

“And the pool was filled with water out of sunlight”

Nagarjuna og nondualitet i T. S. Eliots *Four Quartets*

Tuva Langjord



Masteroppgave i allmenn litteraturvitenskap

UNIVERSITETET I OSLO

Humanistisk fakultet, ILOS

Veiledet av professor Kjersti Bale

Mai 2009

Sammendrag

Denne oppgaven undersøker en lite utforsket dialog mellom to tekster, nemlig T. S. Eliots diktkvartett *Four Quartets*, og den sentrale buddhistfilosofen Nagarjunas hovedverk *Mūlamadhyamakakārikā*, eller *Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Disse tekstene spenner over en tidskløft på rundt 1700 år. Allikevel er det tematiske og formuleringsmessige likheter mellom dem. Det er spesielt temaer som er sentrale for Nagarjunas buddhistiske skole madhyamika vi kan se spor av i *Four Quartets*, temaer som tomhet (*shunyata*) og tidløshet, en naturlig følge av tomhetsdoktrinen, men i Eliots og Nagarjunas behandling av tid ser vi også formuleringsmessige likheter.

For å komme inn i materien og forstå hvordan Nagarjuna gjenspeiler seg i det langt senere verket *Four Quartets*, går oppgaven inn på hvordan nondualisme og særskilte buddhistiske begreper som *shunyata*, nirvana og doktrinen om de to sannheter er underliggende for kvartettene. Forskjeller på aristotelisk og indisk logikk er også med i puslespillbildet om nondualismen. Ofte nedfeller Eliots nonduale innsikter seg som språklige paradokser i kvartettene. Dette paradokssporet følges opp og analyseres i oppgaven. Tid og tidløshet er et emne som belyses gjennom paradoksbruken, det samme er tomhet og stillhet, og ofte fungerer paradoksene nærmest som zen-koaner som tankene ikke kan løse gjennom vanlig, lineær logikk. Gjennom denne figuren peker Eliot altså mot innsikter som språket i sin polaritet, det vil si dualitet, ikke kan fange.

I oppgavens avsluttende del foreligger en tekstbasert analyse som går ut på å vise sammenhengene mellom *Four Quartets* og *Mūlamadhyamakakārikā*. Denne delen forsøker å samle og omslutte poengene som er skissert i de foregående kapitlene, og åpner for en hittil lite utforsket lesning av kvartettene. Med kunnskap om Nagarjuna spesielt og buddhistisk epistemologi generelt, åpner det seg en ny dimensjon i *Four Quartets*, som gir Eliots tetralogi en enda dypere klangbunn.

Forord

Engelsk språk og litteratur har lenge hatt en særskilt betydning i livet mitt. Mye fordi dette er språket utenom de skandinaviske som jeg behersker godt nok til å lese store mengder tekst av samtidig som det er mulig å lodde dybder og treffes av konnotasjonsbølger, men også fordi den engelskspråklige litteraturtradisjonen tiltaler meg. T. S. Eliot er en poet jeg lenge har kjent til, og hans Prufrock-dikt med de slående moderne åpningsversene, hvor kvelden bres ut mot himmelen lik en pasient bedøvet på et operasjonsbord, er blant dem jeg husker best fra ungdommens lesning. Imidlertid fremstår hans *Four Quartets* enda dypere filosofisk-religiøs og personlig enn tidligere verk. I sitt mest fortettede, paradoksale, lyriske språk møter vi ham også på det mest stillferdig personlig mediterende plan. Det er en intim samtale med poetens eget sinn vi er vitne til i *Four Quartets*. Derfor synes jeg det er ekstra spennende å avdekke en lite omtalt og utforsket dimensjon i dette verket, som dreier seg om forholdet til buddhistfilosofen Nagarjuna og hans retning innen buddhismen som kalles madhyamika. Det går kjølige strømmer av Nagarjunas analytiske klarhet og kompromissløse, nondualistiske tomhetslære gjennom denne diktkvartetten, noe jeg nå ønsket å sette fokus på.

En stor takk går til min veileder Kjersti Bale for klare, detaljerte og velfunderte kommentarer underveis, og for tilgjengelighet også etter at instituttlederstolen ble inntatt, Universitetet i Oslo for de årene jeg har gått der, takk også til mine foreldre for alltid å ha vært interesserte i lesning og språk, dessuten for viljen og evnen til språkvask, og ikke minst vil jeg takke min mann Espen Folmo for uvurderlig bistand, oppmuntring og det egenartede gnistregn som jeg deler hver dag. Utover dette retter jeg en takk mot all den litteratur og poesi jeg har fått studere og lese, både gjennom universitetets pensumlister, venners anbefalinger og bibliotekhyllers stille rikholdighet.

Innhold

SAMMENDRAG	2
FORORD	3
INNHOOLD	4
INNLEDNING	5
1. BAKGRUNN FOR <i>FOUR QUARTETS</i>	12
1.1 <i>FOUR QUARTETS</i> – HISTORIE OG OPPBYGNING.....	12
1.2 TIDLIG ELIOT OG TID	15
1.3 ELIOT OG INDISK LITTERATUR	18
1.4 PRAKSIS FOR ELIOT OG BUDDHISTENE.....	22
2. DEN PARADOKSALE NONDUALISMEN – LOGIKK I ØST OG VEST	25
2.1 NONDUALISME	25
2.1.1 <i>Eliot og nondualisme</i>	30
2.1.2 <i>Nondualisme i madhyamika</i>	32
2.1.3 <i>Nondualisme og mystikk</i>	34
2.2 PARADOKSER	36
2.3 LOGIKK I ØST OG VEST.....	41
3. MADHYAMIKA – SKOLEN ETTER NAGARJUNA	46
3.1 MAHAYANA- OG MADHYAMIKABUDDHISME	46
3.1.1 <i>Madhyamika</i>	46
3.1.2 <i>Shunyata – tomhet bortenfor begrepsgrensene</i>	49
3.2 NAGARJUNAS <i>MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ</i>	54
4. <i>FOUR QUARTETS</i> I LYS AV NAGARJUNA OG <i>MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ</i>.....	57
4.1 TEMATISK OG METAFORISK NAV I <i>FOUR QUARTETS</i>	57
4.2 TID I <i>FOUR QUARTETS</i> OG <i>MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ</i>	59
4.3 <i>SHUNYATA</i>	67
4.4 PARADOKSER OG NONDUALITET I <i>FOUR QUARTETS</i>	73
4.5 ØVRIGE BUDDHISTISKE INNSLAG I <i>FOUR QUARTETS</i>	83
4.6 “LITTLE GIDDING” – METAKVARTETT	86
5. AVSLUTNING	90
LITTERATUR.....	92

Innledning

Denne oppgaven springer ut av et møte mellom to tilsynelatende helt ulike tekster. I min første lesning av T. S. Eliots diktkvartett *Four Quartets* hørte jeg gjenklang av en annen stemme. Det var ikke ekkoet av Dante eller de mange kristne mystikere som nokså åpenlyst informerer Eliots tone og innhold i kvartettene jeg merket, men en for mange ukjent buddhistisk filosof som levde på 200-tallet, og som innen buddhismen kalles den andre Buddha. Nagarjuna er en sentral tenker og viderefører av Buddhas lære, og det var hans *Mūlamadhyamakakārikā*, som betyr ”middelveiens grunnleggende vers”, ofte oversatt til ”middelveiens grunnleggende visdom”, jeg hørte under Eliots gjennomført meningstette lyriske språk.

Mūlamadhyamakakārikā (MK) er et verk blottet for metaforer, og likner i så måte ikke Eliots *Four Quartets*. Det er først og fremst i tematikk og virkelighetsanskuelse disse to verkene har fellestrekk, blant annet er nondualitet et viktig element i begge tekstene, og de deler en underliggende logikk. Imidlertid foreligger det også språklige likheter. Paradoksale uttrykksmåter, som følger denne logikken, deles av de to. Språklige likheter ser vi også mellom Nagarjunas analyse av tid og åpningsversene i ”Burnt Norton”, den første av kvartettene. Disse åpningsversene er nærmest direkte hentet fra overskytende deler av Eliots skuespill *Murder in the Cathedral* (1935), og er utspringet for hele kvartettverket. Tone og innhold her er altså meget sentralt, ikke bare i ”Burnt Norton”, men i hele *Four Quartets*, ettersom de tre følgende kvartettene bygde på denne første, både i forhold til oppbygning og tematikk. Eliots konverserende og prosaklingende innslag i poesien har også fellestrekk med Nagarjunas filosoferende utlegninger av forskjellige emner. Det var altså flere elementer som gjorde meg interessert i en sammenlikning mellom disse to tenkere og det som regnes som deres hovedverk.

Det er allment kjent at Eliot hadde lest og var influert av indisk litteratur, noe som blant annet er synlig i hans dikt *The Waste Land* fra 1922. Her bruker han sanskrit i diktets femte og siste del, og avslutter hele diktet med en tre gangers repetisjon av sanskrit-ordet *shantih*, som Eliot selv oversatte til ”the Peace which passeth understanding” (Eliot 2002: 76). Han refererer også til Buddhas ildpreken i overskriften til diktets tredje del, ”The Fire Sermon”. Allikevel er sammenhengen mellom Nagarjunas MK og Eliots *Four Quartets*, hvor det flere steder vises slektskap til buddhistisk tankegods, i liten eller ingen grad tidligere utforsket – jeg har ikke funnet noen avhandlinger, bøker eller artikler som går

direkte på denne spesifikke verksammenhengen. Denne oppgaven kan dermed kaste nytt lys over diktkvartetten Eliot selv anså som sitt hovedverk, nemlig *Four Quartets*, og tilføre Eliot-forskningen noe nytt.

Det første som slo meg i denne sammenhengen var likheten mellom åpningen i *Four Quartets'* første kvartett "Burnt Norton" og kapittelet i Nagarjunas MK som heter "Examination of Time". Disse to uttrykk for tidsfilosofi hadde fellestrekk. Tidsfilosoferingen viste seg å være en fruktbar temalinje å følge i *Four Quartets*, ettersom tetralogien tar opp i seg diskusjonen om tid både fra et østlig og et vestlig ståsted, noe som åpnet for en videre sammenliknende lesning mellom Nagarjuna og Eliot. Vi vil se at Eliot selv balanserer på linjen mellom en polarisert, "vestlig tid", og den nondualistiske (ikke-polariserte), nærmest ikke-eksisterende, "østlige tiden" som Nagarjuna er eksponent for. Her er en presisering nødvendig: Med østlig mener jeg i denne sammenhengen et buddhistisk tidssyn, samtidig som man må ha i mente at dette tidssynet baserer seg på en klar innsikt i buddhistenes absolutte virkelighet eller det ultimate virkelighetsplan (hvor lineær tid ikke eksisterer og hvor ting ikke har egen, avgrenset eksistens), en realisering de færreste også av buddhistene har oppnådd til fulle.

Som en forlengelse av at Eliot balanserer på linjen mellom disse to vidt forskjellige tidsbegrepene, og dermed mellom en vestlig og en østlig-buddhistisk virkelighetsanskelse, skal vi se hvordan balansegangen uttrykkes i *Four Quartets* gjennom paradokser, som det florerer av. Uten kjennskap til mystiske tekster og disses ofte paradoksale uttrykksmåter, eller buddhistisk og annen østlig litteratur som den i *Bhagavadgita*,¹ kan et slikt utbud av paradoksale utsagn virke forvirrende. Har vi imidlertid en buddhistisk eller indisk forståelsesramme rundt lesningen av *Four Quartets*, vil mange av paradoksene heller gi avkastning i vår lesning, og i stedet for å virke tautologiske eller ugjennomtrengelige bli et startpunkt for innsikt i en nondualistisk virkelighetsoppfatning.

I tillegg til dette vil jeg se på sentrale buddhistiske begreper som tomhet (*shunyata*), lys, og klarhet – *luminous clarity* – som er sentrale både i buddhismen og Eliots *Four Quartets*.

¹ Betyr gudesang og foreligger i hinduenes store, religiøse skrift *Mahabharata*.

Oppbygning

Oppgaven begynner i kapittel én med en slags *Four Quartets*-biografi, med informasjon om Eliots bakgrunn og kunnskaper som gjorde at han kunne skrive kvartettene. Kapittel to går inn på generelle, teoretiske spørsmål ved nondualisme, paradokser og forskjellige former for logikk i østlig og vestlig virkelighetsforståelse. Kapittel tre går nærmere inn på mahayanabuddhismens undergren madhyamika, og denne grens opphavsmann Nagarjuna. Her omtales også det sentrale *shunyata*-begrepet, tomhetslæren i madhyamika. Dette begrepet kommer til syne mange steder i *Four Quartets*, og det er derfor viktig å ha en forståelse for hva dette begrepet innebærer før analysedelen i det fjerde kapittelet. Der finnes altså analysen av *Four Quartets* sammenliknet med Nagarjunas *Mūlamadhyamakakārikā*. Her ser vi på sentrale begreper innen madhyamika som Eliot på forskjellig vis gir uttrykk for i sine kvartetter. Nedslagsfeltet ligger i en del utdrag fra de to tekstene som viser nettopp denne sammenhengen.

Valg av oversettelse

Hovedoversettelsen av Nagarjunas *Mūlamadhyamakakārikā* har i denne oppgaven vært Jay L. Garfields *Fundamental Wisdom of the Middle Way* fra 1995. Dette til tross for at den er oversatt fra tibetansk, som dermed igjen er oversatt – om enn svært tett opptil originalen – fra originalspråket sanskrit. Jeg har valgt å bruke denne som hovedoversettelse av tre grunner:

1. Den er den første oversettelsen av *Mūlamadhyamakakārikā* (MK) til engelsk på bakgrunn av den indotibetanske madhyamika-tradisjonen, en undergren av mahayana-buddhismen. Tidligere oversettelser til engelsk har vært mer spesifikt rettet mot andre retninger innen buddhismen, som den eldre theravadaretningen. India og Tibet var de mest sentrale områder i mahayana-buddhismens tidlige perioder, og Tibet er fremdeles sentralt for en madhyamika-praksis som ligger tett opptil Nagarjunas skrifter. Der har MK en sentral stilling. Etersom retningen sprang ut fra inderen Nagarjuna, vil en lesning eller oversettelse innen indotibetansk tradisjon kunne komme nærmere retningens utspring og tidligste tanker.
2. Garfields oversettelse retter seg mot et vestlig, filosofisk publikum. Oversettelsen er slik ikke først og fremst filologisk, men søker å balansere ”standard renderings of Buddhist terminology with more perspicuous contemporary philosophical language” (Nagarjuna

1995: viii-ix). Slik er vestlige lesere som ikke er godt kjent med buddhisme generelt og madhyamika spesielt bedre stilt til å forstå teksten.

3. Garfields oversettelse er rett og slett den klareste og mest forståelige jeg har funnet av dem jeg har konferert, samtidig som den søker å opprettholde originalens strofe- og versinndeling. Det var også denne oversettelsen som først gjorde meg oppmerksom på likhetene mellom Nagarjunas MK og T.S. Eliots *Four Quartets*. I tillegg ser jeg at Garfields oversettelse stemmer svært godt overens med Lindtners danske, filologisk baserte oversettelse fra sanskrit.

Allikevel, ettersom *Fundamental Wisdom of the Middle Way* er en oversettelse fra tibetansk, og ikke det originale sanskrit, har jeg konferert mer filologisk rettede oversettelser fra sanskrit til dansk og engelsk (Lindtner), og Kalupahanas mer theravada-dreide oversettelse fra sanskrit til engelsk, samt Sprungs mer Kant-influerte oversettelse fra sanskrit til engelsk. Dette for å sikre at jeg ikke går glipp av filosofiske dybder, og for å unngå tolkningsfeil som kan oppstå på bakgrunn av kun å ha én oversettelse til rådighet.

Lindtner sier for øvrig dette om tekster på tibetansk: ”Heldigvis er de tibetanske oversettelser normalt af så høj karat at de næsten er klarere enn deres originaler!” (1982: 28). En slik bejubling av tibetanske oversettelser fra en dyktig sanskrit-filolog tar jeg som en forsikring om at oversettelsesvalget er i orden.

Vestlig og østlig – en klargjøring av begreper

”Vestlig” og ”østlig” er begreper, eller snarere betegnelser, som ikke er enkle å bruke på en nyansert måte. Ordet vestlig har overskredet sin opprinnelig geografisk begrensede betydning til nå å betegne et tankesett som gjennomsyrrer store deler av verden, også i Østen og vitenskapelige og populærkulturelle miljøer over hele kloden. Betegnelsen østlig er på sin side belemret med en tåkete mystikk som antyder at man ikke helt vet hva man henviser til når man bruker dette ordet, samtidig som fordommer om ”det andre” ligger innbakt.

Begrepsaksen østlig-vestlig er på mange måter smuldret opp, men er i denne oppgaven allikevel et nyttig verktøy for å skille mellom forskjellige virkelighetsanskuelser (først og fremst dualistisk og ikke-dualistisk tankegang) som i stor grad har opphav i enten øst eller vest, og som et skille mellom ulike impulser Eliot fulgte og inkluderte i verkene sine. Buddhismen vokste frem i India, mens Eliots religiøse førstespråk var kristendommen, som skjøt fart i det vi kan kalle den vestlige verden. I sine filosofiske studier og avhandlinger holdt Eliot seg også til vestlige filosofer, som i sin doktoravhandling om F. H. Bradley.

Samtidig var Bradley gjennom sine ideer og virkelighetsanskuelse i en slags middelposisjon mellom øst og vest.

Også i forholdet til nondualisme er øst-vest-aksen nyttig å bruke. Etter Descartes' dualistiske inndeling i ånd og materie, ble det for alvor et markant skille mellom et østlig og et vestlig virkelighetsbilde.

På Eliots tid var det et større skille mellom øst og vest enn vi ser i dag. Dermed kan man si at når Eliot tok buddhistiske ideer innover seg og inkluderte dem i arbeidene sine, opererte han på aksene vestlig-østlig.

De to virkelighetsplan

Nagarjuna, og dermed madhyamika, opererer med noe de kaller ”de to sannheter”, som er en inndeling av virkeligheten i to plan eller nivåer: det konvensjonelle og det ultimate. Vi var så vidt inne på denne inndelingen ovenfor. Inndelingen er ikke umiddelbart forståelig om man ikke selv er buddhist, men den er en forutsetning for lesninger som gjøres av Eliot denne oppgaven. I MK settes disse to sannheter frem i kapittel 24, ”Examination of The Four Noble Truths”, vers 8: “The Buddha’s teaching of the Dharma / Is based on two truths: / A truth of worldly convention / And an ultimate truth” (Nagarjuna 1995: 68). Heretter vil jeg referere til de to sannheter som de to virkelighetsplan.

Enkelt forklart dreier det seg om at det i dette jordelivet er mulig å oppnå nirvana, frihet, for ethvert menneske, hvilket betyr at man vil komme inn i og bevege seg på det ultimate virkelighetsplan, som altså er til stede som en mulighet der man til enhver tid er. De aller fleste mennesker lever imidlertid i det konvensjonelle virkelighetsplan, i en runddans av handlinger som avler dårlig karma. Karma kan kort beskrives som loven om handlingers årsak og virkning, som igjen er hva som har skapt universet slik det fremstår for oss. Denne runddans fører til gjenfødelse og et nytt liv med ikke-opplyst livsførsel, som fører til ny lidelse og en ny gjenfødelse osv. Dette livshjulet kalles *samsara* innen buddhismen, og er betegnelsen på den lidelse vi genererer og lever her på jorden – det vanlige liv i den konvensjonelle virkelighet. Også *samsara*-begrepet har Eliot inkludert i *Four Quartets*.

Nagarjuna og madhyamika påpeker at det i denne verden av lidelse, som er synonymt med uvitenhet, allikevel finnes et annet plan, og dit når man gjennom det buddhistene kaller opplysning – *enlightenment* eller *illumination* på engelsk – for å få en dobbel tolkning av et ord som i mange sammenhenger har fått et klamt og nyreligiøst stempel, og som har mistet mye av sin betydning ettersom det brukes så forskjellig i ulike tradisjoner. Opplysning eller frigjøring er for buddhistene nettopp å tre ut av den uvitenhet man har levd livet sitt i, se sine

tanker, motiver og handlinger i det ultimate virkelighetsperspektiv, og slik slutte å generere karma og opprettholde samsara for sin egen del.

Gjennom opplysning, kjennskap til sannhet, kan man tre ut av en uvitende og lidelsesskapende livssyklus og gagne den enhetlige natur buddhistene mener vi alle er en del av og uttrykk for. De to virkelighetsplan kan også kalles to dimensjoner ved virkeligheten. Her bør det i tillegg påpekes at ulike individer selvsagt har forskjellig grad av forståelse og realisering på disse virkelighetsplanene. Det konvensjonelle plan er også helt nødvendig og verdifullt for mellommenneskelig handling og materiell velferd. Det konvensjonelle plan og menneskelivet er nærmest ett og det samme, men man kan altså i tillegg tre inn i en sfære av dypere, mer realisert form for virkelighet – det ultimate virkelighetsplan.

Det kan også legges til at selv om disse to virkelighetsplanene kan beskrives som ulike dimensjoner av virkeligheten, så er de sett fra det opplyste, nonduale perspektivet helt enkelt to sider av samme sak. Samsara og nirvana er paradoksalt nok nøyaktig det samme, men med en viktig forskjell: nettopp denne innsikten om at de *er* det samme, det er bare perspektivet på virkeligheten som har endret seg. Like fullt vil det være umulig å forklare differansen på bevissthetsforskjellen mellom disse to nivåene. Når man befinner seg på nirvanas bevissthetsnivå, er det som regel resultatet av en lang forståelses- og erfaringsprosess. I et forsøk på å beskrive og forstå den på samme tid både radikalt forskjellige og helt identiske virkeligheten en slik virkelighetsoppfattelse antyder, oppløser den språklig-lineære tanken seg i en tilsynelatende uendelig rekke selvmotsigelser: Virkeligheten i buddhismen er et produkt av bevissthetsnivået som opplever den. Det buddhistiske perspektivet kan her belyses av Sokrates' lære om at den erkjennelsesmessige prosess kun er gjenerindring. Dette er, som vi senere skal se, én av grunnene til at formidlere av det nonduale perspektivet bare sier hva den ultimate virkelighet *ikke* er – det er umulig å tenke seg til denne forståelsen med vanlig tankevirksomhet, ettersom det å slutte å tenke med ord (*shunyata*, kardinalbegrepet innen madhyamika) er forutsetningen for å få øye på denne dimensjonen som vanligvis blokkeres av våre ideer om virkeligheten.

Siteringspraksis

De fire kvartettene, i kronologisk rekkefølge, heter "Burnt Norton", "East Coker", "Dry Salvages" og "Little Gidding". Hver kvartett er inndelt i fem deler. Jeg vil i den løpende teksten referere til disse kvartettene som henholdsvis BN, EC, DS og LG, og sette romertall I-V bak akronymet for å betegne hvilken del jeg siterer fra. Som eksempel siterer jeg her innledningsversene i den første kvartetten, som var årsaken til at jeg så sammenhengen

mellom Eliot og Nagarjuna: "Time present and time past / Are both perhaps present in time future, / And time future contained in time past. / If all time is eternally present / All time is unredeemable" (BN I).

1. Bakgrunn for *Four Quartets*

1.1 *Four Quartets* – historie og oppbygning

Four Quartets kom ut mot slutten av Eliots virke som lyriker. I en periode fra 1935 til 1942 skrev og utga han de fire kvartettene hver for seg. De tre siste kvartettene, ”East Coker”, ”Dry Salvages” og ”Little Gidding” ble gitt ut i tidsskriftet *New English Weekly* henholdsvis 21. mars 1940, 27. februar 1941 og 15. oktober 1942. Kvartettene ble utgitt samlet første gang i USA, 11. mai 1943. I England ble samlingen først gitt ut i oktober 1944. Da den første kvartetten, ”Burnt Norton”, kom ut i 1935, så Eliot for seg at dette skulle være et enkeltstående dikt. Det var ikke før han skrev ”East Coker” i 1939–40 at han så hvordan de to diktene kunne bygges ut til en syklus på fire. Alle diktene ble navngitt etter et geografisk sted av spesiell betydning for ham selv etter modell av ”Burnt Norton”, hvis tittel låner navn fra en engelsk landeiendoms store, gamle hage utenfor byen Chipping Campden i Gloucestershire. Det var antakeligvis tidlig i september 1934 han var på besøk her sammen med Emily Hale, en venninne fra Boston.² Tiden rundt besøket var krevende for Eliot, som forsøkte å skille seg fra sin kone, Vivienne, noe hun ikke ville godta. I denne tiden var han mye sammen med Emily Hale, noe som må ha vært fristunder fra et ellers slitsomt liv. Opplevelsen blant rosene i Burnt Norton-hagen, som var erfaringsutspringet for den første kvartetten, kan ha hatt så stor innvirkning på ham nettopp fordi han besøkte hagen med en gammel venn, som i tillegg kom fra Harvard-traktene i hans hjemland. Lyndall Gordon påpeker for øvrig flere steder hvordan Eliot sammen med kvinner oppførte seg langt mer avslappet enn ellers, til og med løssluppet og livfullt, ganske annerledes enn den seriøse poet og teoretiker mange, også de som så seg som gode venner, kjente ham som.

Mot slutten av 1930-årene hadde Eliot stort sett skrevet skuespill, men situasjonen for teatrene endret seg brått i 1939. Storbritannia, og spesielt London, ble kraftig bombet i andre verdenskrigs tidlige faser, og teatre og andre offentlige steder ble derfor stengt. Også situasjonen for Eliot selv var markant endret – på grunn av krigen og plikter han hadde påtatt seg i den nye situasjonen, kunne han ikke skrive like kontinuerlig som tidligere.

Omgivelsene drev ham tilbake til poesien:

² Se for eksempel Gordon 1998: 265–66 for detaljer rundt deres besøk i hagen.

The form of the *Quartets* fitted in very nicely to the conditions under which I was writing, or could write at all. I could write them in sections and I didn't have to have quite the same continuity; it didn't matter if a day or two elapsed when I did not write, as they frequently did, while I did war jobs (Plimpton 1977: 101).

Blant disse *war jobs* var å gå brannvakt om natten i Londons tomme gater, for å slå alarm om han oppdaget branner etter tyske fly. Denne erfaringen er skrevet inn i "Little Gidding"'s andre del, som vi kommer tilbake til i analysedelen.

I 1939 vendte Eliot tilbake til "Burnt Norton", og begynte å skrive det som skulle bli "East Coker". "Burnt Norton" hadde tekstlig opphav i utelatte deler av Eliots skuespill *Murder in the Cathedral*, som han fullførte i 1935. Selv sa Eliot at "Burnt Norton" sprang ut fra "bits left over from *Murder in the Cathedral*, the beginning of *Alice in Wonderland*, and the garden" (Gardner 1978: 39, sitert etter *New York Times Book Review* 29. november 1953). Med "the garden" mener han selvsagt Burnt Norton-eiendommens halvville hage med det tomme bassenget. Her hadde han en erfaring av noe tidløst, som var så viktig for den første kvartettens utforming. Imidlertid nevnte han i et brev til sin litterære samarbeidspartner og arkivar John Hayward også sitt eget dikt "New Hampshire", Kiplings historie "They" og "[a] quotation from E[lizabeth] B[arrett] Browning" som inspirasjonskilder for kvartettene (Gardner 1978: 39). Fra et utkast til *Murder in the Cathedral* ser vi uansett at åpningsversene i "Burnt Norton" nærmest ordrett stammer fra en passasje herfra, som Eliot måtte stryke av hensyn til stykkets dramaturgi – passasjen hadde poetiske kvaliteter, men hjalp ikke handlingen fremover.³ I arbeidet med den neste kvartetten, "East Coker", så Eliot at de to kvartettene kunne bygges ut til en syklus som på forskjellig vis også omfattet andre steder av stor betydning for ham selv. Følgelig tar hver kvartett utgangspunkt i et sted han har vært, alle med personlig symbolverdi.

Mens Eliot skrev "East Coker" vokste også ideen om å bygge diktsyklusen rundt de fire elementer frem, i rekkefølgen jord, luft, vann og ild. Altså skulle det bli fire dikt, hvert tilegnet sitt element, og disse diktene kalte han etter hvert kvartetter, som hver er delt i fem. Det er blitt mer enn antydning at Eliot hadde Beethovens sene strykekvartetter som musikalske forbilder for de fire kvartettene,⁴ strykekvartetter som på formelt og harmonisk nivå var og er grensesprengende, og også er blitt kalt de "gale" strykekvartetter på grunn av sin radikale fornying av formen. Blant annet hadde de ofte flere enn de vanlige fire satsene, og Eliots

³ Dette utsnittet av *Murder in the Cathedral*-utkastet kan ses i Gardner 1978: 82.

⁴ For eksempel Kristian Smidt i forordet til den norske oversettelsen av *Four Quartets*, Eliot 1983.

kvartetter har alle som nevnt fem deler. I et brev til Stephen Spender, forfatter og venn, skrev Eliot den 28. mars 1931

I have the A minor Quartet [Beethovens] on the gramophone, and I find it quite inexhaustible to study. There is a sort of heavenly or at least more than human gaiety, about some of his later things which one imagines might come to oneself as the fruit of reconciliation and relief after immense suffering; I should like to get something of that into verse before I die (Gordon 1998: 390).

A-moll-kvartetten som Eliot her refererer til, nærmere bestemt dens andre sats, har Beethoven kalt ”Heiliger Dankgesang einen Genesenen an die Gottheit” (hellig takkesang til Gud fra en rekonvalesent). Hele denne sene strykekvartetten er blant Beethovens mest mediterende, inderlige og vågalt nyskapende musikk overhodet. Analogt til Beethovens radikale kvartettform kan Eliot i *Four Quartets* sies å ville sprengre grensene for vår vanlige forståelsesramme – kanskje også heve blikkene fra vår konvensjonelle virkelighet (vår ”human gaiety”) til noe mer omfattende, noe ”sort of heavenly”, eller med Nagarjuna: den ultimate virkelighet.

Oppbygningen av de fire forskjellige kvartettene følger nærmest malen Eliot skrev frem med ”Burnt Norton”. Kristian Smidt (2001: 34) har streket opp skjemaet Eliot ser ut til å følge, her utbygd med eksempler: I kvartettens første del ser vi et problematisk utsagn, som ”I do not know much about Gods; but I think that the river / Is a strong brown God” (DS I). Denne innledende refleksjonen leder ut i tankerekker som knyttes til erfaringer poeten har gjort på konkrete steder (Burnt Norton, Dry Salvages osv), som så beskrives impresjonistisk. Kvartettens andre del er som regel en kontemplasjon over erfaringen antydnet i del én, og begynner mer utpreget lyrisk enn språkbruken til da i kvartetten, med fortettet metaforikk, som igjen leder til et mer abstrakt utsagn. Dette kan vi se for eksempel med ”Garlic and sapphires in the mud”-seksjonen av ”Burnt Norton”s del to, som modulerer til ”At the still point of the turning world [...] there the dance is”, et tema det mediteres og varieres over i resten av delen. I del tre er det gjerne en kontrasterende scene, som i ”Burnt Norton”, hvor førstedelens rosehage avløses av Londons undergrunnsbane – et moderne innslag i en på mange måter tidløs kvartett. Kontrastscenen følges igjen av meditasjon og utbrodering av temaet. Den fjerde delen er uten unntak en kortere, mer lyrisk fortettet del, som på mange måter virker mer mystisk ugjennomtrengelig enn de resterende (mest mystisk er den i ”East Coker”), men som samtidig fremtrer som et pusterom i en ellers tanketung kvartett. ”The dove descending breaks the air / With flame of incandescent terror” (LG IV) er eksempel på det lyriske språket i disse delene, som også er preget av rim og stram rytme, i motsetning til de resterende delene. Smidts ord om del fire er ”[b]rief homily or prayer”, noe som

understreker kvartettens lodding etter dybder; religiøse, mystiske eller eksistensielle. Del fem er gjerne en slags metadel, som byr på kvartettens ”konklusjon”. Her mediteres det over ordbruk og hva språk er. Klarest uttrykt er dette i ”Little Gidding”, den siste kvartetten, som i seg selv kan kalles en metakvartett, idet mange sentrale temaer tas opp igjen og rundes av her. I denne siste kvartetten er det som om Eliot skriver frem sin egen poetikk og forteller oss både hvordan dikt bør skrives, og hva et dikt er – ikke mer enn en epitaf, et gravskrift:

[...] And every phrase
 And sentence that is right (where every word is at home,
 Taking its place to support the others,
 The word neither diffident nor ostentatious,
 An easy commerce of the old and the new,
 The common word exact without vulgarity,
 The formal word precise but not pedantic,
 The complete consort dancing together)
 Every phrase and every sentence is an end and a beginning,
 Every poem an epitaph. (LG V)

Ikke overraskende bygger tanken om at ethvert dikt bare er en epitaf på noe Eliot har sagt i en tidligere del fem i kvartettverket: “Trying to learn to use words, and every attempt / Is a wholly new start, and a different kind of failure / Because one has only learnt to get the better of words / For the thing one no longer has to say, or the way in which / One is no longer disposed to say it” (EC V). Poetens arbeid går altså hele tiden ut på å finne opp språket på nytt, på best mulig måte å tilpasse språket til det han ønsker å formidle. Slik er de dikt han er ferdig med gravskriften over den tanke han søkte uttrykk for, og som har blitt forstenet i diktets form. Med en gang diktet er fullført, er tanken gått videre og vil trenge et nytt idiom.

Metafunderingene over språk forekommer i begynnelsen av kvartettens siste del, deretter følger en slags konklusjon. ”Ridiculous the waste sad time / Stretching before and after” (BN V) og ”In my end is my beginning” (EC V) er eksempler.

1.2 Tidlig Eliot og tid

Eliot var tidlig interessert i filosofiske og metafysiske spørsmål. I denne sekvensen skal vi blant annet se nærmere på Aristoteles’ og Henri Bergsons tidsfilosofi som bakgrunn for å forstå Eliots mer østlig-filosofiske tolkning av tidsbegrepet. Aristoteles og Bergson representerer svært forskjellige tidsoppfatninger innen den vestlig-filosofiske kanon. Også Albert Einsteins relativitetsteori er viktig i en tidsfilosofisk sammenheng.

I 1905, som syttenåring, skrev Eliot et dikt om tid som i sin noe naive form allikevel er interessant i forhold til denne oppgaven:

If time and space as Sages say,
 Are things which cannot be,
 The sun which does not feel decay
 No greater is than we
 So why, Love, should we ever pray
 To live a century?
 The butterfly that lives a day
 Has lived eternity. (Siteret i Verma 1979: 192.)

Diktet, som er blant de mange upubliserte av Eliot, viser hvordan han fra tidlig av var opptatt av noen av de sentrale spørsmålene han tok opp igjen i *Four Quartets*. Her ser vi at Eliot ser nåtid, eller tidens fylde, som vel så viktig som den utstrakte tiden; historiens tid. Eliots syn på tid, som er retningsgivende for hele kvartettverket, kan på mange måter kalles videreutviklet innen det vestlige verdensbildet. Han hadde arbeidet med dette temaet lenge, og på mange måter transcendert den mer vanlige, lineære forståelsen av tid (fortid, nåtid, fremtid), og også entret den østlige eller buddhistiske tidsforståelsen som del av et større verdensbilde. Frem til Einsteins relativitetsteori (den første versjonen, den spesielle relativitetsteori, ble publisert i 1905) var det østlige tidssyn radikalt annerledes enn det vestlig-filosofiske eller det vestlig-vitenskapelige. Med Einstein fikk man som kjent øynene opp for at tiden ikke er en konstant, men at den snarere er en relativ størrelse i forhold til referanserammen man befinner seg i.

Det blir altså for enkelt å si at det var gjennom sanskritstudiene, hvor Eliot blant annet leste den indiske yogien Patanjali på originalspråket sanskrit ("the mazes of Patanjali" som han kalte det (Eliot 1934: 40)), at Eliot begynte å interessere seg for nondualitet og tid sett i et annet perspektiv enn det som var vanlig i Vesten. Aristoteles var blant dem som opererte med det som må kalles en lineær tidsforståelse, en forståelse mange fremdeles forholder seg til. Ettersom Aristoteles var den filosofen som la grunnlaget for mye systematisert tenkning innen vestlig filosofi, og også hadde stor innflytelse på naturvitenskapene helt opp til renessansen, går vi her nærmere inn på hans tidsfilosofi som et eksempel på hvordan man i Vesten har omtalt og tolket det vi kaller tid.

Aristoteles' fremstilling av tiden i *Fysikken* er ikke det mest tilgjengelige han har skrevet, men han sier for eksempel om tiden at "[n]oget af den er gaaet og eksisterer altså ikke, men andet er først forestående og eksisterer altsaa endnu ikke" (217b, 1951: 162).⁵

⁵ Fremstillinger av tiden står i bok IV, kapittel 10 og 11.

Dette er et klart uttrykk for en tid delt inn i fortid, nåtid og fremtid. I oversetterens kommentar til Aristoteles' tidsfilosofi sies det blant annet at tiden er "ensartet overalt og staar ved Siden af Bevægelserne" (1951: xviii). Altså er tiden ifølge Aristoteles ikke en del av bevegelsen, men snarere et tall for bevegelsen, som han kaller det. Slik er tiden heller ikke en del av virkeligheten, men heller en hypervirkelighet, noe som er akkurat det motsatte av tiden i Nagarjunas filosofi. Her eksisterer tiden kun som en relasjon mellom de fenomener vi tar for å være virkelige. I tillegg sier Aristoteles at nået ikke finnes i tiden, men bare er en måte å måle tiden på – sammenhengen mellom tiden og nået er altså at det er nået som måler tiden. Nået blir fremstilt som en statisk størrelse. Aristoteles sammenlikner det med monadene, tallene på tallrekken, som alle har sin faste plass – og han sammenlikner nået med et matematisk punkt uten utstrekning, som altså heller ikke vil kunne strekke seg ut i tid. Det er i lys av dette vi kan lese hans uttalelse om at nået stadig skifter på bakgrunn av den uavbrutte bevegelse av det legeme som føres av sted (i tiden) (220a, 1951: 171), og forstå dette slik at ethvert nå er som en faststøpt perle på tidstråden – det som har skjedd er ugjenkallelig over, og eksisterer kun i det forgangne nå. Dette perspektivet må sies å være det dominerende tidssynet i Vesten.

Da Eliot i 1910–11 studerte i Paris og i to vintermåneder gikk til forelesninger med Henri Bergson, må hans interesse for disse sentrale temaene ha skutt voldsom fart.⁶ I Bergson møtte Eliot en vestlig, anerkjent filosof som så ut til å kunne møte nye tanker om tid med en argumentasjon som den vestlige filosofien kunne godta. Bergsons begreper om forskjellige tidstyper, som han grovt sett delte inn i *durée* og *temps scientifique* – *durée* som en subjektiv tid, hvor tidsopplevelsen er lang eller kort alt etter hvordan subjektet opplever sin virkelighet, og den "vitenskapelige" tiden, som tikker og går etter klokka – nærmer seg et østlig ståsted. Hans betegnelser på forskjellig måte å oppfatte tid på er for øvrig nærmest overlappende med det greske språks inndeling av tid i *khronos* og *kairos*. *Khronos* beskriver en horisontal form for tid, eller tidens utstrekning, som innebærer fortid og fremtid (en kronologisk tid), mens *kairos* beskriver den vertikale tidsformen, det subjektive øyeblikket; tidens fylde.

Det ser ut til at den tid tidligere filosofer som Aristoteles og Immanuel Kant har slitt med for Bergson er en tid bundet av språklige konvensjoner, som ikke makter å reflektere klart den levde realitet. Kant mente at tiden er et a priori grunnlag for aritmetikkens

⁶ Eliot var til stede på ukentlige forelesninger fra tidlig i januar til 17. februar 1911 (Gordon 1998: 55).

definerings av tallinjen, og følgelig er en lineær og homogen erfaringsstruktur (Kant 1977: 283). Bergsons tidssyn er ikke lineært og homogent fordi tiden ikke ansees som en ideell erfaringsforutsetning, men derimot er i både evig skapelse og differensiering fra seg selv. Dette åpner for paradokset mellom opplevd tid og representert tid. Av denne grunn daterer Bergson den vestlige metafysikken til Zenons problematisering av spenningen mellom tanke og virkelighet: "La métaphysique date du jour où Zénon d'Elée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence" (Bergson 1934: 15). Satt på spissen kan man argumentere for at Bergson, i tråd med Zenon, mener at ingenting noensinne har beveget seg, men at alt likevel forandrer seg hele tiden. Paradoksalt oppstår først når sinnet forsøker å begripe denne tilsynelatende motsetningen, språket kan derfor aldri beskrive den reelle tiden. Første gang dette dukker opp i Bergsons tankegang er i hans doktorgradsavhandling fra 1889.⁷ Her slekter Bergson mer på en buddhistisk, nondualistisk tankegang enn en vanlig vestlig-filosofisk tankegang, og tilfører slik et friskt blikk på velprøvde filosofiske problemer. Eliot ser altså ut til å ha en svært tidlig perseptibilitet for en østlig tankegang om tid. Riktignok presenterte Bergson tidstankene i sin doktoravhandling som ble utgitt da Eliot var ett år, mens han skrev dette diktet som 17-åring, da Bergsons tanker hadde vært ute i offentligheten i 16 år. Allikevel er det modent av en tenåring å ha inntatt standpunkt i forhold til tid og evighet og hevde et relativt tidssyn. Diktet fremstår som nokså enkelt og udifferensiert, men det er friskt i sitt perspektiv.

Eliot vendte seg tidlig bort fra filosofien og inn i litteraturkommentaren, eller litteraturvitenskapen. Ifølge Jeffrey Perl så Eliot at alt dreide seg om språk, også i filosofien, og at det ikke gikk an å snakke om hva begrepene representerer (filosofiens siktemål) annet enn på språkets vilkår (Perl 1999). Dermed bega han seg inn i litteraturen, både på kommentatorens og utøverens plass.

1.3 Eliot og indisk litteratur

I *Four Quartets* er det spor av flere østlige referanser enn Nagarjuna, spesielt er hinduenes *Bhagavadgita* åpenlyst representert. Eliot hadde som tidligere student innen sanskrit og indisk filosofi tilgang både til vestlig og østlig litteratur på originalspråkene. Hans tidlige,

⁷ Doktoravhandlingen het *Essai sur les données immédiates de la conscience*, og ble utgitt på norsk under tittelen *Tiden og den frie vilje* i 1990 i Torleif Dahls kulturbibliotek (snl.no b).

store dikteriske forbilde var Dante og hans *Guddommelige komedie*, som Eliot så som det største diktverk i verdenslitteraturen, og som alene var grunnen til at han lærte seg italiensk. I sin bok om Dante trekker Eliot imidlertid også frem det han kaller det nest største metafysiske diktverk i verden, nemlig indiske *Bhagavadgita* (Eliot 1929: 43). *Bhagavadgita*, eller gitaen, er del av det store indiske episke verket *Mahabharata* og betyr som nevnt gudesang. I *Four Quartets* er det klare referanser til nettopp gitaen: I tredje del av ”Dry Salvages” innlemmer og kommenterer Eliot en passasje i gitaen der den inkarnerte guden Krishna sender Arjuna ut på krigsmarkene. Dette er ett av få steder indiske påvirkninger kommer til overflaten i *Four Quartets*. Selv har Eliot uttalt dette om indisk kulturs påvirkning på sitt liv:

In the literature of Asia is great poetry. There is also profound wisdom and some very difficult metaphysics; but at the moment I am only concerned with poetry... Long ago I studied the ancient Indian languages and while I was chiefly interested at that time in philosophy, I read a little poetry too; and I know that my own poetry shows the influence of Indian thought and sensibility (sitert etter et radioforedrag Eliot holdt i 1948, i Gardner 1978: 55).

En indisk akademiker, B.P.N. Sinha, skriver i en upublisert avhandling at ”T.S. Eliot is the one major poet whose work bears evidence of intercourse with [Indian literature]” (sitert i Gardner 1978: 55) og trekker frem flere sitater fra *Four Quartets* som, om oversatt, vil forstås umiddelbart av en inder uten kjennskap til engelsk språk og kultur. Sitatene han trekker frem i denne sammenheng, er uten unntak paradoksale: ”you know and do not know”, ”world not world, but that which is not world”, ”In order to arrive there you must go by the way in which you are not”, ”where you are is where you are not” (55). Et par av disse sitatene er inspirert av Johannes av Korsets *Ascent of Mount Carmel*, altså et verk av en vestlig, kristen mystiker fra 1500-tallets Spania. Paradoksene som litterært og språklig virkemiddel kan tydeligvis fungere som et ormehull mellom vestlig og østlig tankefære.

Eliots interesse for indisk filosofi og filologi ble for alvor vekket da han som *graduate-student* (masterstudent) på Harvard fulgte kurs innen indisk filosofi og lærte seg å lese sanskrit. Bare slik kunne han lese de klassiske filosofisk-religiøse verker som *Bhagavadgita* i original, og noe annet var ikke godt nok for den allerede latin- og greskkyndige mannen.

Two years spent in the study of Sanskrit under Charles Lanman, and a year in the mazes of Patanjali's metaphysics under the guidance of James Woods, left me in a state of enlightened mystification. A good half of the effort of understanding what the Indian philosophers were after – and their subtleties make most of the great European philosophers look like schoolboys – lay in trying to erase from my mind all the categories and kinds of distinction common to European philosophy from the time of the Greeks. (Eliot 1934: 40–1)

Arbeidet med å viske ut kategorier, begreper og distinksjoner som den vestlige filosofien byr på, må ha vært mer enn utfordrende for en velutdannet mann som hadde lest mye av denne typen filosofi. I *Four Quartets* kan vi imidlertid se at arbeidet kastet av seg, og at den indiske tenkemåten fortsatte å leve i ham som godt voksen innover på 1940-tallet – antakeligvis også frem til hans død i 1965.

Vi ser at Eliot ikke var udelt positiv til det han fikk ut av sanskritstudiene og studiene i indisk filosofi. I fortsettelsen av det ovenstående sitatet skriver han at han på den tiden ikke var villig til å gi avkall på all vestlig filosofi, forståelig nok. Men om han i sine studiedager mente han ble hensatt i en tilstand av ”enlightened mystification” gjennom sine indologistudier, neppe noen ønskelig tilstand, virker det som han i 1930- og 40-årene, da han skrev *Four Quartets*, hadde et mer avklart forhold til indisk tenkning. Sikkert er det at kvartettene markerte et slutt punkt for Eliot, med tanke på poetisk uttrykk. Han mente han med kvartettene hadde fullendt en slags poetisk plan og oppnådd å skrive slik han ønsket, og at alt han siden skulle skrive måtte ta opp i seg og samtidig transcendere dem: ”I reached the end of something with the *Four Quartets*”, sa han i 1958, 15 år etter deres samlede utgivelse, ”and anything new will have to be expressed in a new idiom” (Gordon 98: 519). Kvartettene var tydelig en epitaf for Eliots litterære produksjon til da. De fire kvartettene var også noe av det siste han skrev, og antakelig det i hans opus som utløste at han fikk Nobels litteraturpris i 1948.

Eliot og Nagarjuna – møtepunkter

Lite er skrevet om forholdet mellom T.S. Eliot og Nagarjuna. Kun tre kilder jeg har funnet har tatt for seg og delvis beskrevet denne forbindelsen.⁸ Det er uenighet disse kildene imellom om i hvor stor grad Eliot har blitt påvirket av Nagarjuna. I *T. S. Eliot and Indic Traditions* skriver Cleo McNelly Kearns at “[t]here is no evidence that Eliot read any of the works of Nagarjuna or studied his thought outside the context of Anesaki’s general introduction” (1987: 78). Masahuru Anesaki var en japansk akademiker med buddhisme i fagkretsen som i 1913–14 var invitert til å holde kurs om blant annet mahayanabuddhisme ved Harvard. Nagarjunas madhyamikatradisjon er som nevnt en undergren i

⁸ Disse er Cleo McNelly Kearns i *T.S. Eliot and Indic Traditions*, Jeffrey Perl og Andrew Tuck i artikkelen ”The Hidden advantage of Tradition”, og Tatsuo Muratas artikkel ”Buddhist Epistemology on T.S. Eliot’s Theory of Poetry” i *T. S. Eliot and Our Turning World*.

mahayanabuddhismen. Som en forsterking til Kearns' forsiktige utsagn om forholdet mellom Eliot og Nagarjuna sier Tatsuo Murata at

From 3 October 1913 to 15 May 1914, Eliot attended lectures at Harvard by the Japanese Buddhist scholar, Masahuru Anesaki. His notes on these lectures are preserved in Harvard's Houghton Library under the title 'Notes on Eastern Philosophy'. *The 'Notes' begin, significantly, with the name of Nagarjuna*" (Brooker 2001: 81, min utheving).

Ikke bare visste Eliot om Nagarjuna, han deltok altså i et flere måneders kurs på mastergradsnivå som også omhandlet den buddhistiske tradisjonen som Nagarjuna var høyst delaktig i. Det at Eliots egne notater begynner med navnet Nagarjuna, viser at Anesaki anså Nagarjuna som så viktig at han nevner ham aller først i sin forelesningsrekke. Det er altså sannsynlig at Eliot har lest noe av Nagarjuna. Kearns skriver for eksempel: "Eliot took copious notes on many of these lectures and must have read at least the handouts that accompanied them [...] [t]hese handouts include excerpts from some of the texts under consideration". Videre skriver hun at "Nagarjuna's philosophy of *shunyata* leads at many points to formulations remarkably similar to Eliot's" (1987: 77). Denne observasjonen peker i seg selv mot at Eliot visste mer om Nagarjuna, i hvert fall madhyamika, enn kun hva Anesaki snakket om i innledningen til Harvard-kurset. De mange likhetspunktene vi kan finne mellom *Four Quartets* og Nagarjunas MK tilfører for øvrig i seg selv vekt til en studie av sammenhengen mellom disse to verkene.

Ettersom Eliot var en metafysisk dikter som fant poesien som den best egnede måten å uttrykke ontologien han var kommet i kontakt med gjennom studier av sanskrit og østlig filosofi på, vil en litterær studie av spor etter Nagarjuna i *Four Quartets* kunne åpne opp mye av Eliots mystiske og paradoksale språk, og som sagt tilføre Eliot-forskningen noe nytt.

Kearns skriver "[i]n fact, the parallell between Nagarjuna and Eliot (or rather, perhaps, the triangulation between Nagarjuna, Eliot, and Bradley) is so rich in potential that problems of tracing direct influence ought not to prevent its further pursuit" (1987: 81). Kearns mener altså at det vil være fruktbart å gå nærmere inn i denne forbindelsen, selv om innflytelsen ikke nødvendigvis kan vises å være ordrett, noe det på enkelte steder allikevel er mulig å argumentere for at den er.

Eliots utstrakte kjennskap til både vestlig og østlig filosofi og litteratur ga ham et godt utgangspunkt for å overskride en lineær tidsoppfatning som for eksempel Aristoteles representerer. Bergsons utvidelse av den vestlige sfæres tidsfilosofi var han også sterkt interessert i for en periode. Og gjennom sin lesning av hinduistiske og buddhistiske tekster, fikk han innblikk i enda et annerledes virkelighetssyn, hvor nondualitet og det sykliske var

det mest fremtredende, i forhold til Vestens dualitet og lineære tidsoppfatning. Forskjellen mellom disse måtene å persipere verden på må ha gitt god næring for tanken. Vi ser i hvert fall resultater av hans tidsfilosofering i *Four Quartets*.

1.4 Praksis for Eliot og buddhistene

Det er viktig å ha en forståelse av at tomheten i buddhismen, det sentrale *shunyata* i madhyamika, som vil bli beskrevet i kapittel tre, er viktig for livspraksis, og ikke bare er en filosofisk idé som skal forstås mentalt. Selvsagt må tomhetsdoktrinen forstås før den kan etterleves, men det er like viktig, eller viktigere, å handle ut fra sine innsikter, som å ha en god mental forståelse av et hvilket som helst emne. Dette er et prinsipp Eliot antakelig ville kjenne seg igjen i. For ham var det ikke nok å lese spirituelle skrifter som Bibelen, kristne mystikere, *Bhagavadgita* eller for den saks skyld Dantes *Guddommelige komedie*, han ville også utøve sine spirituelle innsikter.

Det er vanskelig å si hvor mye Eliot selv tok til seg av buddhistisk tankegods. Mye tyder på at han oppholdt seg mest på et mentalt-konseptuelt forståelsesplan ettersom han levde og handlet som bekjent kristen, men det er uansett sikkert at han leste forskjellige indiske og buddhistiske tekster og lot seg inspirere til handling, blant annet ved å skrive *Four Quartets*. Eliots egen religiøse tilbøyelighet var i tråd med buddhistenes sterke fokus på å være i virkeligheten med en dyp forståelse av den – å være *i* verden, men ikke *av* den.

Flere biografier nevner at Eliot i noen tid vurderte å bli buddhist. Kearns refererer til den engelske forfatteren Stephen Spender, en bekjent av Eliot, som hørte Eliot fortelle poeten Gabriela Mistral hvordan han mens han skrev *The Waste Land* ”had been on the verge of ’becoming’ a buddhist” (Kearns 1987: 67). Ettersom *The Waste Land* ble utgitt i 1922, og Eliot hadde skrevet på verket siden ca 1916, var dette altså mellom elleve og fem år før Eliot faktisk lot seg døpe og bli medlem i den anglikanske kirke i 1927. Deretter deltok han daglig i tidlige morgenmesser og hadde jevnlige skriftemøter med høytstående prester i Church of England. Religiøs praksis og et spirituet fellesskap var tydelig viktig for Eliot, og slik sett levde han i tråd med den buddhistiske intensjon om at praksis eller utøvelse er like viktig som teoretisk kunnskap for å leve et godt liv. For buddhistene er dette to sider av samme sak. *Sangha* er begrepet som beskriver det religiøse fellesskapet, en svært sentral del av buddhismen. Buddhister anbefaler som regel ikke mennesker som allerede har en tilknytning til et annet spirituet system å konvertere. For buddhistene er oppvåkning uavhengig av tradisjonen man følger.

I *Four Quartets* ser vi spor etter indisk eller østlig sfære mange steder. En nærmere analyse av likheter mellom *Four Quartets* og *Mūlamadhyamakakārikā* foreligger som nevnt i kapittel fire, men først kan vi nevne noen nøkkelbegreper innen buddhismen som forekommer i *Four Quartets*. Blant de første og tydeligste er lotusen, en blomst med et slep av positive symbolbetydninger i buddhismen: ”and the lotos rose, quietly, quietly ...” (BN I); et likevektig sinn, en dyd innen mange østlige retninger, med ”equal mind” (DS III); beslektede og betydningstunge begreper som ”silence” (LG III), ”vacant” (EC III) og ”stillness” (LG V); og ikke minst ”no self” (LG III) i betydningen intet ego, som på sanskrit kalles *anatman* og er et helt sentralt begrep i buddhismen. Ifølge Tatsuo Murata (Brooker 2001: 80–3) er det denne ideen om ikke-selvet som i hovedsak skiller buddhismen fra den forutgående hinduismen, som altså regnet alle tings uavhengige eksistens som sann. Muratas utlegning av buddhismen fokuserer på hvordan denne religionens sentrale idé går ut på at alt i verden mangler et permanent, uendret og substansielt selv (*atman*), og at dette gjelder både fysiske og mentale ting. Alle ting, fortsetter Murata, eksisterer kun i forhold til hverandre og har ingen mening uten i forhold til andre ting. Vi vil se at det er nettopp dette synet Nagarjuna utvikler i MK.

I denne sammenheng er det interessant å merke seg at Eliot, ifølge Helen Gardner og den indiske akademikeren B. P. N. Sinha, nettopp ikke godtok hinduismens idé om en udødelig sjel (*atman*), eller om at den materielle verden er en illusjon (Gardner 1978: 56-7). Flere tråder knytter Eliot til buddhismen.

Murata hevder også, interessant nok, at både Nagarjuna og Eliot ser den verden vi sanser kun som en mental konstruksjon. Ifølge Murata er Nagarjunas hovedpunkt i MK at det han kaller idé (ikke noen spesiell idé, men ideen *per se*) fungerer som en mellommann mellom den ultimate virkeligheten og tilsynekomsten av den i denne relative verden, og at det er ideens mellomposisjon mellom det ultimate virkelighetsplan og den verden av tilsynekomster som de fleste av oss lever i, som har gitt Nagarjunas verk og teori navnet *Middle Way*, middelveien.

Også Eliot uttrykker en forståelse av at vår sanseverden er en konstruksjon som kommer til gjennom ”ideens” mediering mellom det ultimate og det konvensjonelle virkelighetsplan. Eliot kaller dette rett og slett ”ideal construction” i sin doktoravhandling om F. H. Bradleys filosofi (1964: 18). Kearns beskriver for øvrig hvordan Bradleys og Nagarjunas dialektikk har ”a remarkable case of a (coincidental?) consonance of thought”, men at det er vanskelig å si om Nagarjuna faktisk har påvirket Bradley, ettersom de er så til de grader atskilt i tid og rom (1987: 80). Sikkert er det i hvert fall at disse to tenkere begge

har kommet Eliot for øre mens han studerte ved Harvard. Og ettersom han var så begeistret for Bradley – han tillot seg å bli kalt bradleyaner hele sitt liv, til forskjell fra andre skoler han ivrig hadde gått god for en kort periode av livet, som Henri Bergsons ideer – ville det ikke være rart om Nagarjunas filosofi i stor grad passet Eliot utmerket.

En annen likhet mellom Eliot og Nagarjuna er at de i voksen alder begge meldte overgang til en annen trosretning enn deres opprinnelige. I artikkelen om MK i *Encyclopedia Britannica* omtales Nagarjuna som en konvertitt fra hinduismen til buddhismen.⁹ Han antas å ha vært brahmin (prestekasten i hinduismen) og var sannsynligvis høyt utdannet innen hinduismen før han ble buddhist og filosof innen denne retningen. Eliot holdt seg innenfor kristendommen, men endret retning fra oppvekstens og familiens unitarisme til anglikanismen, Englands særegne blanding av protestantisme og katolisisme.

Det kan være verdt å merke seg at det ikke er enkelt å oppnå en bevissthetstilstand som ser virkeligheten uten den matrisen språket og kulturen danner mellom verden og vår opplevelse av den. Innenfor buddhismen er det en lang skoleringsprosess som ideelt sett leder frem til at sinnet stabiliseres i en slik frigjort tilstand. I korte øyeblikk kan man få et lite glimt, som Eliot ved bassenget i rosehagen til Burnt Norton, men opplevelsen av virkeligheten slik den *er* kan fort bli truende, og forsvinner raskt: ”Go, go, go, said the bird: human kind / Cannot bear very much reality” (BN I).

9

<<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/396712/Mulamadhyamakakarika#tab=active~checked%2Citems~checked&title=M%C5%ABlamadhyamakak%C4%81rik%C4%81%20--%20Britannica%20Online%20Encyclopedia>>, lastet ned 27.10. 2008.

2. Den paradoksale nondualismen – logikk i øst og vest

Dette kapittelet søker å legge et filosofisk-teoretisk grunnlag for den senere litterære analysen av sammenhengene mellom *Four Quartets* og *Mūlamadhyamakakārikā*. Her skal vi gå inn på nondualisme, paradokser og forskjellene mellom vestlige og østlige logiske systemer. Nondualisme og språklige paradokser henger nøye sammen. I forskjellene mellom logikktradisjonen etter Aristoteles og indisk logikk, ser vi dualisme i forhold til det nonduale systematisert. Der Aristoteles nedfestet sine logiske lover i tre punkter, trenger inderne fire punkter for å uttrykke sin logikk. Eliot kjente høyst sannsynlig begge logikkformene. Forskjellene mellom dem beskrives under. Kvantefysikk er også et nyttig verktøy for å få bedre innblikk i nondualisme og paradokser, og vi går også inn på paradoksale observasjoner gjort innen dette vitenskapelige feltet.

2.1 Nondualisme

For lettere å komme inn i Eliots buddhistisk dreide dimensjon av *Four Quartets* er nondualisme et helt sentralt konsept å gå nærmere inn på, ettersom det går en understrøm av nondualistisk forståelse kvartettene gjennom.

Nondualisme er en hovedåre i asiatiske religioner og filosofiske skoler. ”No concept is more important in Asian philosophical and religious thought than nonduality”, sier David Loy (1997: 17), filosof, forfatter og zen-mester. Han understreker slik viktigheten av nondualismen i disse områdene. Samtidig antyder han her et tankemønster innen flere asiatiske kulturer som er avgjørende for forskjellen mellom øst og vest. Dualisme, som Vesten hermed belemres med, kan svært kort summeres opp som betegnelsen for en virkelighetsanskuelse der subjekt og objekt er atskilt, som for eksempel ved at jeg ser meg selv som noe annet og atskilt fra verden rundt meg: ”Jeg eksisterer i en verden, og jeg og verden er to forskjellige ting; vi er separate eksistenser. Alle ting er atskilt fra hverandre.” Denne mentale inndelingen ble i sin tid sementert med René Descartes’ todeling av ånd (*res cogitans*) og materie (*res extensa*) i hans lære om de to substanser, for ham to fundamentalt

forskjellige prinsipper.¹⁰ Descartes skilte også mellom et jeg som tenker og den tanken jeget tenker, noe som må sies å ha blitt stående som pilarer i vestlig tankegang. Skillet mellom tanken og jeget er for øvrig er en idé med lang tradisjon i vestlig filosofi.

I et nondualistisk virkelighetssyn er det ikke noe skille mellom subjekt og objekt, og det vi persiperer som gjenstander, er ikke atskilte fra oss som sansende subjekter eller andre ting, men er uttrykk for og del av den samme helheten som vi. Mahayanabuddhismen, med Nagarjunas madhyamika eller middelvei som undergren, vil blant annet vise hvordan det dualistiske verdensbilde ikke har noen realitet, noe vi ser nærmere på i kapitlet om madhyamika.

Heller ikke nondualitet foreligger udifferensiert. Ifølge Loy er det tre former for nondualisme som er de viktigste å se nærmere på (1997: 18–33). Innen madhyamika *opphører dualistisk tenkning*. Dermed fremelskes en måte å tenke og handle på som ikke benytter seg av dualistiske konsepter overhodet. Dette er den første av de tre nondualismevariantene Loy presenterer. Ut fra denne nonduale tenkemåten springer så *verdens nonpluralitet*, som innebærer at ingen fenomener i verden, inkludert ens jeg-oppfattelse, er atskilte, slik de på overflaten ser ut til å være, men sammen skaper og er uttrykk for et felles hele. Dette springer logisk ut fra den nondualistiske tenkemåten beskrevet ovenfor. Til sist presenterer Loy *ikke-forskjellen mellom subjekt og objekt* – en naturlig forlengelse av verdens nonpluralitet. Som man skjønner ut fra denne tredje kategorioverskriften, dreier det seg om at den som ser og det som ses er det samme; det er ingen grenser mellom den persiperende og det som persiperes. Vi ser tydelig denne forståelseshorizonten i *Four Quartets* når Eliot skriver: “music heard so deeply / That it is not heard at all, but you are the music / While the music lasts” (DS V).

Det kan argumenteres for at fasettene av nondualitet i denne tredelingen følger en trinnvis, logisk progresjon, og at det slik likner en tankegang forbundet med vestlig logikk. Til det må det sies at disse formene for nondualitet inkluderer den lineære logikk, men at de ikke dermed er begrenset av den – per definisjon både rommer og transcenderer det nonduale perspektivet det vi kan karakterisere som vestlig tankegang.

Nondualisme er imidlertid ikke forbeholdt østlige kulturer. Med den snart hundre år gamle kvantefysikken ble subjekt-objekt-nondualismen en del av empirisk vitenskap. Et epokegjørende forsøk, kjent som dobbeltspalteforsøket, opprinnelig designet for å oppklare

¹⁰ Dette gjorde han i *Meditationes de prima philosophia* fra 1641.

bølge-partikkel-dualiteten i forståelsen av lys (1801), åpnet døren til en langt mer mystisk virkelighet enn de fleste kunne forestilt seg.¹¹ Vi skal ikke gå detaljert inn i dette forsøket, bare raskt skissere det, slik det er presentert i Hawking (1988: 57–66) og Greene (1999: 97–116). Som kjent danner alle typer bølger, i motsetning til partikler, et interferensmønster når de sendes gjennom en dobbeltspalte. Sender man for eksempel vann eller lys mot en vegg med to tilstrekkelig nære spalter, vil bølgene bøyes på den andre siden av veggen og danne et interferensmønster med hverandre. Da fysikerne foretok det samme eksperimentet med elektroner (1961), svært små energipakker, viste det seg at de i stedet for å oppføre seg som partikler, som man antok at de ville gjøre, oppførte seg som bølger: De dannet interferens. For å utelukke hypotesen om at partiklene kanskje dannet interferens fordi de i likhet med ørsmå tennisballer så å si spratt mot hverandre, sendte forskerne så ett og ett elektron gjennom spalten (1974). Dette skulle ut fra den eksisterende teorien fullstendig utelukke muligheten for interferens. Da enkeltelektroner sendt ett og ett mot en dobbeltspalte likevel dannet interferens, tvang det frem et paradigmeskifte innen fysikken. Eksperimentet impliserte matematisk at elementærpartikkelen rett og slett delte seg opp og deretter tok enhver mulig rute fra partikkelkanonen til mottakerfilmen. Allerede Einstein hadde vist at materie er lys med sin berømte likning $E=mc^2$ (energi er lik masse ganget med kvadratet av lyshastigheten), men med dobbeltspalteforsøket var ideen om materie som noe håndfast lagt i ruiner.

Neste trinn i forsøket var likevel enda mer oppsiktsvekkende. Da man forsøkte å observere hvilken spalte elektronet passerte gjennom, sluttet elektronene å danne interferensmønster og begynte i stedet å oppføre seg som partikler. Fysikken hadde nådd endepunktet for distinksjonen mellom subjekt og objekt: Den som ser, påvirker det som blir sett. Det kan argumenteres for at fysikken med dette ramlet ned i det samme kaninhullet som mange østlige filosofer hadde gjort for flere tusen år siden; en virkelighet hvor subjekt og objekt er ett og det samme.

Når den empiriske vitenskapen altså for lenge siden har gått inn på den samme arenaen som østlige filosofer har befunnet seg på i flere tusen år, ser vi hvordan det å betegne en vestlig virkelighetsanskuelse som utelukkende dualistisk ikke er korrekt.

¹¹ Første gang dette forsøket ble gjort var rundt 1801 av den engelske vitenskapsmann Thomas Young (1773–1829), som beviste at lys oppfører seg som bølger. I 1964 ble eksperimentet gjort med elektroner, og i 1974 ble elektroner for første gang sendt enkeltvis gjennom dobbeltspaltene. Senere har man demonstrert partikkelinterferens med nøytroner, atomer og små molekyler (Steward 2008: 144–145).

Imidlertid viser det også hvordan lange tradisjoner for tenkning, som Descartes' dualisme var uttrykk for og viderebrakte, påvirker menneskers virkelighetsanskuelse, ettersom de færreste som lever i den vestlige sfære har inkludert implikasjonene av moderne vitenskap i sitt hverdagspråk og sin forståelse.

Vi ser at madhyamika-versjonen av nondualisme, den som angår tenkning, har likheter med subjekt-objekt-nondualismen i det at det ikke er noen forskjell mellom den som tenker og tanken som tenkes. Aristoteles sier at dersom man finner en tanke som tenker seg selv, så har man funnet Gud.¹² Eller som Wittgenstein formulerte det under sine Cambridge-forelesninger om matematikkens fundament: Man kaller ikke det å stave ordet "stave" for andregradsstaving (Diamond 1989: 14).

Tanker kan med andre ord ikke forklare hva tanke er, noe som peker mot at intet system kan forklare seg selv. Den store indiske filosofen Swami Vivekananda forklarer dette slik:

As a spider makes its web out of its own substance, and becomes bound in it, and cannot go anywhere except along the lines of that web, so we have projected out of our own substance this network called the nerves, and we cannot work except through the channels of those nerves. (Vivekananda 2003b: 244.)

Også vestlige filosofer har satt ord på ideen om at den rasjonelle tanken ikke kan gå utenfor hodet: Martin Heidegger skriver at matematikken aldri kan bevise hva matematikk er (Heidegger 1972: 33). Det var denne innsikten matematikeren Kurt Gödel formaliserte i sitt ufullstendighetsteorem, et bevis som slo fast at intet logisk system kan bevise seg selv. Loy siterer også Heidegger: "We never come to thoughts. They come to us" (Loy 1997: 161), hvor Heidegger uttrykker nøyaktig det samme som madhyamikas form for nondualisme.

Hegel utdyper denne nondualistiske tenkningen. Den amerikanske forfatteren og filosofen Ken Wilber gir en sammenfatning av hvordan Hegel analyserer dualismen mellom det som tenker og det som blir tenkt:

Rather, said Hegel, we must realize that thoughts are not merely a reflection on reality, but are also a movement of that very reality itself. Thought is a performance of that which it seeks to know, and not a simple mirror of something unrelated to itself. The mapmaker, the self, the thinking and knowing subject, is actually a product and a performance of that which it seeks to know and represent. (Wilber 2000: 59.)

Tanken selv er en del av det den forsøker å forstå. Igjen understrekes altså at tenker og tanke er det samme, og det av en sentral vestlig filosof.

¹² I *Metafisikken*, bok lambda, avsnitt 9. Se for eksempel MITs (Massachusetts Institute of Technology) nettutgave på engelsk: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.12.xii.html>>. Lastet ned 23.04.09.

Innen buddhismen er *prajna* et begrep som favner dette. Begrepet beskriver den kunnskap eller visdom som opplysning bringer med seg, hvor det er en treenighet mellom den som vet, det som vites og selve vitehandlingen. Det er altså ingen distinksjon mellom disse tre delene av det å vite, og tanker oppstår nondualt og uavhengig av seg selv og hverandre – tanker føder ikke andre tanker, ifølge *prajna*-læren.

Intuisjon, i den filosofiske betydningen av ordet, er også et beslektet begrep her, på den måten at man ved intuisjon når frem til kunnskap uten å gå veien om en bevisst resonneringsprosess.

Selv om det kan være utfordrende å gripe det nondualistiske tankekompleks, er det tydelig for de som har gjort det, at Eliot har tatt denne kunnskapen opp i seg. Som i innledningen kan vi referere til de sirkulære tidsbetraktningene i begynnelsen av ”Burnt Norton”, men det finnes mange andre eksempler. Blant annet er hele den andre kvartetten, ”East Coker”, bygd opp som en sirkel. I seg selv har ikke dette så mye med nondualisme å gjøre, men innledningen og avslutningen av kvartetten peker mot en tidløs, altså ikke-lineær, virkelighetsanskuelse: ”In my beginning is my end” er åpningsverset, og tegner i seg selv opp en sirkel. I avslutningen av femte og siste del snus denne linjen til ”In my end is my beginning”. Åpnings- og avslutningsversene danner altså små sirkler i den større formsirkelen, og plasseringen gir versene stor tyngde i kvartetten.

Både innen vestlig logikk og religion, kristendommen, ligger en linearitet i bunnen. Vi fødes og dør, og etterpå kommer vi kanskje til himmelen, men reinkarnasjon, som er en følge av en sirkulær eller syklisk virkelighetsoppfatning, er ikke med i vårt vanlige bilde av virkeligheten. Også våre logiske resonnementer bærer preg av linearitet, av å skulle gå fra A til B, og at C skal bygge på A og B. Paradokser er ikke gyldige begrunnelser for en slutning, heller ikke tautologien. I østlig logikk er slike ”selvmotsetninger” innbakt i den logiske grunnstrukturen, i motsetning til i den vestlig funderte logikken. Logikken går vi nærmere inn på i en seksjon for seg nedenfor.

Den østerrikske filosofen Ludwig Wittgenstein skrev at språket var grensen for hans verden (Wittgenstein 1999: 82, paragraf 5, 6), et utsagn som separat sett springer ut fra en dualistisk virkelighetsforståelse, fordi det nonverbale ekskluderes fra den opplevde virkeligheten. Omvendt bruker den franske filosofen og teoretikeren Paul Ricoeur nåtiden som eksempel på at språket er ekskludert fra den nonverbale virkelighet. Ettersom nåtiden er et punkt uten utstrekning, vil det alltid ha passert innen du har uttalt ordet ”nå”. For Ricoeur skapes forståelse i dialektikken mellom tankens språklige bevegelse (narrativ tid), og tankens bevegelse mot stillhet: Språklig tanke kan derfor verken gripe eller peke på nået (Ricoeur

1984). Nagarjuna, som postulerer en nondualistisk virkelighet, bruker likevel språket for å kommunisere det han opplever som sant og virkelig, men kan ikke forklare fullt ut med ord hva han mener: Han peker, på mange forskjellige måter, mot den sannhet han har opplevd og validert, og ønsker på den måten å få de som studerer hans tekster til å komme til det samme sted som han har vært, slik at de får en direkte erfaring med det ultimate virkelighetsplan. Den direkte erfaring står helt sentralt også hos Francis Herbert Bradley, filosofen Eliot skrev sin doktorgradsavhandling om.

2.1.1 Eliot og nondualisme

Eliots doktoravhandling om F. H. Bradleys *Appearance and Reality* vitner om at han som filosofistudent ved Harvard var interessert i en tankegang som skilte seg fra en vestlig-dualistisk. Sammenhengen mellom nondualisme og Four Quartets gjør at det er interessant å se nærmere på denne avhandlingen.

Da Valerie Eliot, T.S. Eliots andre kone, leste hans doktoravhandling i begynnelsen av sekstiårene, bemerket hun ”how closely [Eliots] own prose style was formed on that of Bradley and how little it has changed in all these years” (Eliot 1964: 11).¹³ F. H. Bradley hadde stor innvirkning på Eliot, og derfor fokuserer jeg mye på Eliots forhold til denne filosofen med tanke på nondualitet.

Doktoravhandlingen som Eliot leverte ved Harvard-universitetet i 1916 ble godkjent, men han dro ikke over Atlanteren fra sitt nye hjemland England for å forsvare den. Dermed fikk han aldri PhD-tittelen, til tross for at Josiah Royce, omtalt av Eliot som den mest fremtredende av amerikanske filosofer på den tiden (”the *doyen* of American philosophy”), skal ha uttalt at avhandlingen var ”the work of an expert” (Eliot 1964: 10). Avhandlingen dreier seg om den engelske filosofen Bradleys verk *Appearance and Reality*, og hans ideer rundt hva kunnskap og erfaring er. Bradleys syn var grovt sett at det var ”immediate experience”, umiddelbar erfaring, som var opphavet til kunnskap – det Platon kaller det høyere intellekt, *nous*. Eliot arbeider videre med disse tankene i avhandlingen, med forestillinger om subjekt og objekt ut fra den umiddelbare erfaringen, og med hva som er den presise betydningen av begrepet ”objektivitet”. Tidlig i første kapittel advarer Eliot oss mot

¹³ Opprinnelig ble avhandlingen lagt frem for Harvard og godkjent ved Harvard våren 1916, da med tittelen ”Experience and the Objects of Knowledge in the philosophy of F. H. Bradley”. Da den ble gjenutgitt i bokform i 1964 het den *Knowledge and Experience*.

den vanlige oppfatning av at det er et subjekt som har disse umiddelbare erfaringene som ligger til grunn for all kunnskap, og anslår med det i hvilken retning hans videre diskusjon omkring objektivitet og dualistiske spørsmål går.

Eliot forfekter det syn at dualisme til syvende og sist ikke finnes, og at tid bare eksisterer og opptrer som et problem når vi tror på en objektiv verden. Ifølge ham er det meningsløst å tro på en objektiv verden ettersom persepsjon, den persiperende og det persiperte er det samme – ingen ting kommer utenfor erfaringsrommet ”persipere”. Dette er for øvrig et nærmest likelydende argument som det Hegel ble sitert på ovenfor: Tanken er del av den virkelighet den søker å forstå. I avhandlingens konklusjon skriver Eliot for eksempel at “the mental resolves into a curious and intricate mechanism, and the physical reveals itself as a mental construct. If you will find the mechanical anywhere, you will find it in the workings of mind; and to inspect living mind, you must look nowhere but in the world outside” (1964: 153–4). Det mentale og det som foregår ute i den fysiske verden, er to sider av samme sak, et tydelig utslag av nondualisme.

”Just what is the meaning of simultaneity of perceiving and perceived?” (1964: 110) innleder Eliot det avsluttende avsnitt i kapittel fire, og anslår slik åpent subjekt-objekt-nondualismen. Persepsjon er hans ord på eksistens, slik at persepsjon her peker på en nondual værensform. Videre fortsetter han denne drøftingen frem til avslutningen av kapittelet:

the real time and real space are demanded only by the way the problem has been set: a real (physical) world is assumed, then when we come to ask how we know this world, it appears that all we are sure of is certain data and forms of immediate experience, out of which the physical world is constructed – as a consequence of which the ’objectivity’ of the external world becomes otiose or meaningless. (Eliot 1964: 111.)

Via Bradleys filosofi uttrykker Eliot at det eneste vi er sikre på, er forskjellige former for umiddelbar erfaring, eller persepsjon, og at det er ut fra dette vi konstruerer den fysiske verden omkring oss. En objektiv verden utenfor oss er dermed meningsløs. På vei mot denne konklusjonen er han innom – og det er svært interessant i denne oppgavens sammenheng – tidens ikke-eksistens i en slik nondualistisk virkelighet. Tid er ifølge Eliot ingen del av persepsjonen (“[t]here is no time difficulty, because perception isn’t in time” (111)), og som han innledet avslutningen med, er persipering og det persiperte ett og det samme. Slik tegner han opp et bilde av en tidløs virkelighet i en nondualistisk ramme. Denne oppfatningen av tid som noe uvirkelig og nærmest mindreverdige ser vi igjen i *Four Quartets*. I analysedelen av denne oppgaven er det et eget underkapittel som går på Eliots behandling av tid i kvartettene.

I denne doktoravhandlingen fremlegges også en virkelighetsanskuelse som likner svært på Nagarjunas, idet Eliot beskriver hvordan ting, alle fenomener som eksisterer, relaterer seg til hverandre: ”To exist it must be a *what*, and to be a *what* is to have (internal) ideal relations to other *whats*, relations which are not in time” (110). I Nagarjunas ultimate virkelighet ser man nettopp at alle fenomener vi normalt tar for å ha selvstendig eksistens, kun eksisterer i forhold til hverandre – og at det vi oppfatter som tid i virkeligheten er *relasjonene mellom* alle ting. Tid er altså ikke noe som eksisterer for seg selv, men kun som et sett relasjoner mellom tingene, som dypest sett heller ikke har egen, atskilt eksistens.

Tomhetslæren i madhyamika, *shunyata*, er blant annet siktet inn mot å klargjøre og rense den mentale tilknytningen mennesket tenderer mot å ha til den dualistiske virkelighetsoppfattelse – en lære om hvordan tankene stilner slik at verden ses direkte. Det vil bli nærmere fokus på denne helt sentrale delen av madhyamika i neste kapittel.

2.1.2 Nondualisme i madhyamika

David Loy refererer til mahayanabuddhisme som et nondualistisk system (1997: 178). Det blir klart når man ser at madhayamikabuddhistene ikke en gang vil innlate seg på å ta stilling til noe som helst syn som opererer med en begrepsakse. Madhyamika, middelveibuddhisme, er som nevnt en undergren av mahayanabuddhismen, og Nagarjuna var stifteren av denne undergrenen. Madhyamikas versjon av nondualismen er det Loy kaller teorien om ikke-to, altså at man innen mellomstandpunktet benekter dualistisk *tenkning* overhodet og ikke vil innta noen posisjon på begrepsaksene.¹⁴ Alle faste ståsteder, filosofiske eller mentale, imøtegås innen madhyamika. Dette innebærer en klar innstilling om at språket er opphav til de fleste tanker: Gjennom språk og tanke tingliggjøres og forvrenges våre persepsjoner slik at de fremstår som en verden atskilt fra oss som subjekter.

Et uttrykk for madhyamikas nondualismevariant og språksyn ser vi i MKs kapittel 18, strofe 7:¹⁵ “What language expresses is nonexistent. / The sphere of thought is nonexistent. / Unarisen and unceased, like nirvana / Is the nature of things.” (Nagarjuna

¹⁴ Denne spesielle nondualismevarianten har ikke uventet en egen term på sanskrit: *advayavada*. Sanskrit er et eldgammelt indisk skriftspråk, som bærer preg av flere tusen års historie med gjenkjennelse og navngiving av forskjellige spirituelle prosesser. Lindtner sier at sanskrit er ”det sprog der endnu står som det uovertrufne udtryksmiddel for den videnskabelige erkendelses psykologiske subtilitet og præcision” (1982: 7).

¹⁵ Kapitlet heter “Examination of Self and Entities”.

1995: 49). Til og med det språket *uttrykker*, eksisterer ikke, for tankesfæren er ikke-eksisterende i den ultimate virkeligheten. Da er det unødvendig å påpeke at språket i seg selv ikke ses som virkelig i madhyamika. Nagarjuna brukte allikevel språket, med stor presisjon, for å peke mot virkelighetens ultimate plan. Språkssystemet, med sine polariserte begreper, kan fungere som selve innbegrepet på dualisme. Når man sier at noe ”er” vil det bare være motsatsen til at noe ”ikke er”, og dette er et plan madhyamika-buddhistene ikke innlemmer i den ultimate virkelighet. Nagarjuna kommenterer dette blant annet slik i kapittel 23, strofe 10 og 11:¹⁶

We say that the unpleasant
Is dependent upon the pleasant,
Since without depending on the pleasant there is none.
It follows that the pleasant is not tenable.

We say that the pleasant
Is dependent upon the unpleasant.
Without the unpleasant there wouldn't be any.
It follows that the unpleasant is not tenable. (Nagarjuna 1995: 64)

Sitert etter Mervyn Sprungs prosaoversettelse av utdrag fra Candrakirtis *Lucid Exposition of the Middle Way (Prasannapada)*, er disse strofene enklere å forstå: “Without relation to ‘good’ there is no ‘bad’, in dependence on which we form the idea of ‘good.’ Therefore ‘good’ is unintelligible. There is no ‘good’ unrelated to ‘bad’; yet we form our idea of ‘bad’ in dependence on it. There is therefore no ‘bad’” (Sprung 1979: 213). Denne diskusjonen rundt dualisme er gjennomgående for hele MK, og viser den negative metoden som brukes for å få frem poenget med nondualisme. Madhyamikatekstene fremhever ikke selv åpenlyst nondualisme slik andre mahayanaskrifter gjør (Loy 1997: 28). Middelveifilosofien stiller seg som nevnt utenfor landskapet av filosofiske ståsteder, og trekker heller ikke frem ideen om nondualisme i sin filosofi.

Heller ikke Eliot skriver eksplisitt hva nondualisme er i sine kvartetter. Det er allikevel klart at han har en slik forståelse i bunnen når han gjennomgående bruker paradokser og opphever fortid og fremtid.

¹⁶ Kapittel 23 har overskriften “Examination of Errors”.

2.1.3 Nondualisme og mystikk

I *Four Quartets* siterer og parafraserer Eliot flere kristne mystiske tekster, bl.a. den spanske middelaldermystikeren Johannes av Korsets *The Ascent of Mount Carmel*, Dame Julian of Norwich og *The Cloud of Unknowing*, et middelalderskrift som har ukjent opphav. Mystiske tekster og opplevelser kan i stor grad betegnes som nonduale, og deler likheter med buddhistiske tekster og uttrykksform. Slik er Eliots gjennomgående henvisninger til kristne mystikere i *Four Quartets* interessant i forhold til denne oppgaven. Blant annet uttrykker begge tradisjoner seg gjennom paradokser, slik vi for eksempel ser Nagarjuna gjøre i MK, Johannes av Korset i *The Ascent of Mount Carmel* (som Eliot parafraserer i avslutningen av EC III), og altså Eliot selv mange steder i *Four Quartets*. Det at Eliot åpent inkluderer kristne mystikere og indisk tenkning, som når han direkte henviser til Krishna i DS III, viser at han ser likheter disse tradisjoner imellom, og at de passer inn i den sammenheng han skaper med *Four Quartets*.

I *Store norske leksikon* innledes artikkelen om mystikk slik: ”[Mystikk forstås som] umiddelbar, direkte opplevelse av tilværelsens dypeste virkelighet, av naturens enhet og harmoni, eller av kontakt med en guddom” (snl.no a). I denne artikkelen beskrives også fellestrekkene ved forskjellige typer mystikk, som for eksempel naturmystikk og religiøs mystikk: ”de kan ikke beskrives fullt ut i ord; de gir en dypere, helhetlig erkjennelse; de kan forberedes, men ikke fremtvinges; de er forbigående; de integrerer mystikeren med den høyere virkelighet han eller hun opplever” (min utheving). Her kommer språket igjen inn som en utilstrekkelig størrelse når det gjelder å kommunisere mystiske eller nonduale opplevelser. I etymologien til ordet mystikk ser vi også en sammenheng med det uutsigelige: Ordet stammer fra det greske *mystikos*, som betyr hemmelig, og som igjen kommer fra *myein* – lukke; være taus. Mystiske opplevelser betegnes gjennomgående som umulige å beskrive med prosaisk språk. Forsøk på beskrivelser av disse opplevelsene ender gjerne opp som paradoksale utsagn, noe vi for eksempel også ser hos kristne mystikere som Johannes av Korset.

David Loy er også inne på at nondualisme og mystikk henger sammen: ”Many modern theists [...] have argued that the nondual experience of undifferentiated union is distinct from and inferior to the dualistic awareness of a loving God. Others, such as Aldous Huxley, Evelyn Underhill, Ninian Smart, John Hick, and Frits Staal, believe that *mystical experiences are basically the same, and in their complete and highest form nondual*” (Loy 1997: 295, min utheving). Via tenkere som ikke nødvendigvis er bundet opp til noen

religion, som ikke er *theists*, hevdes her det syn at mystiske erfaringer innen forskjellige religiøse retninger, eller uavhengig av religiøs tilknytning, i sitt vesen er samme type opplevelser. Aldous Huxley kaller dette for ”The Perennial Philosophy”, en tidløs viten som går på tvers av alle kulturer og tankesystemer.

Mystikk og mystiske grener innen religioner opphever i seg selv distinksjonen øst-vest. Tidlige, greske filosofer som Pythagoras, Heraklit, Parmenides og Plotin er eksempler på nondualistiske tenkere, og mange mystiske tekster er nondualistiske i sitt fundament. Dette gjelder uavhengig av om tekstene har opphav i østlig eller vestlig kulturkrets. Når det kommer til mer moderne filosofer, trekker Loy frem Spinoza, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson og Whitehead (1997: 1) som eksempler på vestlige tenkere som implisitt eller eksplisitt innbefatter nondualitet. Han trekker også frem Nietzsche og Heidegger som filosofer med nondualistiske tendenser.

Mystikk dreier seg ofte om en direkte opplevelse av den ultimate virkelighet, en erfaring som ikke lar seg forklare på noe annet vis enn at individet som opplevde det var i kontakt med noe større enn ham eller henne selv. Dette er trolig grunnen til at det innenfor alle store, etablerte religiøse systemer finnes grupper av spesielt innvidde (esoteriske) gnostikere, altså de som har *gnosis*, direkte viten. I motsetning til den eksoteriske dimensjonen, som oftest handler om å tro på én definert sannhet uansett hvordan virkeligheten faktisk er, har gnostikerne det til felles at de søker sannhet om virkeligheten uansett hvordan den måtte være. Ofte brukes ordet spiritualitet om denne type orientering, men begrepet har fått en annen konnotasjon på grunn av New Age-liknende bevegelser. Eliot valgte for øvrig to sitater av Heraklit som epigraf til ”Burnt Norton”. Det ene sitatet lyder “the way upward and the way downward are the same”, et klart paradoksalt utsagn. I senere, samlede utgaver står de to Heraklit-fragmentene som epigraf for hele kvartettverket.

En generell forskjell på de store østlige og vestlige religionene er at både taoismen, buddhismen og hinduismen også på overflaten er mer spirituell enn de profetiske vestlige religioner. Hinduene definerer i praksis sine hellige skrifter som ”alle hellige skrifter skrevet av alle vise mennesker til alle tider”. Einsteins skrifter leses i dag flittig av både hinduer og buddhister. Spirituelle ledere som for eksempel Dalai Lama setter i de fleste tilfeller vitenskap over tro, og han er kjent for å skru fra hverandre og sette sammen alle tekniske oppfinnelser han kommer over. Da Carl Sagan spurte Tibets åndelige leder hva han ville gjøre dersom reinkarnasjon ble vitenskapelig falsifisert, svarte nobelprisvinneren: ”If science found a serious error in Tibetan Buddhism, of course we would change Tibetan Buddhism” (Obst 1996).

Likevel er det også innen buddhismen en hemmelig, esoterisk tradisjon, nemlig tantra. Dalai Lama sier at dette er den vanskeligste retningen innen buddhisme. Innen jødedom kan deler av kabbalah kalles spirituell, og sufiene er på samme måte representanter for gnostikere innen Islam. I det gamle Egypt var presteskapet hemmeligholdt og atskilt, og i antikkens Hellas var den elyseiske mysterieskolen en erfaringsbasert initiering i det som ble ansett som den ultimate virkeligheten:

Sokrates: Men, sønn av Alexidemos, det er ikke dette, men derimot det andre som er bedre – det er jeg overbevist om. Og jeg tror heller ikke du ville mene det om du ikke, som du fortalte i går, må reise for mysteriefestene, men ventet og lot deg innvie i mysteriene.

Menon: Men jeg venter gjerne, Sokrates, hvis du forteller meg mange slike ting.
(Platon, *Menon*, 76e–77a – UiO 2008: 27.)

Sokrates ser ut til å mene at en eller annen form for erfaring innenfor det han kaller mysteriefestene vil kunne endre Menons forståelse, noe som sammenfaller med de fleste esoteriske tradisjoner ved at de benytter seg av ulike teknikker som meditasjon, bevisste bevegelser, sang, drømmeøvelser, sansedeprivasjon, selvpåført lidelse, faste, eller som i grener av buddhismen: lange metafysiske diskusjoner.

Når man leser gnostiske skrifter, er det slående hvor like de i bunn og grunn er. Det kan være vanskelig å skille innholdet hos kristne gnostikere som Teresa av Avila og Johannes av Korset fra en sufi som Idries Shah. Mystikere ser fundamentalt ut til å snakke om samme type opplevelser på tvers av tid og kultur, men har gjerne forskjellige navn på det de møter: Gud, Allah, *Void*, *Being* og *True Nature* er alle navn som er brukt på beskrivelser av en umiddelbar opplevelse av virkeligheten i sin dypeste form.

Eliot samler kristne mystikere og hellige, indiske skrifter som *Bhagavadgita* under samme overskrift i *Four Quartets*. Når han også skriver ut fra det som mange steder likner en buddhistisk virkelighetsforståelse, vitner det om at Eliot ser likhetene disse tradisjonene imellom, og anser seg selv som en formidler av dette stoffet. Med sin egen, lyriske signatur former han dette om til et nytt uttrykk i den vestlige litteraturen, og er med på å oppdatere et vestlig virkelighetsbilde med kunnskap fra gammel, østlig kultur, samtidig som han bringer inn kristne mystikere og en filosof som Bradley.

2.2 Paradokser

Av nondualisme følger språklige paradokser. *Four Quartets* vitner altså om en underliggende nondualitet, og på bakgrunn av kvartettens gjennomgående paradoksbruk, går vi her nærmere inn på paradoksfiguren.

Et paradoks som ofte forekommer i madhyamika er ”A er ikke A, derfor er det A”. Dette trenger en forklaring: Når man beveger seg i et landskap uten begrep og motbegrep, men allikevel må benytte seg av språk for å formidle noe om virkelighetens dybder til dem som ikke befinner seg på det ultimate virkelighetsplan, brukes gjerne begreper som ”renhet” og ”gode dyder” for å beskrive dette landskapet, ord som altså har sine motbegreper og slik befinner seg innenfor et dualistisk univers. Men ettersom formidleren selv har en videre forståelse enn dette, blir det nevnte paradokset måten å forklare deres ståsted på.

Setningen ”renhet er ikke renhet, derfor er det renhet” gir umiddelbart ingen mening. Sett nå at din forståelse av det å oppnå renhet innebærer at du ikke kontemplerer hva renhet er eller ikke er, men snarere er fri fra disse begrepspolariseringer og erfarer renhet direkte, først da har du i buddhistisk tradisjon forstått hva renhet er. Slik sett vil paradokset, med nummermerkinger til vår hjelp, se slik ut: ”Renhet₁ er ikke renhet₂, derfor er det renhet₁”. På bakgrunn av en slik forståelse gir paradokset mening, dog på et annet nivå enn det lineære språkets. Som en sammenlikning blir det å uttrykke utenomspråklige innsikter gjennom språk som å forsøke å se tredimensjonale figurer i et konvensjonelt maleri.

Likelydende ord uttrykker forskjellige nivåer ved virkeligheten, slik madhyamikabuddhistene refererer til det med betegnelsen ”de to sannheter”, som i denne oppgaven altså kalles de to virkelighetsnivåer. På samme måte ser vi at nondualisme ikke er det motsatte av dualisme, men opphever dualismen uten å stå i motsetning til den, ved å inkludere og overskride den – og altså befinner seg det avgjørende virkelighetsnivå over.

Four Quartets er gjennomsyret av paradokser. I Tormod Eides retoriske leksikon defineres paradokset som ”utsagn som logisk sett er selvmotsigende, men som likevel viser seg å inneholde en dypere sannhet” (Eide 1996: 99). R.M. Sainsbury kaller paradoksene “an apparently unacceptable conclusion derived by apparently acceptable reasoning from apparently acceptable premises” (1988: 1). Med avsnittene om nondualisme friskt i minne, vil paradoksene i kvartettene kanskje ikke fremtre like uforståelige eller villet mystiske som de kan oppleves ved første gjennomlesning. Gjennom de stadige paradoksene i *Four Quartets* uttrykker Eliot et virkelighetssyn som er tilnærmet nondualistisk, noe som skyldes påvirkning både fra kristen mystikk og østlig filosofi. Dette innebærer ikke nødvendigvis at Eliot hadde et nondualistisk virkelighetssyn, men hans forståelse av disse spørsmålene var klar nok til å kunne innlemmes i hans egen lyriske virksomhet. Nondualismen og paradokser opererer i et landskap på randen av hva vår fornuft kan gripe, og forutsetter en leser som er villig til oppmerksom og konsentrert lesning. Slik passer de godt i *Four Quartets*' relativt krevende lyriske formspråk.

Paradokset er altså et språklig uttrykk som på sett og vis er større enn språket, og som, om man vil forstå hva det sikter til, strekker seg utenfor dets grenser.

At paradokset kan inneholde dypere sannheter, ser vi utallige eksempler på også i den vestlige empiriske vitenskapen. Det at tallet null ligger på tallinjen, er et paradoks som, da det ble godtatt, fikk vidtrekkende konsekvenser for matematikken. Den etter hvert ikke fullt så moderne kvantefysikken opererer med paradokser som at universet kom ut av ingenting, og at den som utfører et vitenskapelig forsøk, er en deltaker og ikke bare en objektiv observatør, som nevnt ovenfor. Dette siste er et paradoks Eliot kan sies å ha integrert i *Four Quartets* når han sier ”the roses/ Had the look of flowers that are looked at” (BN I). Et annet eksempel på paradoksaltitet hentet fra naturvitenskapens område, med et stort anvendelsesfelt, er den tyske matematikeren Kurt Gödels bevis på at matematikken kan inneholde utsagn som sier de er usanne, men som allikevel er sanne.¹⁷ Matematikken kan altså bevise sin egen usannhet, noe som impliserer at ikke noe system kan bevise seg selv. I likhet med Einsteins matematiske formalisering av den tidløse innsikten om at tiden er relativ,¹⁸ er også Gödels bevis noe vi finner igjen i den antikke verden: Gödels bevis er egentlig bare en matematisk formalisering av Epimenides’ paradoks om at ”alle kretere er løgnere”, noe som gir den gamle kreterens paradoks ny sprengkraft. Paradokset innebærer at om en løgnaktig kreter uttaler at han lyver, snakker han sant, og har dermed motbevist den ”sanne” setningen. Sainsbury plasserer for øvrig løgnerparadokset i klassen for mest hodesprengende uløselige paradokser (1988). Ingen fullgode løsninger er noensinne presentert av dette problemet.

I biografisk sammenheng er det interessant å merke seg at et av de grunnleggende paradoksene i moderne tid ble fremsatt av Bertrand Russell i 1903, kjent som klasseparadokset: Det finnes ikke noe matematisk sett som rommer alle sett. Denne påvisningen av at matematikken aldri kunne bli et fullkomment system, var en forløper for Gödels bevis. Russell var gjestelærer ved Harvard da Eliot gikk der, og ble senere en personlig venn som hjalp Eliot økonomisk.

Uansett hva slags påvirkning Russell måtte ha hatt, har Eliot åpenbart fått øye på sprengkraften som de verbale paradoksene rommer. Ved å bruke dem bevisst søkte han å nå

¹⁷ ”Monatshefte für Mathematik und Physik” 1938, s 173–98. Gödel lagde et eget symbolspråk. I dette språket skrev han ”jeg er ikke bevisbar”, noe som viste seg å være bevisbart allikevel.

¹⁸ Tidløs fordi Einstein trolig ikke var den første som opplevde tidens relativitet, men den første som teoretiserte det innen et empirisk vitenskapssystem.

frem til det usigelige som gnostikerne ("de som vet"), de esoteriske ("de innvidde") eller det mystiske innenfor alle tradisjonelle visdomssystemer har og har hatt som kjerne. Også den sokratiske metode består i stor grad i å vise folk at det de tror er et konsept viser seg å være en mystisk virkelighet som ikke kan begripes eller representeres i språk – en metode Nagarjuna deler med Sokrates. Platon beskriver denne illusoriske konseptvirkeligheten i huleliknelsen (Platon 2001b: 514–515). Man kan argumentere for at det å se virkeligheten utenfor grotten tilsvarer det som i buddhismen kalles *shunyata*, en tilstand hvor man ikke lenger ser verden gjennom det konseptuelle filteret, tilsvarende skyggebildene i Platons hule. For å erfare *shunyata* bruker zen-buddhistene blant annet de etter hvert allment kjente zen-koanene, hvor den begrensede og begrensende bevissthet blir konfrontert med et paradoks som den lineære tanken ikke kan løse, og derfor må transcendere.

I Vesten kan vi se til den antikke filosofen Parmenides (femhundretallet fvt.), som var blant Platons store forbilder. En av Parmenides' elever, Zenon, fremsatte ifølge Platon (i *Parmenides* 128c–d) en rekke paradokser for å underbygge sin lærers doktrine om universets enhet, at alt er én.¹⁹ I *Parmenides* sier Sokrates at Zenon og Parmenides argumenterte for det samme poenget, nemlig at alt er én og at blant annet bevegelse derfor kun er et sansebedrag, en illusjon (128a). En annen hensikt med paradoksene var muligens, i likhet med zen-koanene, rett og slett å stille tanken overfor et uløselig problem. Mystikeren Oscar Ichazo argumenterer utelukkende for dette synet i sin beskrivelse av Zenons kanskje mest kjente paradoks, det om Akilles og skilpadden:

Zeno's paradox was presented as a koan. If Achilles and a tortoise race, and the tortoise is a little bit ahead, Achilles will never catch him; for there is always half the distance between one and the other that must be covered, and then half of the remaining distance, and so on, ad infinitum. So Achilles never catches the tortoise. Zeno was proposing to jump to the eternal by going beyond his paradox. Heraclitus misinterpreted Zeno and Parmenides. He stated that there is no Beyond; it doesn't exist. There is nothing but polarity; night and day, pain and happiness, hate and love, and so on. From Heraclitus came the sophists. (Ichazo 1975: 21–2.)

Grekerne manglet det babylonske tallet null, og trodde derfor ikke avstanden mellom Akilles og skilpadden kunne bli null. Paradokset kunne i sin samtid altså ikke løses innen tankesystemet som hadde fremsatt det, noe som ifølge Gödel alltid er umulig. Som i tilfellet med Epimenides' paradoks er ikke løsningen på Akilles og skilpaddeproblemet enkel. Implikasjonen av paradokset er at dersom tid og rom er uendelig oppdelbart, så er bevegelse

¹⁹ Seks av de i alt åtte Zenon-paradoksene vi i dag kjenner, er bevart i Aristoteles' *Fysikken*.

umulig. Isaac Newton var blant dem som nettopp argumenterte for at rommet kan deles i all evighet, noe han tolket som grunnlaget for skapelsen av en rekke ulike fysiske verdener:

and since space is divisible in infinitum, and matter is not necessarily in all places, it may be also allowed that God is able to create particles of matter of several sizes and figures, and in several proportions to space, and perhaps of different densities and forces, and thereby to vary the laws of nature, and make worlds of several sorts in several parts of the universe. At least, I see nothing of contradiction in all this. (Newton 2004: 139)

Først i moderne tid har vi fått verktøyet for å løse denne motsetningen: Kvantemekanikken avviser at rom og tid er uendelig delbart, og regnes derfor som én løsning på Zenons paradoks. Zenons såkalte pilparadoks fikk derimot ny aktualitet gjennom moderne fysikk; fenomenet hvor observasjon kolliderer bølgefunksjonen, altså resultatet av dobbeltspalteforsøket der elektronene endrer atferd når de observeres, og slutter å danne interferensmønster som beskrevet ovenfor, kalles i dag ”The quantum Zeno effect” (Itano et al 1990).

En av motivasjonene for å skrive denne oppgaven er å vise at Eliot benytter paradokset nettopp fordi det bærer i seg stor kraft, både til empiriske, filosofiske og spirituelle fremskritt. Den tiden Eliot levde i, hvor man begynte å reflektere over tid, med Einstein og kvantefysikerne i spissen, må også nødvendigvis få noe av æren (eller skylden) for dette. Som vi skal se, var nok den østlige innflytelsen enda viktigere for Eliot, spesielt den buddhistiske, og særlig Nagarjunas paradoksale dekonstruksjon av tankens språklighet – paradoksal fordi han bruker tanken til å dekonstruere den selv.

”Free from conceptual construction,”²⁰ skriver Nagarjuna der han tilegner sitt verk til Buddha, en mildt sagt paradoksal uttalelse om en tekst. Det er dette som er så vanskelig å gripe for språket og den vestlige tanke. Og det er her paradokset kan komme inn som en bro mellom språklig dualitet og bakenforliggende enhet eller nondualitet. Paradokset peker nemlig på at språket ikke kan beskrive virkeligheten i sin realitet, eller i sin *Ding an sich*-form, for å uttrykke det med Kants inndeling mellom ”tingen for meg” (*Ding für mich*) og ”tingen i seg selv”, der det altså bare er ”tingen for meg”, vår tolkning av omverdenen, vi kan vite noe om. I Eliots fire kvartetter fungerer paradoksene som en stadig påminner om en nesten uforståelig virkelighet, som man kan forsøke å gripe gjennom språklige motsetninger.

²⁰ På sanskrit er dette uttrykt med ett ord: *kalpandpodha*.

2.3 Logikk i øst og vest

Gjennom sine studier av sanskrit fikk Eliot som sagt innblikk i østlig, spesielt indisk tankegang. Omtrent en tredel av Eliots *graduate*-program ved Harvard var viet indisk filosofi og filologi (Perl og Tuck 1985: 116). I den indiske tankesfæren møtte han også en annen måte å tenke på, altså en annen logikk. Om sanskrit sier Eliot at “[it] is not only a very highly developed language but a way of thought, the difficulties of which only become too formidable to a European student the more diligently he applies himself to it” (sitert i Perl og Tuck 1985: 128–9). Hva er så denne ”way of thought”, og hvordan er den organisert?

Aristoteles og vestlig logikk

For å se forskjellene mellom østlig og vestlig logikk, er det først nødvendig å se nærmere på den vestlige tankemodellen. Aristoteles oppdaget at det fantes ubrytelige lover for tenkning for alle mennesker i den verden han kjente, og formulerte innsikten i det som senere er blitt kalt hans tre logiske lover. Matematisk formalisert ser lovene slik ut: 1: $A=A$, 2: $A \neq B$, 3: $A \neq A+B$. Sofistene var blant dem som tidligere hadde utnyttet fraværet av en slik ordnet logikk med spissede argumenter, som ofte bare var intrikate språkspill de færreste klarte å gjennomskue. Aristoteles’ systematisering av et finitt antall gyldige tenkemåter ga sofistene et kraftig skudd for baugen – et tidlig eksempel på hvor viktig det er å ha klare kjøreregler for tenkning. Aristoteles’ lover fungerte lenge godt i den rasjonelle og autoritetstro vitenskapen, men ble etter hvert erstattet av dialektikken og andre mer komplekse logiske systemer som er nødvendige for å beskrive fenomener som for eksempel evolusjon, eller for den saks skyld kvantemekanikk.

Det kan argumenteres for at Hegel kritiserte og videreførte Aristoteles’ logiske lover i sin dialektikk. De tre dialektiske lovene åpnet for mer dynamiske teorier, som for eksempel Karl Marx’ og Charles Darwins hypoteser. Dette potensialet for utvidelse som Hegels dialektiske prinsipper åpnet for, belyser svakheten i Aristoteles’ lover, som var fraværet av tid.

Det vi i dagligspråket tenker på som Hegels dialektikk, er at dynamikken mellom motpolene tese og antitese over tid heves til et nytt trinn: syntese. Dette tidsintegrerende perspektivet var helt fraværende i Aristoteles’ andre lov, som sier at A ikke er lik B (og aldri vil kunne bli det). Hegel reformulerer med dialektikken denne loven og sier at det kan se ut som om A ikke er B, gress ikke er ku, men at gresset over tid faktisk blir ku. Hegel utvider tilsvarende Aristoteles’ to andre logiske lover ved å innføre tidsdimensjonen. Aristoteles’

første lov (loven om identitet) sier at A er A, for eksempel at vann er vann. Men over tid er ikke vann nødvendigvis bare vann, ifølge Hegel, for is kan bli til vann som igjen kan bli til gass – om vi skal følge vårt eksempel med vann. Hegel motsier her ikke Aristoteles, derimot utvider og nyanserer han loven. En moderne leser kan bemerke at is, vann og vanndamp bare er ulike aggregattilstander av H₂O, og at Hegels innføring av tid i logikken dermed ikke var noen særlig utdyping av Aristoteles' logikk. Nyansen mellom de to logiske systemene blir tydeligere dersom vi for eksempel bytter ut ordet "vann" med ordet "liv"; ideen om evolusjon forutsetter at liv endrer form over tid.

Det er grunn til å anta at Eliot kjente Hegels logikk og ble influert av den. Vi vet for eksempel at Eliot leste *Philosophy of History* og streket under mange passasjer i verket (Gordon 1998: 384). Hegel bruker termen "Erhebung" om evolusjonsprosessen hvor mennesket gradvis øker sitt bevissthetsnivå inntil det blir gudeliknende, eller omvendt, at Gud erkjenner seg selv som menneske. Eliot låner Hegels begrep i for å beskrive en åndelig oppvåkning som ikke krever noen bevegelse: "Erhebung without motion" (BN II).²¹

Hegel kaller en av de av tre dialektiske operasjonene for "aufhebung": Gjennom den dialektiske dynamikken oppheves til slutt motsetningsforholdet mellom de to motpolene. "Aufhebung" er altså syntesen mellom tese og antitese. Dersom vi antar at Eliot kjente dialektikken (noe han med sin filosofiske utdannelse antakelig gjorde hvis han leste *Philosophy of History*), kan det se ut til at han med "without motion" antyder en opphevelse av selve den dialektiske bevegelse mellom to motpoler, altså et nondualt perspektiv hvor det aldri var noen dikotomi mellom tese og antitese. Ettersom Eliot leste Hegels analyse av historie, er det interessant at denne nonduale versjonen av dialektikken harmonerer med Eliots tidssyn i *Four Quartets*:

[...]the end precedes the beginning,
And the end and the beginning were always there
Before the beginning and after the end. (BN V)

For også å se på Aristoteles' tredje lov (loven om den ekskluderte midte), $A \neq A+B$, er den for eksempel gyldig så lenge vi opererer med et endelig tallsett. Likningen $x + 1 = x$ er ifølge Aristoteles' lov usann så lenge x er endelig. Dersom x derimot er uendelig, kollapser

²¹ Hegel så menneskets historie som historien om Guds oppvåkning, og i denne prosessen er det et åpent spørsmål hvorvidt det er mennesket som erkjenner Gud, eller Gud som erkjenner mennesket: "The existence of God does not, on this view, require proof in the traditional sense, since God is the logical structure of the world itself. Hence Hegel regards the proofs as recording man's elevation (Erhebung) to God, an expression that ambiguously suggests both man's becoming aware of God and his becoming God(like)" (Inwood 1992: 115).

loven – uendelig + 1 er fortsatt bare uendelig. Loven kollapser også dersom B i formelen er null, et tall grekerne som nevnt ikke opererte med.

Selv om Aristoteles' tre lover i dag benyttes lite i vitenskap, er de likevel grunnlaget for det vi i dagligtale mener med logisk tenkning. Vestlige mennesker resonnerer derfor ofte fundamentalt annerledes enn man gjør i østlige kulturer: India har for eksempel lenge hatt en ekstra dimensjon innbakt i sin firedelte logikk.

Østens firepunktete logikk

Eliots sanskritstudier, blant annet av skriftene til yogien Patanjali, ("the mazes of Patanjali's metaphysics" som Eliot selv omtalte det (1934:40)) åpnet både for et annet virkelighetssyn og en annen logikk enn den vestlige, som Eliot kjente godt. Innen indisk logikk er det *fire* logiske lover, et tetralemma, som impliserer en mer sirkulær logikk enn den lineære som vi er vant med. De fire trinnene i tetralemmaet lyder slik: 1: det er, 2: det er ikke, 3: det er og er ikke, og 4: det verken er eller er ikke. Cleo McNelly Kearns har en litt annen versjon av tetralemmaet: "Neither being, nor non being, neither non non being, nor non non non being" (1987: 82).

For det vestlige sinn virker denne firepunktete logikken fremmed, og som vi ser inneholder selv de logiske lovene det som for oss er paradokser og motsetninger. Omsatt til språk blir disse lovene som er fundert i en nonkonseptuell, nondualistisk virkelighetsforståelse fulle av nektelser. I den første strofen i MKs første kapittel, "Examination of Conditions", viser Nagarjuna denne fireleddete logikken: "Neither from itself nor from another,/ Nor from both,/ Nor without a cause,/ Does anything whatever, anywhere arise" (Nagarjuna 1995: 3). Hvis vi setter inn x for enhver ting eller ethvert fenomen, vil de følgende logiske premisser gjendrikes av Nagarjuna: Ting oppstår fra seg selv (x), ting oppstår ut fra noe annet (ikke x), de oppstår fra begge deler (både x og ikke x), uten noen årsak (verken x eller ikke x).

Denne mer sirkulære, eller sykliske, logikken åpner for at det som for oss ser ut som paradokser eller språklige selvmotsetninger, blir gyldige utsagn. Her kan vi se enda en sammenheng mellom Eliots *Four Quartets* og Nagarjunas logikk, ved å se Eliots paradoksbruk som et uttrykk for en underliggende logikk som er annerledes enn den vi er vant med. At Eliot så gjennomgående bruker denne uttrykksformen, viser at han virkelig har tatt opp i seg den indiske logikk og kan balansere de to tradisjoner.

Når vi ser hvordan forskjellige kulturer har forskjellige gyldige logiske lover, kan vi si at logikk er bestemt av kultur og ontologi, og altså ikke er universelt gyldige prinsipper.

Kvantemekanikkens paradokser fordufter dersom vi anvender indisk og ikke vestlig logikk. Med den indiske modellen vil tanken unektelig få mer rom å bevege seg i. Nagarjunas bidrag gjennom MK var i hovedsak at verden slik den fremstår for de aller fleste av oss, ikke er den ultimate virkelighet, men kun et nyttig plan vi beveger oss på i det daglige. Og ettersom det nettopp er tanken, eller selve kategorien idé, som Nagarjuna mener forbinder de to virkelighetsplan han argumenterer for, er en dynamisk logikk en forutsetning.

Logikk og nondualisme

Et annet element innenfor den indiske (østlige) logikken er åpningen for den ikke-dualistiske tanke. For Platon var menneskesjelen fengslet i en menneskekropp – ånd og materie ser her altså ut til å være motsetninger. Det nonduale perspektivet er imidlertid at ånd og materie er én og samme ting. Selv om dette var en tanke allerede tenkt av Parmenides, er det mulig Platon unngår dette perspektivet fordi hele tankebygningen raskt kollapser inn i en endeløs kjede av paradokser og motsigelser dersom det ikke-duale perspektivet inkluderes. Det er antakelig med god grunn at Buddha og andre esoteriske lærere med et nondualistisk perspektiv bare har kunnet si hva det de peker på *ikke* er.

Jacques Derrida poengterer at språket kun gir mening ved at det er spent ut mellom motsetningspar, sort og hvitt, tilfeldig og ordnet, og så videre. Dersom man i språket sier at alt er ordnet, har man derfor egentlig ikke sagt noe som helst, ettersom bruken av ordet ”ordnet” impliserer at det finnes noe annet, som for eksempel det tilfeldige. Det nonduale perspektivet er altså noe de fleste systematiske tenkere enten ikke har kunnet si noe om, ikke har trodd på, eller ikke har villet si noe om. Den underliggende ikke-dualiteten er likevel helt sentral i en rekke dyptgripende tankesystemer som for eksempel buddhismen, og hos esoteriske tenkere generelt. Buddha peker for eksempel kun på virkeligheten ved å si hva den ikke er. Lao Tzu åpner *Tao Teh Ching* med å si at det tao som kan snakkes om, ikke er det virkelige Tao: ”Tao can be talked about, but not the Eternal Tao” (Tzu 1989: 3). Ordene er altså pekere mot en virkelighet som er bortenfor det som er mulig å uttrykke verbalt. Innenfor den gnostiske kristendommen finner vi for eksempel at det anonyme middelalderskriftet *The Cloud of Unknowing* handler om at vi aldri kan uttrykke hva Gud er. Selv Ludwig Wittgenstein avslutter sin *Tractatus Logico-Philosophicus* med ordene ”om det man ikke kan tale, må man tie” (1999: 105).

Selv om det i mange logiske byggverk ikke har virket fruktbart å forsøke å integrere ikke-dualistiske perspektiver, som for eksempel kvantemekanikkens og buddhismens oppheving av grensen mellom subjekt og objekt, betyr ikke det at det er umulig å si noe om

dette feltet – men kanskje blir dette først og fremst poesiens oppgave. Man kan argumentere for at dette er en av hoveddrivkreftene for hvorfor Eliot gradvis beveger seg bort fra filosofien og inn i poesiens og litteraturens videre forståelseshorisont. Det filosofisk-prosaiske språk virker rett og slett utilstrekkelig for de innsikter han forsøker å formidle. I doktoravhandlingen argumenterer han for at det dualistiske perspektivet og dets kunstige skille mellom et subjekt og en objektiv virkelighet er et av hovedproblemene i vestlig filosofi. Det er altså ikke så rart at mange av de største vestlige tenkere for ham så ut som ”skolegutter” sammenliknet med de indiske filosofene (Eliot 1934: 40). Med sin nonduale virkelighetsmodell og logikk kunne de bedre besvare grunnleggende spørsmål om virkeligheten som de fleste vestlige tenkere ikke engang hadde kunnet formulere, som for eksempel ”hva er jeg hvis jeg ikke tenker?”. Eliot ser ikke ut til å være redd for denne type tanke. ”I said to my soul, be still, and wait without hope” (EC III) sier han blant annet, og uttrykker en familiaritet med stillhet og tankens ikke-bevegelse.

Gjennom å ha sett på disse forskjellige typer logikk, blir det klarere at det faktisk er en orden under Eliots tilsynelatende mystiske og vanskelige uttrykksmåter i *Four Quartets*. Han har innlemmet det indiske tetralemma i sin tenkemåte, og lar det komme til uttrykk i kvartettene.

3. Madhyamika – skolen etter Nagarjuna

I analysedelen av denne oppgaven, som utgjør neste kapittel, blir *Four Quartets* belyst av mange begreper innen mahayana- og madhyamikabuddhisme, som Eliot er influert av. I dette kapittelet presenteres bakgrunnskunnskap som er nødvendig for å lese den avsluttende analysen av Eliots og Nagarjunas tekster. Det er flere sentrale elementer innen madhyamika og MK som ser ut til å ha inspirert Eliots kvartetter, særlig *shunyata* og det ultimate virkelighetsplans tidløshet.

3.1 Mahayana- og madhyamikabuddhisme

Buddhismen utviklet seg i det nordlige India i forbindelse med den første Buddha, Siddharta Gautama, som levde en gang i det sjette til fjerde århundre fvt. Datiden definerte ordet ”buddha” som et menneske som hadde våknet fra uvitenhetens søvn og oppnådd frihet fra den lidelsen som uvitenhet gir, deriblant reinkarnasjon. Gjennom sin frigjøring fra lidelse og uvitenhet var Buddha i stand til å rettlede andre mennesker mot målet om å slippe fri fra samsara, runddansens av liv og død og gjenfødelse på bakgrunn av karma, som nevnt i innledningen. Lidelsen som ligger i bunnen for gjenfødselens ufrihet, kommer ifølge Buddha og buddhistene blant annet fra at vi ser oss selv som atskilte individer, noe som gir grobunn for begjær – og det vi begjærer er igjen av flyktig natur. Mye av Buddhas nytenkning ligger i at han ikke så ting som å ha egen, iboende eksistens slik det var vanlig å se det i hinduismens India på hans tid. Ifølge Buddha har ikke noe av det vi ser permanens, ingenting er evig eller har egen, iboende essens – heller ikke vi mennesker. Vi eksisterer kun i relasjon til andre, som alle tenkelige ting og begreper også gjør. Ting og begrepers relativitet, eller relasjonalt, er helt sentralt i Nagarjunas tomhetslære, noe som utdypes nedenunder.

3.1.1 Madhyamika

Innen buddhisme har det utviklet seg tre hovedretninger: hinayana (den lille vei), mahayana (den store vei) og vajrayana (diamantveien).²² Nagarjuna var opphavsmann til madhyamika-

²² På engelsk oversettes hinayana etc. til ”the small *vehicle*”, og jeg har valgt å oversette *vehicle* til vei for å bevare meningsinnholdet.

retningen innen mahayana, altså den som kalles middelveien eller mellomstandpunktet. Sentralt i madhyamika står læren om tomhet, *shunyata*, som kort fortalt handler om at ingen ting, verken begreper, menneskets følelse av et selv eller konkrete ting har en egen, iboende essens, altså uavhengig eksistens. Madhyamikerne (de som følger madhyamika-læren) benekter ikke at ting som bord og stoler eksisterer, men at de skal ha uavhengig, iboende eksistens *i seg selv*. De mener også at dette er noe som er sant ved tingen, og ikke bare en måte å se tingen på (Williams 1994: 72). Heller ikke vi mennesker kan ifølge middelveien ha iboende eksistens, et selvstendig eksistensutspring, for vi er som alle andre ting del av en flyt av årsaker og virkninger som ingen har oversikt over. En forståelse av *shunyata* kommer frem flere steder i *Four Quartets*. Det ser ut til at erfaringen som ga gnisten til den retningen ”Burnt Norton” tok, nettopp er en erfaring av *shunyata*, tidløshet og stillhet innbefattet. Ettersom Eliot kjente til Nagarjuna og madhyamika, er det stor mulighet for at han selv tolket denne erfaringen, som han hadde ved et tomt basseng i Burnt Norton-eiendommens hage, i lys av *shunyata*. Lesningen av *Four Quartets* i lys av MK er som nevnt i neste kapittel, og der går vi nærmere inn på *shunyata*-dimensjonen i kvartettene.

Madhyamika er en analysedrevet retning som vektlegger tenkning og analyse i kombinasjon med meditasjon, i en slags fordypende hermeneutisk spiral. Dette fokuset på argumentasjon og sinnets klarhet må ha passet den akademisk anlagte Eliot godt. Vi vet også at han ble introdusert for mahayana-buddhismen hos den japanske gjesteforeleseren Masahuru Anesaki ved Harvard under sine mastergradsstudier (*graduate*-studier).

Særskilt for madhyamika er at utøverne ikke inntar noe fast standpunkt, ettersom det ville implisere at det finnes rett og galt. En madhyamika-utøver vil ikke gå inn i en diskusjon på en motstanders premisser. Det ville være å la seg fange i nettet av dualistisk språk og tanke. Dessuten opererer en opplyst madhyamiker utenfor begrepsaksen, på det ultimate virkelighetsplan. Deres form for diskusjon med andre parter er ved å gå inn i en debatt for å vise hva som er galt med motstanderens synspunkt, og med logikk og argumentasjon som motstanderen godtar vise at det for eksempel ikke finnes ting med iboende essens. Nagarjuna sier selv: ”[J]eg har ingen påstand” og “[n]år det ikke er noget at benægte / Så kan jeg heller ikke benægte noget” (Lindtner 1982: 169 og 173),²³ som svar på innvendinger mot hans tomhetslære. Her svarer Nagarjuna nettopp ut fra den tomhet han forfekter, og opptrer slik

²³ Dette er i strofe 29 og 63 i *Vigrahavyavartani*, eller *Afvisning av diskussioner* hos Lindtner 1982: 165 – et skrift tilskrevet Nagarjuna, som imøtegår en rekke motforestillinger mot madhyamika generelt og tomhetsdoktrinen spesielt.

uangripelig. Lindtner belyser denne diskusjonsviljen med at det for en madhyamiker som gjennom *prajna* (sann viten) erkjenner tomheten, er ingen ting viktigere enn å ”finde midler til at hjelpe dem der ikke har del heri” (1982: 15). I hans oversettelse av et annet Nagarjuna-verk, *Forklaring av Bodhicitta (Bodhicittavivarana)*, fremstilles tomheten som den vanskeligste diskusjonsmotstander: ”Tomhedens løvebrøl / Indgyder alle debattører skræk. / Hvor de nu end måtte slå sig ned – / Dér står tomheden immervæk på lur!” (1982: 47, strofe 52). Det er som kjent vanskelig å nedkjempe en motstander som ikke finnes.

Nagarjunas verker er kommentarer til Buddhas lære, som er delt i tre, og kalles hjulets tre omdreininger. Hjulet det er snakk om, kalles dharmahjulet, ”[t]he wheel of Dharma” (Gyamtso 2003: x). Begrepet *dharma* har innen buddhismen flere betydninger, her opptrer det i betydningen av selve den buddhistiske doktrine, eller Buddhas samlede lære og utøvelsen av denne, innbefattet lover og regler. Hjulets første omdreining handler om hvordan de fleste mennesker gjennom et vanlig liv og gjennom å følge *dharma* kan oppnå frigjøring fra samsara, og slik oppnå nirvana i dette jordeliv. Det var et bevisst valg av Buddha å begynne sin opplæring av andre med dette positive synet på menneskelivet. På den måten vil eleven oppmuntres til gode gjerninger, som igjen vil føre til et godt liv. I denne første omgangen lærer man ikke at sanseverdenen ikke er den virkeligste virkeligheten – dette formidles først i de neste to stadiene av Buddhas lære. Det første stadiet i Buddhas lære omtales ofte som ”the stage of no analysis” (Gyamtso 2003: xiii) ettersom både selvet, samsara og nirvana her fremstår som om de skulle være virkelige, og det ikke forekommer noen analyse av disse fenomenenes sanne natur.²⁴

Mens det i hjulets første omdreining legges opp til at ting er akkurat det de ser ut til å være, går den andre og tredje omdreiningen ut på å vise og forklare at det nettopp ikke er slik. Disse to siste omdreiningene handler i utgangspunktet om to sider av samme sak, nemlig tomhet og ”lysende klarhet” (*luminous clarity*) – som for de opplyste er forskjellige kvaliteter av det samme. Av pedagogiske grunner velger imidlertid både Buddha og Nagarjuna å behandle disse hver for seg, for at studenter av buddhisme skal forstå fullt ut hva begrepene innebærer. I disse to omdreiningene beskriver Buddha virkelighetens sanne natur, som innen buddhismen skiller seg sterkt fra hvordan vi vanligvis oppfatter den. Her sier Buddha at den beste måten å forklare virkelighetens natur på, er å si at den er det samme

²⁴ Denne første omdreiningen av hjulet behandler Nagarjuna i samlingen av skrifter som kalles *The Collections of Advice*. Her finnes bare den tibetanske oversettelse tilgjengelig, nemlig *gtam tshog*. Dette er ett av Nagarjuna-skriftene hvor det originale sanskritdokumentet er gått tapt.

som "the true nature of the mind" (Gyamtso 2003: x), som altså er enheten av lysende klarhet og tomhet, noe som igjen vil si nirvana. Ettersom dette ikke er enkelt å forstå ut fra en såpass lite detaljert forklaring, lærte Buddha bort aspektene ved tomhet og lysende klarhet hver for seg og svært detaljert, i sutraene om den midterste og den siste omdreining av dharmahjulet. Nagarjunas *Mūlamadhyamakakārikā* er hoveddelen av *The Six Collections of Reasonings*, som nettopp er en kommentar til hjulets midterste omdreining – som altså handler om tomhet (Gyamtso 2003: x-xi).

Dette var en oversiktspresentasjon av den buddhistiske skolen som fulgte Nagarjunas arbeid. I det følgende er det tomhetsdoktrinen *shunyata* og Nagarjunas hovedverk *Mūlamadhyamakakārikā* som står i fokus. Ettersom det er mange spor av buddhisme, *shunyata* og MK i *Four Quartets*, er dette viktig å få innblikk i.

3.1.2 *Shunyata* – tomhet bortenfor begrepsgrensene

Shunyata er et konsept det kan være vanskelig å gripe. Et vestlig begrep som kan belyse og tydeliggjøre *shunyata*, er Jean Baudrillards "virkelighetsørken", "the desert of the real" (Baudrillard 1994: 1). Baudrillards metafor baserer seg på Jorge Luis Borges' fabel om et imperium hvor karttegrnerne lager et kart, en virkelighetsrepresentasjon, som er så nøyaktig at det til slutt erstatter virkeligheten selv.²⁵ Det moderne mennesket har på samme måte laget så mange representasjoner, så mange forestillinger om realiteten, at vi ikke lenger ser eller opplever den direkte. Vi lever i en hyperrealitet som har forlatt og tømt det faktiske terrenget for innhold, slik at alt som ligger igjen, er en endeløs virkelighetsørken. Allegorisk forklart vil *shunyata* være en vei ut av denne ørkenen: Ved å innse kartets uvirkelighet, kan vi begynne å gjenoppdage det opprinnelige terrenget. Platons huleliknelse kan som sagt sies å romme mye av den samme ideen. Sokrates' syn på verbal representasjon som utilstrekkelig for sann innsikt i virkeligheten, blir tilsvarende tydeliggjort i dialogen *Faidros*. Sokrates forteller historien om hvordan den egyptiske kongen, som også var guden Thamos, ble tilbudt et redskap for å forbedre menneskets hukommelse og skaffe visdom, nemlig skriftspråket. Kongens svar til guden Theuth, som er den som tilbyr ham skrivekunsten, er at dette verktøyet ville få folk til å tro at de både husket og forstod veldig mye, mens de i

²⁵ Fabelen heter på engelsk "On Exactitude in Science", og kan finnes i Borges' *Collected Fictions* s. 325, utgitt i Penguin Classics-serien, 1998.

virkeligheten verken kan eller forstår noe som helst (Platon 2001a: 274c–275b). Dette er for så vidt i seg selv paradoksalt, idet Platon nettopp bruker skriftspråket for å nedfeste sine dialoger.

I *Mūlamadhyamakakārikās* kapittel 24, kalt ”Examination of the Four Noble Truths”, behandles mange sentrale ideer i madhyamika, bl.a. ”de to sannheter” eller virkelighetsplan, samt tomheten som er så sentral i madhyamikatradisjonen. Ifølge Garfield handler dette kapittelet om tomhetens natur og relasjonen mellom tomhet og konvensjonell virkelighet – og slik, sier Garfield, er kapittelet ”the philosophical heart of *Mūlamadhyamakakārikā*” (Nagarjuna 1995: 293). Helt sentralt i dette kapittelet er strofe 18 og 19, hvor spesielt strofe 18 er hyppig sitert som et omdreiningspunkt i madhyamika-tradisjonen. Her trer tomheten frem som kjernepunktet:

18: Whatever is dependently co-arisen
That is explained to be emptiness.
That, being a dependent designation,
Is itself the middle way.

19: Something that is not dependently arisen,
Such a thing does not exist.
Therefore a nonempty thing
Does not exist. (Nagarjuna 1995: 69)

Viktig for Nagarjuna og hans etterfølgere i madhyamika er at alle ting som er avhengig av en motsats for å kunne defineres som eksisterende, er tomme, uten essens. Strofe 19 viser klart hvor dypt tomhetsdoktrinen stikker. Det finnes ikke den ting, mental eller konkret, som ikke er tom. Alt som eksisterer i et avhengig forhold, som er avhengig oppstått, har ifølge madhyamikerne et verbalt opphav, det vil si at disse tingene er basert på begreplige konvensjoner: Ethvert abstrakt begrep i språket har et motbegrep, og er et utslag av dualisme. Nagarjuna etablerer en treveis relasjon mellom tomhet, avhengig oppståen (*dependent origination*) og verbal konvensjon, og sier at denne relasjonen i seg selv er middeelveien (Nagarjuna 1995: 304). Hele MK og Nagarjunas filosofi kretser altså rundt innholdet i dette kapittelets attende strofe. I forhold til Eliots *Four Quartets* er dette relevant, for verset uttrykker klart en nondualistisk virkelighetsanskuelse. Også Eliots mange filosoferinger over språket som et ufullstendig formidlingsinstrument – gjerne i kvartettens femte del, som Kristian Smidt bemerket – fanges inn av denne strofen som står i sentrum av madhyamika.

Den nevnte relasjonen mellom tomhet, avhengig oppståen og verbal konvensjon utgjør basisen for å forstå *tomhetens tomhet*, som vil si at heller ikke tomheten har iboende

essens – den er, nettopp, tom. Tomhet og avhengig oppståen er to sider av samme sak, tomheten går ikke utenpå verden av fenomener. Det ville i så fall bety at tomheten var en form for hypervirkelighet, en virkelighet mer reell enn den konvensjonelle virkeligheten eller virkeligheten av fenomener, noe som ville tilsi at tomheten rett og slett ikke er tom. Dette vil igjen lede filosoferingen rundt alle tings tomhet ut i en ufruktbar og stadig større tankespiral. Tomhet og den konvensjonelle verden er isteden to sider av samme sak.

Tomhetens sentrale plass i madhyamika uttrykkes klart og konsist også i strofe 14 av kapittel 24: “For him to whom emptiness is clear, / Everything becomes clear. / For him to whom emptiness is not clear, / nothing becomes clear.” Fra madhyamika-synspunktet er nirvana det samme som å innse at virkeligheten er tom. Slik ser vi også hvordan samsara og nirvana er ett og det samme, sett fra to ulike perspektiver.

Middelveien er ifølge Gyamtso likelydende med tomhet. Hans forklaring på middelveiens ståsted er at vi kan forstå virkelighetens sanne natur gjennom å plassere oss midt mellom alle tenkelige ekstrempolariteter. Ikke sånn å forstå at middelveien går ut på å skape en middelposisjon mellom to begrepskstremer, for det vil også være en konstruert virkelighet, nok en gang begrepsbygget – virkeligheten kan aldri beskrives med begreper; kartet er og blir kun en representasjon av virkeligheten. På sedvanlig tetralemmisk vis beskriver Gyamtso hva virkelighetens sanne natur er, eller ikke er, slik: “it is not existent, not nonexistent, not something, not nothing, not permanent, not extinct: it is not the lack of these things, and it is not even the middle in between them, for that is a conceptually fabricated extreme as well” (Gyamtso 2003: xi). Virkeligheten i sin sanne natur, slik buddhistene beskriver den, transcenderer alt vi kan tenke oss at den er, dermed kan vi heller ikke navngi det. Dette stemmer svært godt overens med Eliots beklagelser over språkets mulighet til å gjengi de erfaringene vi faktisk har av virkeligheten – han er stadig i en tilstand av å ”trying to learn to use words” (EC V). Nagarjuna uttrykker språkets tilkortkommenhet i forbindelse med tomhet i kapittel 13 (“Examination of Compounded Phenomena”), strofe 8:

The victorious ones have said
That emptiness is the relinquishing of all views.
For whomever emptiness is a view,
That one will accomplish nothing.²⁶ (Nagarjuna 1995: 36.)

²⁶ ”The victorious ones” henviser til Buddha og alle opplyste buddhister.

Når man har tomhet som en "view", en måte å skue verden på, eller et dogme som Lindtner oversetter det (1982: 95), fungerer tomheten som noe man kan filtrere ord gjennom. Tomhet skal ikke ses som enda et virkelighetssyn, eller enda en teori å benytte seg av i en diskusjon på den konvensjonelle virkelighets nivå. Tomhet er ingenting, ikke et prisme å se alt gjennom:

"Empty" should not be asserted.

"Nonempty" should not be asserted.

Neither both nor neither should be asserted.

They are only used nominally. (Kapittel 22, strofe 11. Nagarjuna 1995: 61.)

Denne strofen peker på det paradoksale i å benevne det som er tomt. Man skal verken tro på begrepet "tom" eller "ikke-tom", for hvordan kan det som er tomt omtales, dras inn i språkspillet? Og om alle ting er tomme, er vel også tomhetsdoktrinen tom, uten eksistens? Men "tom" og "ikke-tom" er nødvendige deler av den hverdagslige diskurs om man skal snakke om *shunyata* – begrepene om tomhet brukes "nominally". Her gjøres det nettopp en distinksjon mellom tomhet sett fra det konvensjonelle plan og fra det ultimate, poengterer Garfield (Nagarjuna 1995: 280). Det er kun på det konvensjonelle plan og med konvensjonelt språk man kan snakke om "tomhet" – fra det ultimate plan er det ikke noe å si om tomheten, for det er ikke noe å peke mot. Her opererer man med en utenomspråklig forståelse oppnådd gjennom lang tids meditasjon, som har ført til direkte erfaring med hva tomhet er. Igjen er Eliot et anknytningspunkt her. Det nevnte erfaringsutspringet til "Burnt Norton" ser nemlig ut til å ha vært en erfaring med tomhet. Denne erfaringen fulgte to liknende opplevelser Eliot hadde som yngre, og hadde dermed muligheten til å feste seg sterkere i den religiøst søkende poeten. Også denne hendelsen ser vi nærmere på i neste kapittel, der *Four Quartets* og MK sammenliknes.

For madhyamika-buddhistene er det ikke nok å *tro* på eller kun mentalt gripe betydningen av tomhet, på hva opplyste mestere forteller, det må erfares direkte for at forståelsen skal ha noen gyldighet. Innen buddhismen er det tre stadier av tomhetsforståelsen, hvorav mental forståelse er det første. Her har man klart å gripe omrisset av tomhet, og sett at den ikke opererer på samme nivå som resten av dagligspråkets begreper. For buddhistene heter det her at "tomhet er form og form er tomhet", hvilket beskriver innsiktens grunne, mentale begripelse. I neste stadium er det lite å si, her er det først og fremst stillheten som taler, altså hersker en mer direkte opplevelse av hva tomhet er. I det tredje stadiet heter det "tomhet er tomhet og form er form". Nå ser buddhisten

virkeligheten for det den er, uten konseptfilteret mellom seg og virkeligheten – da er en virkelighetsplan-endrende klarhet oppnådd.

Tomhetslære, ikke nihilisme

Overflatisk kjennskap til Nagarjunas tomhetsdoktrine har mange ganger ført til beskyldninger om at hans lære er nihilistisk. Men der et nihilistisk verdensbilde ville lent seg mot ideen om at verden er ikke-eksisterende, diskuterer Buddhas tredje hjulomdreining – og derfor også Nagarjuna i MK – hvordan virkeligheten overgår eller transcenderer både eksistens og ikke-eksistens. Et nihilistisk verdensbilde ville også motsatt seg begreper som tidligere og kommende liv, Buddha og *sangha* (det spirituelle fellesskap som er sentralt innen buddhismen), som er begreper Nagarjuna refererer til. Slike ekstreme syn har ikke innpass i madhyamika. Her kommer vi igjen tilbake til forståelsen av at virkeligheten har to nivåer eller plan, og at disse tingene eksisterer i det konvensjonelle virkelighetsplan (der flesteparten av verdens mennesker befinner seg) som avhengig oppståtte forestillinger (*appearances*) (Gyamtsso 2003: xiv). Dermed eksisterer disse tingene ikke i seg selv, de er tomme for sann eksistens. De ser ut til å eksistere på bakgrunn av et sammentreff av de riktige årsaker og virkninger, som i det konvensjonelle virkelighetsplan fører til at fenomener som tidligere liv tilsynelatende eksisterer som noe sant i seg selv. Det er med det skarpe, analytiske sinn som behersker presis kunnskap (*prajna*) at tomheten i disse tingene som tilsynelatende har iboende essens – og altså ser ut til å eksistere i seg selv – gjennomskues som et gjensidig avhengig spill av årsaker og virkninger.

Det litt uhandgripelige konseptet *dependent arising*, betinget samoppståen, beskrives av Gyamtsso som foreningen av fremtredelser (*appearances*) og tomhet (2003: xv) – og dette er essensen av middelveiens syn. ”Emptiness and dependent arising have the same meaning”, sier han også (2003: 156). Tomhet og betinget samoppståen er to sider av samme sak. Betinget samoppståen er helt sentralt i middelveien, ettersom det frigjør retningen fra de begreplige ekstremer med realisme på den ene siden, som vil hevde at alt man ser er virkelig og har essens i seg selv (tilsvarende den første hjulomdreiningen), og nihilisme på den andre, som hevder at ingenting av det vi ser eller tenker er virkelig; at ingenting eksisterer. Tomhet er altså ikke det samme som ikke-eksistens.

Tomhet kan innen litteratur være en interessant og paradoksalt nok produktiv størrelse. Eliots *Four Quartets* vitner om en affinitet med buddhistenes tomhetsbegrep, som er med på å gi verket dets spenningsfylte undertone av fundamental annerledeshet.

3.2 Nagarjunas *Mūlamadhyamakakārikā*

MK er et læredikt innen madhyamika, antakelig skrevet for fremmelige munkar som var ferdige med sin grunnutdanning (Lindtner 1982: 15). Det består av 27 kapitler om forskjellige sentrale emner innen madhyamika, og var beregnet for å læres utenat og vekselvis diskuteres og mediteres over i det stille. Hovedemnet for MK er nettopp *shunyata* (Nagarjuna 1995: 88), som en praktiserende madhyamiker må ha klart for seg for å gripe dybden av den tradisjonen han erkjenner seg til. Nagarjunas forsøk på å klargjøre en rekke buddhistisk-filosofiske begreper må ha vært vellykket, for MK går ifølge Lindtner under tilnavnet *prajna*, visdom (1982: 15).

Også *Four Quartets* kan kalles et læredikt. Eliots dikt er selvsagt i en annen sjanger enn MK, ettersom det er langt mer poetisk enn Nagarjunas didaktiske hovedverk, men det bærer preg av å være et nøye gjennomtenkt dokument hvor Eliot formidler en syntese av sine religiøse og spirituelle innsikter. I en viss grad er altså disse to verkenes funksjon sammenfallende. *Four Quartets* er i likhet med MK et verk med mange vers som leseren vil huske, og som nærmest lever videre av seg selv i leserens sinn. Vendinger som “[t]ime past and time future / Allow but a little consciousness” (BN II), “[t]he river is within us, the sea is all about us” (DS I), “the time of death is every moment” (DS III) og “[w]hat might have been and what has been / Point to one end, which is always present” (BN I) er eksempler på slike setninger som setter seg fast og senere flyter frem i bevisstheten.

I det følgende drøftes Nagarjunas dialektiske metode, for å vise likheter mellom hans og Eliots måte å ordlegge seg på.

Nagarjunas metode

Metoden Nagarjuna bruker i sin MK har ifølge Kearns klare likhetstrekk med metoden til Bradley, filosofen Eliot fant seg til rette hos og skrev sin doktorgradsoppgave om:

The real similarity between Bradley and Nagarjuna, however, lies in their method or strategy. Both evolved a rigorous negative dialectic the purpose of which was to show, in a finely honed rejection of possibility after possibility, that their opponents' determination to hold onto some category of being, often through a verbal formulation, undercut and ultimately destroyed the equal necessity of holding onto another, equally vital assumption at another point in the system. (Kearns 1987: 109.)

Her beskrives gjendrivelsen av det duale virkelighetsbilde. Eliot hadde allerede studert sanskrit og indisk filosofi da han bestemte seg for hva han skulle skrive sin doktoravhandling om, så Bradleys negative metode var kjent stoff for Eliot. Også i forhold til *Four Quartets* er Nagarjunas negative metode interessant. I ”East Coker”s tredje del

skriver Eliot frem noe som likner *Via Negativa*, eller den negative teologi, som er en av religiøse tradisjoners måter å beskrive Gud på; ved å si hva han ikke er. ”To arrive where you are, to get from where you are not, / You must go by a way wherein there is no exstasy” begynner avslutningen av EC III, og setter tonen for resten av denne delen, som fortsetter i samme nektende spor. Også dette strekket kommer vi tilbake til i neste kapittel.

For en moderne leser er det intet underlig ved at en sak som søkes fremstilt så klart som mulig fremsettes gjennom analyse og logisk argumentasjon. Imidlertid er det ikke dette man først og fremst forbinder med soteriologiske tradisjoner som jødedom, kristendom og islam. Innen buddhismen, for øvrig også for indiske filosofer, er derimot aksiomet at man overvinner ved å erkjenne, og dit når man for buddhistene via dyptgripende analyse og påfølgende meditasjon over det analyserte (Lindtner 1982: 16). Buddhisme er også en soteriologisk tradisjon, ettersom den har frihet fra uvitenhet og lidelse som endemål, og det er nettopp gjennom den dialektiske bevegelsen mellom analyse og meditasjon at frihet kan oppnås.

En premiss i madhyamika er at ting som ikke har iboende essens er analyserbare. Hadde ting hatt iboende essens, ville de ha motsatt seg analyse, for de ville ikke kunne tas fra hverandre i sine enkelte deler, heller ikke i logisk argumentasjon (Williams 1994: 64). Dette forklarer hvordan madhyamikerne ser ut til å kunne analysere ethvert tenkelig tema, og hvorfor de til syvende og sist fremstår uangripelige i enhver diskusjon. Garfield sier “[i]f the analysis in terms of emptiness is the substantive heart of [MK], the method of *reductio ad absurdum* is the methodological core” (Nagarjuna 1995: 88). *Reductio ad absurdum*, eller “tilbakeføring ut i det urimelige”, er innen logikken ”bevis for at en påstand er falsk ved at man fra påstanden selv og andre på forhånd godtatte påstander utleder en motsigelse” (snl.no d). Dette er en god beskrivelse av Nagarjunas dialektikk.

Gjennom sin form for sokratiske jordmormetode søker Nagarjuna å blottstille hullene i enhver motstanders argumentasjon. Betinget samoppståen er blant de sentrale premisser han bruker: Ettersom alle ting bygger på noe annet, og altså er virkning av en årsak, hvordan kan så noen ting eksistere uavhengig? På samme vis undergraver han ethvert motargument mot de begreper han bruker for å forklare sin lære, også buddhismens grunnbegreper, for disse begrepene bunner ikke i det absolutte, den ultimate virkelighet, og mangler slik sann eksistens. Uansett hvor nyttige de begreper han og buddhismen presenterer måtte være i praksis, så er de dypest sett det rene tankespinn. Dette er den gjennomgående tonen i Nagarjunas argumentasjon. Vi ser at det er en fin balanse mellom de to virkelighetsnivåer i en slik bevisførsel. Det at buddhistiske grunnbegreper fungerer godt i praksis for de rett

utøvende buddhister, betyr altså ikke at disse har noen eksistens innen det ultimate virkelighetsnivå. Derimot fungerer de godt innen det konvensjonelle virkelighetsnivå, og kan være til hjelp for dem som søker innsikt i det absolutte, med andre ord det ultimate virkelighetsnivå. Det er først når man knytter seg fullt og fast til materiell virkelighet eller for den saks skyld en ideologi, at det er fare på ferde (Lindtner 1982: 22–3). Gjennom sine *Four Quartets* makter også Eliot å stille oss overfor noen tilsynelatende uløselige paradokser, som ”Our only health is the disease” og “to be restored, our sickness must grow worse” (EC IV) eller ”[h]ere, the intersection of the timeless moment / Is England and nowhere. Never and always” (LG I).

Vi ser at buddhismen i tillegg til å ha inngående tekststudier er en praksis- og erfaringsbasert spirituell vei. Nagarjunas måte å hjelpe leseren frem mot denne erfaringen av virkeligheten, er allikevel forståelse gjennom analyse. Selv om Eliot ikke kan sies å analysere den materien han formidler, byr også han på en tekst som kan lede til en dypere forståelse av det kompliserte området av tidløshet, tomhet og paradokser som han sirkler inn med kvartettene.

Til nå har denne oppgaven dreid seg om en del teoretisk forkunnskap til og historisk bakgrunn for *Four Quartets*. Det har vært nødvendig å trekke inn forskjellene mellom østlig og vestlig logikk, se nærmere på paradoksfiguren, og utdype noen sentrale madhyamika-begreper som brukes i analysen for å belyse forskjellige deler av kvartettene. Både paradoksene og østlig logikk peker mot en underliggende nondualitet, noe vi også ser som en faktor i *Four Quartets*. Alt dette har vært oppbygningen til analysen av sammenhengen mellom de to tekstene, som følger i neste kapittel.

4. *Four Quartets* i lys av Nagarjuna og *Mūlamadhyamakakārikā*

4.1 Tematisk og metaforisk nav i *Four Quartets*

I alle de fire kvartettene er det visse emner som går igjen, både tematisk og språklig-metaforisk. De jeg trekker frem spesielt er tid og tidløshet, paradokser, lysmetaforer, tomhet, og det stille omdreiningspunktet, nemlig navet. I den følgende analysen står paradokser og tid i særlig fokus. Navet er nært knyttet til tid og tidløshet via sin kobling opp mot buddhismens samsara-begrep, hvor navet er et tidløst og evig punkt i midten av alle verdens ufrie handlinger. I dette stillet punktet finner man også *shunyata*, alle tings tomhet. Det å forstå og erfare disse begrepene hører inn under madhyamikas ultimate virkelighetsplan. Lysmetaforene i *Four Quartets* knyttes her blant annet til *luminous clarity*, som er en del av madhyamikas *shunyata*-begrep. Ut fra tomheten springer også paradoksene. Tomheten kan ikke beskrives med ord, imidlertid er den beste måten å vise til tomheten på gjennom paradokser og motsigelser. Hovedsporene tid-tidløshet og paradokser henger altså sammen med tomhet, nav-figuren, og lysfenomenene.

I den grad det finnes en tematråd som strekker seg gjennom de fire kvartettene og binder dem sammen, eller snarere et nav, et ”still point” diktene beveger seg rundt, trer *tidløshet* frem som et sentralt tematisk dreiepunkt. Lyndall Gordon sier noe liknende: “Each of the Quartets explores a point of intersection of time and timelessness” (Gordon 1998: 341). Tid diskuteres og tas opp igjen gjennom hele tetralogien, og det er også filosoferinger rundt tid som innleder og gjennomsyrrer ”Burnt Norton”, den første kvartetten. Tidløshet, dvs tidens ikke-eksistens, er også en dimensjon ved Nagarjunas ultimate virkelighet. De tre resterende kvartettene bygger på den første, spesielt er ”East Coker” modellert etter denne (Gardner 1978: 41), og temaene som tas opp er i hovedsak felles for alle kvartettene. En lodding av virkelighetens dybder, ofte understøttet av åpne sitater fra eller parafraseringer over kristne mystikere og østlig metafysikk og filosofi, som Nagarjunas tomhetslære og læren om de to sannheter, er gjennomgående. Som skissert tidligere følger kvartettene grovt sett også en formmessig mal.

En sentral metafor i *Four Quartets* er lysfenomener, altså lys i forskjellige former, som ofte fremtrer med en signifikant betydning. I alle kvartettene forekommer en form for lysmetaforikk. Dette kan blant annet kobles opp mot ”luminous clarity” i buddhismen, en

kombinasjon av lys (gjerne bevissthetens lys) og klarhet, for eksempel sinnets klarhet, som er beslektet med tomhet. Gyamtso forklarer at den beste beskrivelsen av virkeligheten man kan gjøre med ord, er at virkelighetens sanne natur er det samme som sinnets sanne natur, som igjen best kan beskrives som at *luminous clarity* og tomhet er forent (Gyamtso 2003: x). Gjennom denne lysende klarhet innser man altså tomheten i eksistensformene rundt seg, Nagarjunas kardinalkonsept *shunyata*. Lys og lysfenomener er også et gjennomgående kjennetegn på religiøse eller for den saks skyld mystiske opplevelser, noe som passer godt innenfor denne oppgavens rammer.

Også nirvana, eller det stille punktet som alltid finnes i virkeligheten, kan knyttes opp mot lysfenomenene i kvartettene. Nirvana kan bety noe slikt som ”sluknet flamme”: ”extinct, as a fire which has gone out” (Kearns 1987: 93), en betegnelse på stillheten og dybden vi befinner oss midt i, men gjerne overser. Til sammenlikning omtales det å være fanget i nettet av den konvensjonelle virkelighet som at ”alt brenner” – Buddhas ”Fire Sermon” beskriver blant annet dette. Eliot kjente godt til denne, blant annet kalte han tredje del av *The Waste Land* ”Fire Sermon”, og han snakket om ildprekenen i sine *Clark Lectures* (Kearns 1987: 76). De som hørte på Buddhas ildpreken ble etter legenden ført inn i en slags felles meditatív tilstand, og gjennom alle Buddhas gjentakelser ble de til slutt frigjort fra det som binder dem til jorden, som er uvitenhet om tingenes tilstand. ”Alt brenner!” er en meget kort oppsummering av Buddhas tale. I tillegg til sanseorganer brenner ”the mind”, og ”whatever sensation, pleasant, unpleasant, or indifferent, originates in dependence on impressions received by the mind” (Kearns 1987: 76). Ved å forstå hva denne ilden innebærer, kan man altså nå frihet, hvilket innebærer at flammen slukner. En slik frihet søkte Eliot nærmest gjennom hele sitt liv, og denne søkingen er selve tråden i Lyndall Gordons veldokumenterte biografi om Eliot.

Navet har i seg selv en særskilt plass i *Four Quartets*. I buddhismen er navet et stille og stillestående punkt som virkelighetens runddans av lidelse, uvitenhet og karma dreier seg rundt – buddhistenes samsara kalles nemlig også ”livshjulet”. Euklid fremsatte i sin tid at kjennetegnet på et punkt er at det ikke har noen utstrekning, ”[a] point is that which has no part” (Euklid 1956: 153). Her kan hans tanker passe sammen med buddhistenes på den måten at dette stille punktet, som vi til samme tid kan kalle nirvana og *shunyata*, er et uendelig og samtidig tomt punkt, som befinner seg i virkelighetens midte uansett hvor mye lidelse og umotiverte handlinger som finnes. Allerede i ”Burnt Norton”s andre del nevner Eliot navet nettopp i denne sammenheng, når han kaller frem bildet av et ”axle-tree”, hjulets omdreiningspunkt, i søla: ”Garlic and sapphires in the mud / Clot the bedded axle-tree”, og

mer tydelig noen vers under: ”At the *still point* of the turning world [...] there the dance is” (BN II, min utheving). Dette bildet ser akkurat ut som buddhistenes samsara-begrep, med det stille nirvana i virkelighetens senter – uoppgaget av de fleste, men til stede som en mulighet, kanskje også som en anelse mange har om at noe dypere ligger under den konvensjonelle virkeligheten. Det ser paradoksalt ut når Eliot sier at det er i det stille punktet i verden at dansen foregår. Men når man ser dette i lys av nirvana-tolkningen, gir det mening. Det er nettopp når man gjennomskuer værensformenens ustadighet og slipper de mentale tilknytningene til tankekonsepter som selvet, at man får innblikk i den virkelige dansen – ”[t]here the dance is”.

Som vi har sett henger disse forskjellige sporene i *Four Quartets* nøye sammen med hverandre. De er forskjellige uttrykk for en buddhistisk epistemologi. Til sammen skaper disse sporene et klart buddhistisk bakteppe for kvartettene.

4.2 Tid i *Four Quartets* og *Mūlamadhyamakakārikā*

”Burnt Norton” har en intellektuelt pirrende innledning som åpner den verden av filosofisk nysgjerrighet og lyrisk syntesekraft vi møter i *Four Quartets*. Denne første kvartetten innledes med tidsfilosoferinger, og som nevnt var det nettopp ordlyden og innholdet her som gjorde at sammenhengen mellom *Four Quartets* og *Mūlamadhyamakakārikā* begynte å tre frem:

Time present and time past
Are both perhaps present in time future,
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable. (BN I)

Eliot antyder et sirkulært verdensbilde gjennom sin fremstilling av at både det vi kaller fortid og fremtid, er til stede i vår nåtid. Om det skulle være tilfelle, vil de lineære begrepene fortid og fremtid miste sin mening og bli tomme begreper. Som poet slår ikke Eliot fast dette virkelighetssynet, han balanserer heller på akksen mellom det som her kalles østlig og vestlig verdenssyn, som igjen – grovt forenklet – kan settes opp mot hverandre som en lineær og en sirkulær måte å oppfatte virkeligheten på. Med sine ”perhaps” og ”if” er Eliot trygt innenfor et akademisk diskuterende stilleie og kan fortsette diktet uten å ha tatt standpunkt, noe som kan være en god metode for å få følge av flest mulig lesere, og for å ha et åpent diktunivers. Mesteparten av *Four Quartets*’ vestlige lesere vil ubevisst bære det lineære tidssyn med seg

og godta inndelingen av tiden i fortid, nåtid og fremtid, slik Eliot fremstiller det i åpningsversene. I så fall vil hans antydninger om et samtidig tidsbegrep være overraskende, og gjerne føre til en nysgjerrighet og et ønske om å lese videre for å se hva mer diktet sier om et så sentralt begrep som tiden er blitt i vår kultur. Her tenker jeg både på tidsimplikasjonene i Einsteins generelle og spesielle relativitetsteori, og den kroniske mangel på tid store deler av befolkningen i den vestlige kultur er preget av, både nå og da kvartettene ble skrevet.

Velger man å følge tråden tid–tidløshet gjennom kvartettene, ser man at den strekker seg like til den siste kvartettens femte og avsluttende del: “What we call the beginning is often the end / and to make an end is to make a beginning” (LG V), som igjen understreker sirkulariteten som går igjen i så mange former i kvartettene, og “the history is a pattern / Of timeless moments” (LG V), som peker mot en uendelig tid, det vil si et uendelig utstrakt nå, hvori alle historiens hendelser finner sted. I “Dry Salvages” representeres tiden blant annet gjennom elven og havet, som to forskjellige typer tid: “The river is within us, the sea is all about us” (DS I), og “We cannot think of a time that is oceanless” (DS II). Elven, med sin målrettede strøm, blir da å regne som den type klokkeid mange opererer etter. Innledningsordene sier “I do not know much about gods; but I think that the river / Is a strong brown god” (DS I), mens Eliot i forbindelse med havet uttrykker at “[t]he sea has many voices / Many gods and many voices” (DS I). Havet omslutter alle jordklodens landmasser, og tar det strømmende ellevannet opp i seg uten selv å få elvens karakter. Slik blir havet et bilde på en evig hvilende tid, den ytterste, omsluttende tiden som hele tiden bare *er der*, noe som igjen innebærer tidløshet. I det drøyt to tusen år gamle kinesiske filosofisk-poetiske verket *Tao Teh Ching* uttrykkes den samme ideen: “How does the sea become the king of all streams? / Because it lies lower than they! / Hence, it is the king of all streams” (Tzu 1991: 135). “Dry Salvages” har vannet som sitt element, og i kvartettens første og andre del spiller en elv en stor rolle. Den fysiske elven som ofte knyttes til dette bildet, er Mississippi. Eliot vokste opp i St. Louis, Louisiana, og dermed utgjorde Mississippi en stor del av hans barndomslandskap – “[h]is rhythm was present in the nursery bedroom,” sies det for eksempel i første del av “Dry Salvages”. Også påpekningen av elvens stadige rytme peker mot den tikkende klokkeiden som deler inn dagen i timer, minutter og sekunder.

Den tredje delen i “Dry Salvages” rammes inn av en krigsscene fra *Bhagavadgita*, som i sitt krigsmotiv var høyst aktuelt da kvartetten ble skrevet i London i 1941. Denne delen dreier seg i hovedsak om tiden, om at det ikke går an å dele den inn i fortid og fremtid: ”Fare forward, travellers! not escaping from the past / Into different lives, or into any

future”; ”You shall not think 'the past is finished' / Or 'the future is before us” og “Here between the hither and the farther shore / While time is withdrawn, consider the future / And the past with an equal mind”. Stedet mellom ”hither” og ”farther shore” tilsvarer nået, øyeblikket, fritt for tanker om fortid og fremtid. Den nevnte ”equal mind” tilsvarer det indiske begrepet yoga (Gardner 1978: 56), og Eliot bruker dette yogakonseptet på menneskets tilnærming til fortid og fremtid. Den balanserte sinnstilstanden begrepet yoga betegner, frigjør mennesket både fra fremtidshåp og ting man angret på fra fortiden. Den yogaen vi kjenner best i Vesten, er en fysisk variant av et stort visdomssystem med flere retninger, med for eksempel *bhaktiyoga*, det å utvikle medfølelse med alt levende (Vivekananda 2003b: 38-53) og *rajayoga*, det å oppøve kontroll over tankene (Vivekananda 2003a: 147-199). “And do not think of the fruit of action” (DS III) er i samme gate som ”equal mind” og yogabegrepet. Gardner, med hjelp fra den indiske akademikeren B. P. N. Sinha,²⁷ fremhever nettopp ”the concept of disinterested action” (1978: 56) – hun kaller det *karmayoga* – som det Eliot trekker ut av Gitaen. Eliot uttrykker dette også i den siste delen av “Dry Salvages”: “right action is freedom / From past and future also” (EC V).

I avslutningen av “Burnt Norton”s første del videreføres de sirkulære antydningene fra innledningen: “Time past and time future / What might have been and what has been / Point to one end, which is always present”. Gjennom repetisjon blir sirkelbevegelsen tydeligere, og her stilles en innbilt fortid og fremtid opp mot det nåværende. Nået kommer seirende ut av sammenlikningen, som det eneste virkelige sammenliknet med de to konseptene om en tid som er avsluttet (fortiden) og en som ikke er begynt (fremtiden). Begge disse innbilte tider peker ifølge Eliot mot det nåværende. Har man lest Nagarjuna, blant annet hans MK, kan vi se at det her er sterke indikasjoner på at Eliots tidsoppfatning likner Nagarjunas. Dermed vokser det frem et spørsmål om den felles tidsoppfatningen er et symptom på at de to også deler en større virkelighetsanskuelse.

Nagarjunas utforskning av tid i MKs nittende kapittel kalles nettopp “Examination of Time”:

1. If the present and the future
 Depend on the past,
 Then the present and the future
 Would have existed in the past. (Nagarjuna 1995: 50.)

²⁷ Gardner refererer til en utgitt artikkel av Sinha, ”The Sacred Voice”, som hun hadde fått tilgang til fra Sinha selv. Artikkelen befinner seg nå på King’s College Library ved Cambridge-universitetet, men er fremdeles ikke utgitt.

Slik lyder første strofe i det seks strofer lange, eller fyndig korte, kapittelet om tid. Disse fire versene likner Eliots åpningsvers, med den store forskjell at Nagarjuna i løpet av dette kapittelet viser et klart standpunkt til hva tid er og ikke er, og avskriver eksistensen av fortid, nåtid og fremtid. Eliots *if* og *perhaps* i “Burnt Norton”s innledning kan som nevnt ses som en forbeholden, akademisk tone anlagt for å holde fortolkningsrommet så åpent som mulig. I lys av Nagarjunas klart argumenterende stil, hvor motdebattanters forestillinger tas med i resonneringsprosessen, kan Eliots tilsynelatende forsiktige innledning heller leses som en pedagogisk, men målrettet inngang til en omfattende, gjennomtenkt og erfart ontologi. Det er åpenbart at Eliot har fordøyd buddhistisk tankegang såpass godt at han kan innlemme den i sin egen diktning, og skape et eget uttrykk ut av dette. Den forsiktige, pedagogiske tonen legges da også bort ganske snart, allerede på slutten av BN I kommer han med ord om tid som slår fast hva Eliots syn på tid er: ”Time past and time future / What might have been and what has been / Point to one end, which is always present”.

Nagarjuna går som alltid systematisk og analytisk til verks, og møter sine tvilende diskusjonsfeller med deres egne motforestillinger til tomhetsdoktrinen. Inndelingen i fortid, nåtid og fremtid er ikke en del av Nagarjunas vokabular, men den brukes her fordi han søker å klargjøre motdebattantenes egne, underliggende premisser, for så å gjendrive dem – alt med sylskarp logikk. I Lindtners oversettelse kalles dette kapittelet betegnende nok “Undersøgelse af (de tre) tidsrum” (1982: 107). Dette peker igjen på Nagarjunas pedagogiske måte å føre en argumentasjon på, ettersom det ikke eksisterer noe slikt som de tre tidsrom i madhyamikernes ultimate virkelighetsanskuelse. Imidlertid ser vi at det også i India for nærmere to tusen år siden må ha vært en vanlig oppfattelse at tiden er tredelt, som det var hos Aristoteles. Den lineære inndelingen i fortid, nåtid og fremtid er inkludert i en sirkulær eller syklisk tid og i en nondual virkelighetsforståelse, men den er også transcendent, slik at man ser flere nivåer ved virkeligheten på en gang. Fortid, fremtid og nåtid er nyttige på kartet, men de er ikke i seg selv terrenget.

Den andre strofen fortsetter å imøtegå motdebattantenes argumenter, før Nagarjuna fra tredje strofe og utover går videre og inn i den for ham høyerestående måten å se tid på, med en total dekonstruksjon av begrepet ”tid”.

2. If the present and the future
Did not exist there,
How could the present and the future
Be dependent upon it?

Med disse to siterte strofene går Nagarjuna inn i et dilemma ved å anse at de tre tidsdelene har egen, iboende eksistens: Enten er det slik at nåtid og fremtid er avhengige av fortiden, eller så er de ikke avhengige av fortiden (Nagarjuna 1995: 254). Her undersøker Nagarjuna hvordan det ville vært om vi faktisk var avhengige av fortiden. Nagarjuna observerer at om det var slik at de tre tidsrom eksisterer, ville det vært en forbindelse dem imellom. Nåtiden ville være avhengig av en fortid og måtte bygge på den, som fremtiden måtte bygge på nåtiden (som da var blitt fortid). Følgelig måtte fremtid og nåtid ha eksistert i fortiden, og hvordan kunne fortiden da kalles fortid? Eller nåtid nåtid og fremtid fremtid? Ingen av dem ville hatt iboende essens og eksistert på egen hånd. Umuligheten av tiden som en egen enhet som dertil skal være tredelt, begynner å tre frem: "If they are not dependent upon the past, / Neither of the two would be established. / Therefore neither the present / Nor the future would exist" (Nagarjuna 1995: 255, tredje strofe).

Her kan det poengteres at Nagarjuna bruker lineær logikk (som den aristoteliske) til å dekonstruere seg selv, språket til å peke på sin egen utilstrekkelighet, og ord for å peke på det som ligger bak. Akkurat dette siste er nettopp språkets funksjon, men Nagarjunas diskurs er på en måte paradoksal ettersom den peker på tanker som ikke kan tenkes. I MKs attende kapittel, det som går forut for kapittelet om tid, sier Nagarjuna dette om virkeligheten:

9. Ikke erkendbart på anden hånd, rolig,
Ikke sprogligt begribeliggjort,
Ikke diskursivt, ikke flertydigt –
Se *det* er en beskrivelse af Virkeligheden! (Lindtner 1982: 106.)

Virkeligheten slik Nagarjuna beskriver den her, kan ikke tenkes og dermed ikke uttrykkes i språk. Med andre ord er det Nagarjuna sier uttrykk for et nondualt virkelighetssyn. Dette er også et eksempel på at det vi kan kalle høyerestående logikk, altså en logikk som fungerer innenfor buddhistenes ultimate virkelighetsplan, ikke avviser lineær logikk, men tar den opp i seg og inkluderer den. For Nagarjuna er det ikke slik at den lineære logikken motsier hans egen form for logikk. De to logikkformene blir heller som et uttrykk for de to virkelighetsplanene, og er sanne på hvert sitt nivå. Fra et logisk-lineært ståsted vil MK ofte se paradoksal ut, men paradoksene oppløses straks man ser terrenget som det motsetningsfylte kartet peker på.

For Nagarjuna var det klart at tiden ikke er en enhet i seg selv, men kun eksisterer som et sett relasjoner mellom tidslige fenomener, det vil si atskilte ting (Nagarjuna 1995: 254). Disse fenomenene har heller ingen reell eksistens, de og tiden eksisterer kun i det konvensjonelle virkelighetsplan. Dette uttrykker Nagarjuna i den sjettede og siste strofen av

kapittelet om tid: "If time depends on an entity, / Then without an entity how could time exist? / There is no existent entity. / So how can time exist?" (Nagarjuna 1995: 51) – eller i dansk oversettelse: "Hvis tid kun eksisterer i relation til ting / Kan man ikke have tid uafhængigt av ting. / Men når der (som bekendt) ikke findes nogen ting / Hvordan kan der så eksistere nogen tid?" (Lindtner 1982: 107). Alle tings tomhet gjelder også tiden.

I det siterte kapittelet om tid ser vi eksempel på at Nagarjunas analytiske metode likner Sokrates' jordmormetode, på den måten at han gjennom spørsmål som avslører hullene i opponentens argumentasjon stiller ham til veggs og gradvis lirker frem det Nagarjuna opplever som sant. Eliots tidsbemerkninger er ikke like detaljerte som Nagarjunas, men gjennom sammenfallende uttrykk og resonnering uttrykker Eliot et slektskap med tohundretallstenkeren, og opphever slik det 1700 år store tidsgapet mellom dem.

I motsetning til Nagarjunas oppfatning av tid som noe avhengig av andre ting, har tiden i moderniteten blitt tingliggjort, og opererer som en selvstendig og viktig variabel i vårt skjema over virkeligheten. Dette uttrykker Eliot blant annet i "Burnt Norton"s tredje del. Seksjonen innledes med ord som først får en til å tenke på Dantes limbo: "Here is a place of disaffection / Time before and time after / In a dim light". Både Gardner (1978: 86) og Gordon (1998: 349) forteller imidlertid at Eliot selv hevdet at dette viser til noe så prosaisk som undergrunnsbanen i London. Eliot reiste daglig med t-banen til sin redaktørstilling i Faber & Faber-forlaget, så dette motivet var velkjent for ham. Den følgende observasjonen av passasjerer på undergrunnsbanen er en god illustrasjon av hvordan han fremstiller tidens grep om mennesket: "the strained time-ridden faces / Distracted from distraction by distraction" (BN III). Vi ser tydelig hvordan tiden regjerer over vanlige mennesker, her uttrykt gjennom kollektivtransportreisendes stressede ansikter. De er så opptatt av tidens ubønhørlige tikking at de distraheres fra virkeligheten som befinner seg like foran øynene deres, gjennom sin egen grunnleggende selvdistraksjon. Dette likner en nedadgående spiralbevegelse, som om vi følger Dante-sporet, nærmest tegner opp et helvetesbilde av en distrahert hverdagspendling. Som følge av en tingliggjort tid befinner tankene til disse menneskene seg stort sett i en fortid eller en fremtid, altså en distrahert, ikke-eksisterende nåtid. For dem har kartene ikke lenger noe med terrenget å gjøre – virkelighetsørkenen har blitt hele virkeligheten. Med tanke på denne tingliggjorte tiden skiller buddhistene seg fra oss. For dem er ikke tid mer virkelig enn våre selv eller egoer er det – igjen en forskjell fra vanlig vestlig-dualistisk virkelighetsanskuelse, hvor individet står sterkt.

Også Eliots “enchainment of past and future/ Woven in the weakness of the changing body / Protects mankind from heaven and damnation / Which flesh cannot endure” (BN II) taler samme språk som buddhistene, og viser igjen til kvartettutsigerens relative syn på tid, og at tiden slik vi konvensjonelt oppfatter den er en ”enchainment”, noe som lenker oss fast til den konvensjonelle virkeligheten. Måten denne svakheten knyttes til kroppen på, vitner om en oppfatning av at menneskekroppens stadige endring og forfall er opphav til troen på at tid er en selvstendig størrelse som virker på oss, og som kan deles inn i noe som har hendt og noe som kommer til å hende. Samtidig fremstår her vår tilnærmet instinktive oppfattelse av at fortid og fremtid eksisterer like mye som en beskyttelse mot en sannhet eller en virkelighet som kan være for sterk, som et hinder mot å se verden på det ultimate virkelighetsnivå. Den konvensjonelle verdens nødvendighet kommer frem også gjennom dette utdraget. Tidsoppfattelsen de fleste av oss har knyttes i stor grad til kroppen vår, som hvis man tror på et individs suverenitet, vitner om en endelighet – altså om en tid som tikker og går.

Når Eliot umiddelbart etterpå skriver “Time past and time future/ Allow but a little consciousness. / To be conscious is not to be in time” (BN II) ser vi at den lineære, aristoteliske tid ikke passer inn i Eliots bilde av en ultimat virkelighet. Å være bevisst er å ikke befinne seg innenfor illusjonen av de mentalt skapte tidsskillene mellom fortid, nåtid og fremtid. Å oppnå full bevissthet innebærer altså å se virkeligheten for det den er, noe som medfører å tre inn i tidløsheten. Samtidig ser vi hans (tilsynelatende) paradoksale tidssyn når han like etter skriver

But only in time can the moment in the rose-garden,
The moment in the arbour where the rain beat,
The moment in the draughty church at smokefall
Be remembered; involved with past and future.
Only through time time is conquered. (BN II)

Dette avslutter ”Burnt Norton”s andre del. “Only through time time is conquered” ser ut som et nærmest mystisk paradoks, som tilsynelatende ikke følger opp de foregående versenes ord om at det kun er innenfor tidsmatrisen man kan huske øyeblikk fra sitt liv. Ser man det imidlertid gjennom konseptet om de to virkelighetsnivåer, blir det hele klarere. I tråd med Nagarjunas og buddhistenes ståsted vitner dette siste utdraget fra “Burnt Norton” om at virkeligheten ses nettopp *både* konvensjonelt og ultimat, og slik oppheves også det avsluttende paradokset. Tiden som nevnes to ganger i dette verset, er to fundamentalt forskjellige tider. Bare gjennom den ultimate fortolkningen av tid (første “time” som nevnes, tilsvarende *kairos*) kan den konvensjonelle fortolkningen av tid (“time” nr to, tilsvarende

khronos) forstås og inkluderes. Før man opererer ut fra det ultimate virkelighetsnivå kan man nemlig ikke se at det er forskjellige typer tid, at det finnes en annen oppfatning av tid enn den lineære, med fortid, nåtid og fremtid. Her ser vi for øvrig paradoksvarianten som ofte opptrer i madhyamika: A er ikke A, derfor er det A – tid₁ (fra det ultimate virkelighetsplan) er ikke tid₂ (den konvensjonelle tidsoppfattelse), derfor er det tid₁. Dette synet er underliggende for mange av Eliots paradokser i *Four Quartets*.

Tidløshetens innslag i den konvensjonelle virkeligheten er det ifølge Eliot få forunt å virkelig erfare og vie seg til:

(...) But to apprehend
The point of intersection of the timeless
With time, is an occupation for the saint—
No occupation either, but something given
And taken, in a lifetime's death in love,
Ardour and selflessness and self-surrender.
For most of us, there is only the unattended
Moment, the moment in and out of time,
The distraction fit, lost in a shaft of sunlight (DS V)

Innsikten i en tidløs dimensjon blir i denne seksjonen fremstilt som noe man kan erfare og leve i om man er heldig, men bare om man har ledet et liv ”in love, /Ardour and selflessness and self-surrender”. Kort fortalt er dette beskrivelsen av det religiøse menneske. Vi ser at Eliot ikke knytter noen dogmer opp mot den religiøse livsførsel her, man skal vie sitt liv til ”kjærlighet, / brennende uselviskheter og selvoppgivelse” (Eliot 1983: 43). Disse kriteriene kan både betegne kristne og buddhistiske dyder. Spesielt ”selflessness” og ”self-surrender” samklenger med den kjernebuddhistiske verdien *anatman*, det at man ultimater sett ikke har noe selv eller ego. Kjærligheten, som er like viktig i kristendommen som i buddhismen, omtales ofte i buddhismen som *compassion*, innlevelse i og med-elsken med alt levende. Om man skal gå utenom religiøse forestillinger og se kjærligheten som en ubevegelig bevegelse (”Love is itself unmoving, / Only the cause and end of movement”, BN V), som befinner seg utenfor tid og konsepter, vil man med Eliots ord dø som enkeltindivid om man hengir seg til kjærligheten, og heller oppleve seg selv og sin eksistens som del av altet. For de fleste av oss er imidlertid ikke skjæringspunktet mellom tidløshet og tid noe vi kommer til å oppleve, ettersom vi ikke er oppmerksomme og våkne nok til å oppdage ”the moment in and out of time”. Også her trekker Eliot frem *distraksjonen* med ”distraction fit”, noe han ser ut til å anse som en grunnleggende mental tilstand for mennesket i moderniteten. Her ser han imidlertid ut til å vri distraksjonsskruen enda en gang rundt, slik at han nærmer seg ”distraksjonens distraksjon”, noe som paradoksalt nok kan lede til korte opplevelser av en virkelighet som er sterkere og mer virkelig enn den distraherede tilstand vi vanligvis befinner

oss i. Distraksjonen i dette tilfellet distraherer dem av oss som ikke lever religiøst og har tilgang til den tidløse dimensjonen, vekk fra vår tilsørte tankeverden til et blaff av den ultimate virkelighet. ”These are only hints and guesses” skriver Eliot noen verselinjer under, og understreker at man aktivt må søke denne ante virkeligheten for å få noen stabilitet i sitt forhold til det ultimate virkelighetsplan: ”the rest / Is prayer, observance, discipline, thought and action” (DS V). Opplevelsen av det solfylte bassenget som Eliot hadde på eiendommen Burnt Nortons hage, må ha vært en av Eliots erfaringer av grensesnittet mellom tiden og det tidløse.

Vi har nå sett hvordan tidløsheten er et møtepunkt for *Four Quartets* og MK. Begge tekstene hviler på en underliggende nondualitet som innebærer en forståelse av at tid ikke finnes, og at inndelingen i fortid, nåtid og fremtid ikke har noe for seg. Med avskaffelsen av denne lineære tidsforståelsen vokser en sirkularitet frem, en figur buddhistisk epistemologi (for eksempel representert ved syklusen av liv, død og gjenfødelse) deler med *Four Quartets*.

4.3 *Shunyata*

***Shunyata* i bassenget**

Tomheten, eller *shunyata*, er også en sentral faktor i *Four Quartets*. Her vil jeg trekke frem sentrale steder i kvartettene hvor Eliot spiller på tomhetstoppen.

Som nevnt tidligere var det deler fra skuespillet *Murder in the Cathedral* som var utspringet til *Four Quartets*, men det var en personlig opplevelse – en direkte erfaring, slik Bradley ville formulert det – som ga ytterligere dybde og retning til kvartetten. I løpet av Eliots og Emily Hales besøk i Burnt Nortons hage gikk de gjennom en allé med rosebusker, som ledet dem mot den avskjermete delen der hagens tomme basseng ligger. Da Eliot fikk øye på bassenget, fulgte en erfaring som bærer preg av en utvidet nåtidsfølelse, eller en følelse av tidløshet, som en understøttelse og forlengelse av åpningsversenes sirkulære tidsmeditasjon. Dette likner hans epokegjørende opplevelser av den store Stillheten som han beskrev i 1910, i et upublisert dikt kalt ”Silence”.²⁸ Eliot sa senere at opplevelsen vanskelig kunne omsettes i ord, og at ”you may call it communion with the Divine or you may call it

²⁸ Diktet kan leses i Lyndall Gordon 1998: 23. Her står blant annet ”The seas of experience / That were so broad and deep / So immediate and steep, / Are suddenly still. / You may say what you will, / At such peace I am terrified. / There is nothing else beside”.

temporary crystallization of the mind” (Gordon 1998: 23). Opplevelsen han forsøkte å formidle i ”Burnt Norton”s første del var antakelig av liknende art:

So we moved, and they, in a formal pattern,
 Along the empty alley, into the box circle,
 To look down into the drained pool.
 Dry the pool, dry concrete, brown edged,
 And the pool was filled with water out of sunlight,
 And the lotos rose, quietly, quietly,
 The surface glittered out of heart of light,
 And they were behind us, reflected in the pool.
 Then a cloud passed, and the pool was empty. (BN I)

Her er det flere sentrale temaer å gripe fatt i. Eliots formidling av dette for ham magiske øyeblikket, spesielt de siste fem versene, er enkel og svært stille. Hele scenen er ordløs, og stillheten fremheves gjennom at utsigeren går gjennom en ”empty alley”, en tomhet som forbereder øyeblikket der han ser ned i et tømt basseng, hvor ”the lotos rose, quietly, quietly”.

Stillhet og tomhet er beslektede begreper, i hvert fall om man ser dem i lys av buddhistisk tradisjon og madhyamika. Eliot knytter også disse to begrepene sammen i EC I: ”The dahlias sleep in the *empty silence*” (min utheving). Ordet ”nirvana” forklares som nevnt som en slukning, nærmere bestemt som en sluknet flamme. Dette er på samme tid beskrivelsen av at noe er stilnet. I en tilstand av vedvarende stillhet vil sinnet også ha grepet alle tings tomhet. Dermed er tomhet og stillhet i denne forstand to sider av samme sak. Det at bassenget er tomt, og at utsigeren med et slags dobbeltsyn sier at bassenget både er tomt og fylt – ikke av vann, men av lys – er en måte å uttrykke *shunyata* på. Synet er som et glimt inn i en tidløs verden, inn i den ultimate virkelighet der man ser ting for hva de er; tomme og uten essens. Til nøyaktig samme tid peker dette bassenget altså både mot tomhet og fylde. Det er tomt, men fylles gjennom utsigerens blick eller eksistenssfære av lys, og begge deler finnes der samtidig; et uttrykk for de to virkelighetsnivåer.

Vi ser også at lotusen, kanskje den viktigste symbolblomsten i østlige kulturer, er tett knyttet opp til dette lysvannet. Lotusen stiger stille opp nettopp idet utsigeren har fått øye på lysvannet, noe som peker mot at Eliot enten har tolket inn en østlighet senere i sin bearbeiding av erfaringen, eller at det var nettopp *shunyata* eller en på annen måte enpunktet bevissthet som var mest fremtredende for ham i selve erfaringsøyeblikket. Lotusen er Indias nasjonalblomst, og henter der sin symbolbetydning fra den fysiske virkeligheten: Røttene er under vann i leire og søle, og planten strekker seg mot vannoverflaten med en lang, slank stilk. Der folder det seg ut en blomst som er så lys og ren at det virker umulig å forstå

hvordan den kan ha kommet fra skitten nede i vannet. Slik ser indere lotusen som et bilde på mennesket, som kan bevege seg fra ”skitten” av uvitenhet de befinner seg i og til en tilstand av innsikt og frihet. Anesaki, Eliots foreleser i mahayana-buddhisme, siterte ifølge Kearns (2008: 84) en buddhistisk kommentartekst som presenterte en allegorisk lesning av lotusblomsten. Lotusen fremstilles i denne teksten som den av jordens planter som mest perfekt symboliserer hjertet av buddhistisk doktrine, ettersom den bærer blomster og frukter på en gang, noe som igjen symboliserer ”the mutual relation between latent and manifest meanings” (Kearns 2008: 84). Både menneskets *mulighet* for frigjøring fra samsara, og *realiseringen* av denne friheten i det opplyste mennesket, er til samme tid representert i lotusen.

Som en tredje referanse peker bassenget med sin lysglitring nettopp mot *illumination*, opplysning, det som man kan se begge virkelighetsnivåer gjennom samtidig, noe som innebærer innsikten i *shunyata*, at alle ting er essensielt tomme. Denne lysmetaforen er svært sentral blant resten av lysfenomenene i kvartettene. Bassenget er et uttrykk for alle disse aspektene – tomhet, stillhet og opplysning – som henger sammen med hverandre. Innblikket i denne tidløse verden, som er heftet ved Eliots egen opplevelse, gjør at bassenget og dets paradoksale innhold står som et utømmelig inspirasjonskar, først for ”Burnt Norton”, siden for alle kvartettene. Erfaringen i Burnt Nortons hage ser ut til å ha blitt en knagg å henge metaforikk og symbolikk på, og fungerer som et organiserende punkt i Eliots utfoldende tetralogi – et nav kvartettene beveger seg rundt. Med lysets viktige plass i bassenghendelsen, og med tanke på dets tilbakevending som metafor gjennom alle kvartettene, kan vi oppnevne lyset til det femte element i denne kvartettsammenhengen. Lyset blir da det gjennomstrømmende elementet som binder de fire forskjellige kvartettenes jord, luft, vann og ild sammen, et diktets uttrykk for *luminous clarity*. Også her ser vi forbindelsen mellom lys og nav. Som tidligere beskrevet er *luminous clarity* det som utgjør basisen for Buddhas andre og tredje omdreining av dharmahjulet, hvor læren om alle tings tomhet formidles. Innsikten i *shunyata* sammenfaller med opplysning.

Noe av den nærmest religiøse karakteren ved Eliots opplevelse formidles til leseren blant annet ved formuleringer som ”heart of light”, som i seg selv vitner om en dyp og enhetlig opplevelse av virkeligheten slik den må ha fremstått for Eliot der og da. ”Heart of light” har en slags hellig klang ved seg, men lyder også potent. Det er skapelseskraft, kanskje til og med endringskraft i dette lyssenteret. Det usubstansielle lyset bærer i seg kraften til å endre utsigerens virkelighetssyn, eventuelt fordype det, eller på annen måte danne et vannskille i hans liv. Det tørre bassenget som for et øyeblikk ble fylt av solskinn, fremstod

som om det igjen var fylt med vann, med liv – som om tidligere tider eksisterte samtidig med nået. Dette tilsier igjen at en tidløshet gjennomsyrrer diktet.

Selv om utsigeren har en intens erfaring av noe hellig som tydelig vedvarer lenge etter at hendelsen er over, så skjønner leseren at dette er noe som etter klokken tid varer et kort øyeblikk. Idet en sky glir foran solen er selve erfaringen over, og klokketid og erfaringstid går igjen i takt. I et tidlig utkast til ”Burnt Norton” skisserte Eliot kvartettens endepunkt slik:

Light	
	Gone
Light	
Light of light	
Gone	(Gordon 1998: 345.)

Dette virker som essensen ved erfaringen fra hagen. Med et slikt strukturskrog ser vi hvilken sentral plass både lyset og bassengerfaringen fra hagen har i ”Burnt Norton”. Lyset går som lynraske glimt gjennom det foredlede erfaringsuttrykket som diktet representerer. Man kan merke seg at en som gjennom sin tidlige uttrykte tilhørighet til den litteraturteoretiske retningen *New Criticism*, nykritikken, som hevdet at forfatterens liv og person ikke hadde noe med hans eller hennes diktverk å gjøre, selv var så preget av personlige opplevelser i sin diktning. I ”Tradition and the Individual Talent”, et tidlig essay, skriver han for eksempel “[p]oetry is not a turning loose of emotion, but an escape from emotion; it is not the expression of personality, but an escape from personality” (Eliot 1975: 43). I eksempelet med bassengbeskrivelsen gjengir han bare en scene, noe som ikke trenger å knyttes opp til hans person, men scenen er uansett tydelig farget av egen erfaring.

Mørke og “mental emptiness”

Som tidligere bemerket henger mange av kvartettens buddhistiske elementer så nøye sammen at det er vanskelig å skille dem. Her har vi et eksempel med tanke på lysmetaforene, for i dette tilfellet er det mørket, lysbegrepets motpol, som trer frem. Her står mørket i sammenheng med et annet element i kvartettene, nemlig tomheten, som igjen er sammenfallende med *luminous clarity*.

Tomhet går igjen flere steder enn i forbindelse med det tomme bassenget. Hele “East Coker”s tredje del er bygget over en forståelse av tomhet eller *shunyata*, som her er sammenknyttet med stillhet. Her er en rekke slående enkeltvers som alle springer ut av en tomhetstanke. Innledningsordene er “O dark dark dark. They all go into the dark”, og de fire

gjentakelsene av “dark” setter en mørk og sugende, men samtidig stille tone for denne delen. Det påfølgende verset “The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant” åpner hele verdensrommets tomhet og mørke. De uendelige tomheter flyttes inn i oss i denne settingen – Eliot nevner en lang rekke eksempler på folk og yrkesgrupper som går “into the dark”. Alle skal en gang bli del av det tomme, tomheten er overalt. Når Eliot et annet sted sier at “the time of death is every moment”, (DS III) sier han samtidig at vi bærer med oss tomheten hvor vi enn er – vi *er* tomhet. Det samme sier Nagarjuna blant annet i strofe 19 i kapittel 24: ”a nonempty thing / Does not exist” (Nagarjuna 1995: 69).

Videre under ser vi et ekko av undergrunnsscenen i ”Burnt Norton” III, og tråden om at moderne mennesker er redde for stillhet og tomhet tas opp igjen:

[...] when an underground train, in the tube, stops too long between stations
 And the conversation rises and slowly fades into silence
 And you see behind every face *the mental emptiness deepen*
Leaving only the growing terror of nothing to think about (EC III, min utheving)

Hele scenen er satt opp som et uttrykk for tomhet: T-banen har stanset mellom to stasjoner, og passasjerene befinner seg på et ikke-sted. Alt er stille, og når også de flyktige samtalene som innledes stilner, blir passasjerene redde for ikke å ha noe å tenke på, redde for å fokusere på tomheten som er over alt rundt dem og inne i dem. “Wait without thought, for you are not ready for thought,” sies det et lite stykke under. Madhyamika-buddhistene kan nok skrive under på dette. Tanke er man klar for når man har gjennomskuet det tomme i dem, uvirkeligheten ved dem, og forstått *shunyata*. Da kan tankene ikke lenger styre våre liv, og først da er man “ready for thought”.

Med linjen “I said to my soul, be still” varierer Eliot over stillhetsfrykten i tunnelen. To ganger bruker han denne linjen, og begge gangene kan vi knytte det opp til *shunyata*. Den første varianten sier “I said to my soul, be still, and let the dark come upon you”. Med dette vitner Eliot om en åpenhet mot dette ukjente, tomheten og mørket. Han går tomhet og mørke i møte også i den neste varianten: “I said to my soul, be still, and wait without hope / For hope would be hope for the wrong thing; wait without love, / For love would be love of the wrong thing”. Igjen ser vi hvordan Eliot ser ut til å ville forberede seg på innsikt i den store tomheten, men at han ennå ikke virker å ha fattet den til fulle. Begge disse utdragene vitner imidlertid om et ønske om en direkte erfaring av alle tings tomhet, og en åpenhet og ydmykhet overfor virkelighetens dypere sannheter.

“East Coker” er på mange måter et kontrapunkt til “Burnt Norton”. Som tidligere nevnt slekter denne andre kvartetten nært på den første i oppbygning, og det gjelder også i

metaforikk. Der “Burnt Norton” er gjennomsyret av lys og lysmetaforer, er “East Coker” gjennomtråket av metaforer tilknyttet mørket. I essayet “The Music of Poetry” fra 1942, som er samtidig med Eliots avslutning av kvartettene, sier han

The use of recurrent themes is as natural to poetry as to music. There are possibilities for verse which bear some analogy to the development of a theme by different groups of instruments; there are possibilities of transitions in a poem comparable to the different movements of a symphony or a quartet; there are possibilities of contrapuntal arrangement of subject-matter. (Eliot 1975: 114.)

Her er det nærmest som om Eliot kommenterer både de tilbakevendende temaene i de forskjellige kvartettene, *Four Quartets*' musikalske analogi, og for eksempel ”East Coker”s kontrapunktiske mørke i forhold til “Burnt Norton”s lys. Fra det nattlige synet i EC I av våre forfedre som danser rundt ilden (som i seg selv er en lysmetafor, men som synes best i mørket – igjen et paradoks), trappes lyset fra “Burnt Norton” ned til den andre delens novemberstemning som ender i en ”dark wood”, og med stillheten som er igjen etter at de dansende alle er “gone under the hill”. I EC III slår mørket for alvor igjennom med den firegangede gjentakelsen av ”dark” i første vers. Dette gir en alvorlig undertone som bidrar til gjennomslagskraften til stillhetstoposen, som Eliot parer med tomheten i denne kvartetten. Gjennom kontrasten til “Burnt Norton” ser vi også hvordan vi opererer med dualistiske motsetninger i vårt begrepsapparat – lyset i “Burnt Norton” kontrasteres av et mer gjennomgående mørke i “East Coker”, og slik fungerer oppsettet som en subtil påminner om vårt dualistiske språk og den dualistiske tanke.

Som et fjernt ekko til “The Love Song of J. Alfred Prufrock”s kveld, som er “spread out against the sky / Like a patient etherised upon a table” (Eliot 2002: 3), bruker Eliot i kvartettene et bilde knyttet opp til medisinsk bedøvelse: “when, under ether, the mind is conscious but conscious of nothing” (EC III). I “East Coker” brukes bedøvelsessimilen for å beskrive en type tomhet som ens bevissthet kan oppleve om man blir lagt i narkose.

En epigraf til et tidligere dikt er interessant i sammenhengen mellom Eliot og Nagarjuna. Til diktet “Gerontion” i diktsamlingen *Poems* fra 1920, hadde Eliot i utgangspunktet tenkt å bruke de siste ordene til hovedkarakteren Kurtz fra Joseph Conrads roman *Heart of Darkness*: “The horror! The horror!”. Diktet er formet som en gammel manns ord, og mange av setningene hans er ufullstendige, han sliter med å uttrykke seg – “[t]he word within a word, unable to speak a word” (Eliot 2002: 29) er ett eksempel på denne ordløsheten. Ackroyds forklaring på Eliots interesse i Conrad-sitatet er interessant: “For the complete knowledge is, in this novel, also the knowledge of emptiness – both his own and that of the world. There is no meaning to be found, anywhere” (Ackroyd 1984:

118). Denne fortolkningen av tomhet kan vi se som vrangsidene på Nagarjunas og mahayanabuddhistenes tomhetslære. Man kan innse at alt faktisk er tomt, men ikke klare å se videre enn det, og tre inn i en ufruktbar og potensielt dødelig nihilisme.

Vi ser at begrepene tomhet, tidløshet og lys–mørke henger nøye sammen med hverandre. Når vi her har gått inn i tomhetsdimensjonen i kvartettene, er det umulig å ikke også se på tidløsheten og lys–mørke-paret. Forbindelsene er ofte så tette at det nærmest virker paradoksalt å dele dem inn i forskjellige seksjoner i denne analysedelen, men det er gjerne noen av disse begrepene som er mest fremtredende og som fortjener hovedfokus i analysen.

4.4 Paradokser og nondualitet i *Four Quartets*

Den nonduale logikken som syder like under overflaten gjennom *Four Quartets*, gir seg blant annet utslag i en rekke språklige paradokser som går gjennom kvartettene som en tydelig tråd. Dette er allerede uttrykt gjennom en mengde eksempler i denne oppgaven, og her går vi litt nærmere inn på denne dimensjonen i Eliots tetralogi.

Four Quartets oppleves gjerne som en vanskelig gjennomtrengelig tekst. Dens gjennomført paradoksale og tilsynelatende mystiske tone gjør det tungt for mange lesere å henge med fra åpning til avslutning. I den sammenheng er det interessant å merke seg at *Four Quartets* måtte trykkes opp flere ganger da den samlede utgaven kom ut i England i 1944. Det kan virke som om de vanskelige omstendighetene for britiske lesere under andre verdenskrig vekket en tørst for litteratur som ikke bød på enkle svar, men som heller gravde frem og ordsatte dybder både i menneskelig sjeleliv (sjelelig mørke så vel som lys), og i fysiske (tid) og metafysiske (tomhet, tidløshet, transcendens) størrelser. Paradoksene som vever seg gjennom kvartettene gjør diktets språkvev fylt av motstand, noe som åpner for en tolkningsmessig dybde. En rekke tenkere som har forsøkt å sette begreper på sine ordløse innsikter og erfaringer, har kommentert at språket kun er et pekende tegn (signifikant), og ikke den idé eller forestilling som pekes på (signifikat). Språket må på et eller annet tidspunkt transcenderes eller forlates for at man virkelig skal ha erfart sannheten ved noe. Wittgenstein er nevnt tidligere, og de to siste punktene i hans *Tractatus* belyser signifikat-signifikant-poenget godt, samtidig som det tidligere siterte siste punktet settes i relieff:

6.54. Mine setninger oppklarer ved at den som forstår meg, når han ved deres hjelp – med dem som trinn – har hevet seg over dem, til slutt erkjenner at de er meningsløse. (Han må så å si kaste vekk stigen etter å ha klatret opp.) // Han må overvinne disse setningene. Da ser han verden riktig.

7. Om det man ikke kan tale må man tie. (Wittgenstein 1999: 105.)

Denne nest siste paragrafen i Wittgensteins *Tractatus* er omstridt, men her velger jeg å tolke den inn i oppgavens nondualistiske ramme. Skal vi forstå det underliggende terrenget som Wittgenstein forsøker å peke på, må vi altså klatre opp for så å kaste fra oss språkstigen han har reist for oss. En slik idé antyder hvorfor David Loy foreslår Wittgenstein som en nondual filosof (1997: 1).

Også Nagarjuna bruker som sagt språket for å peke på noe det ikke kan utsi noe om. Tross språkets tilkortkommenhet avskriver Nagarjuna ikke språket, ettersom en logikk av høyere ontologisk orden, som den han opererer med, nettopp rommer og transcenderer den lineære logikken som språket representerer, på samme måte som en tekst rommer alle ordene den er satt sammen av:

Nagarjuna is well aware of the tension intrinsic to the claim that the true characterization of the nature of things is that things cannot be conceptually characterized. His solution, of course, is the two-truths doctrine. All predication is part of the lower truth. (Loy 1999: 251.)

“The two-truths doctrine” er altså det som i denne oppgaven kalles de to virkelighetsplan. Parallellen mellom Wittgenstein og Nagarjuna blir tydelig gjennom uttalelsen om at all benevning av tilsynekomster er deler av et lavere sannhetsnivå, som for Nagarjuna er det konvensjonelle virkelighetsplan. Også *shunyata*, ordet for tomhetslæren som er portalen til å forstå hva Nagarjuna hele tiden peker på, er del av det konvensjonelle virkelighetsnivå. *Shunyata* er også en stige som må klatres opp for så å dyttes vekk, om studenten virkelig skal forstå hva dette begrepet innebærer.

I avsnittet “Aristoteles og vestlig logikk” foreslo vi at Eliot transcenderer Hegels dialektikk og dermed også dualismen, noe linjen “*Erhebung* without motion” (BN II) er med på å underbygge. Også dette peker mot at språkets dualitet er et av kjernetemaene i diktet, men dermed også den underliggende logos som deler verden i to: det observerte og den som observerer, tanken og tenkeren, *mind and matter*, og så videre. Eliot bryter Aristoteles’ tredje lov ($A \neq A + B$) to ganger i BN II: ”*Erhebung* without motion, concentration / Without elimination” tjener som eksempel på dette. ”*Erhebung* without motion”, enten vi ser det i Hegels betydning av en gradvis spirituell oppvåkning for menneskene, eller det å oppleve noen øyeblikks eksaltasjon, bryter svært forenklet sagt med loven om at $A \neq A + B$. Fortsettelsen av denne linjen, “concentration / Without elimination”, foretar den omvendte tankeoperasjonen, og utgjør en negasjon av en isotop av Aristoteles’ tredje lov, nemlig $A \neq A - B$. Dette er en type logikk vi ofte finner hos Nagarjuna: ”It is and is not”. Vi ser altså hvordan Eliot foretar den samme tankeoperasjonen begge veier. Et annet, mer fysisk-

materielt eksempel på dette finnes i DS III: “the narrowing rails slide together behind you; / And on the deck of the drumming liner / Watching the furrow that widens behind you”.

Disse to motsatte plogmønstrene står som to forskjellige figureringer, kroppsliggjøringer, av å se sin fortid ligge bak seg, som altså er del i en tredelt tidsoppfatning. Det at Eliot viser oss paradokser og bilder i begge speilvendinger, og gjennom denne bevegelsen knytter dem sammen som på et høyere nivå, antyder igjen et underliggende syklisk virkelighetssyn, og er også i seg selv en slags høyere ordens paradoksalitet som går gjennom hele teksten. Denne dobbelteksponeeringen av paradokser og bilder kan igjen knyttes til Eliots benektelse av dualitet mellom motsetningsparene i Hegels dialektikk. ”*Erhebung* without motion, concentration / Without elimination” kan slik leses som et dobbelt paradoks, som samtidig benekter dualiteten mellom paradoksenes speilvendte retning – dette er også en parallell til det fortellerplanet som kommenterer språkets utilstrekkelighet gjennom hele teksten.

I tråd med Nagarjunas filosofi og Wittgensteins språkstige viser Eliot slik at også selve diktet må transcenderes. Setninger som ”Footfalls echo in the memory / [...] My words echo / Thus, in your mind” (BN I) og “This is the use of memory: / For liberation” (LG III) viser nettopp til denne forståelsen om at språket kun overvinnes gjennom språket, tiden kun gjennom tiden, noe som er helt i takt med Nagarjunas filosofi. ”Only through time time is conquered” (BN II) – det er bare gjennom tid at tid kan forstås og overvinnes, og på samme måte er det bare gjennom språket at språk kan forstås og ”overvinnes”, det vil si transcenderes. I de ovennevnte sitatene uttrykker Eliot også at vårt språk er avhengig av tiden, via minnet – det er bare via minnet vi vet hva alle ting kalles. Altså er det gjennom hukommelsen, gjennom alt vi har lært, at vi kan oppheve det vi har lært.

Eliots brudd på Aristoteles’ andre lov, $A \neq B$, er ikke fullt så komplekse som når han bryter den tredje loven, men er samtidig mer i tråd med Nagarjunas nektelser og motsigelser. Linjene “In my beginning is my end” (EC I), “In my end is my beginning” (EC V) og “So the darkness shall be the light, and the stillness the dancing” (EC III) er eksempler på dette. Med “East Coker”s signaturvers ser vi igjen eksempler på at paradokser presenteres begge veier for å skape en sirkelbevegelse.

“We must be still and still moving,” sier Eliot i EC III, et åpenbart paradoks som bryter med Aristoteles’ første logiske lov, $A = A$. Eliot oppfordrer oss til både å være stille og i bevegelse. Denne linjen skaper også flertydighet gjennom forskyvningen av ordet “still”, slik at den andre forekomsten av ordet kan tolkes både som “fremdeles” og som “stille”. Slik skapes igjen en dobbeltbevegelse og et dobbeltekspontert bilde som øker fortolkningshorisonten, og samtidig skapes en sirkel, eller et hjul. Hjulet i seg selv er en

sentral metafor i kvartettene, som vi allerede har vært inne på i påpekingen av navets plass i kvartettene. Det er naturlig å se det i sammenheng med et syklisk verdensbilde og buddhistisk logikk. I denne forbindelsen finnes det mange dimensjoner som griper inn i hverandre, for inne i det snurrende hjulet finnes det ubevegelige stille punktet, navet, som vi har knyttet opp mot samsaras ”turning world” og nirvanas eller *shunyatas* ”still point”. Leseren kan slik tolke ”still” i lys av den poetiske utforskningen av det ubevegelige punktet i bevegelsen i BN II: ”Except for the point, the still point, / There would be no dance, and there is only the dance”. Et annet eksempel på nondualitet mellom bevegelse og stillstand ser vi i BN V: ”Moves perpetually in its stillness”. En evig bevegelse i et stille punkt peker igjen mot tidløshet. Vi ser altså at andre deler av diktet gir vekt til å fortolke ”We must be still and still moving” som at begrepene ”still” og ”still” refererer til ulike epistemologiske nivåer av stillhet, og at det er nettopp dette paradokset består i.

Et dypere dykk ned i denne formen for paradoksalitet krever at vi ser på den vestlige tenkeren som på mange måter videreførte og utkrystalliserte dualismen som et logisk system, Descartes. På en måte ville det å bare bryte med denne lineære logikken være en del av den samme logikken, noe slike brudd som foregår på et annet nivå (ved å være fanget i språk, som er lineært) like fullt er. Men det er i stor grad ved å leke seg med nettopp denne bevegelsen, ved å skape bilder som ikke kunne vært skrevet uten et selvreflekterende språk, at Eliot når de dybder og høyder han gjør.

Descartes’ berømte cogito-argument (jeg tenker, altså er jeg) er på mange måter et paradoksalt utsagn. En slik tolkning av argumentet vil ikke være mulig innenfor aristotelisk logikk, som vil innebære at det første ”jeg” og det siste ”jeg” er nøyaktig det samme. Frasen ”jeg tenker, altså er jeg” likner i form Eliots logikk i linjen “[o]nly through time time is conquered” (BN II). Likheten består i at ”time” og ”jeg” ikke nødvendigvis må tolkes som et likebetydende ”time” og ”jeg” de to setningsdelene imellom. Gregory Bateson påpeker cogito-argumentets uklarhet fordi det ikke skiller mellom tenkning og væren på ulike nivåer, og dermed fremstår det uklart hva tenkning og væren i det hele tatt betyr, slik at gapet mellom ulike logiske nivåer kamoufleres (Johansen 2008: 241). Stein Johansen drøfter de ulike logiske nivåene som Descartes’ setning ”jeg tenker, altså er jeg” impliserer i lys av Batesons teori. Johansen sier blant annet at

I argumentet opptrer som første algoritme (algoritme 1) den tenkning det utsies noe om. Siden enhver tenkning er en tenkning om noe, viser dog denne algoritme implisitt til eksistensen også av en algoritme (algoritme 0) av enda *lavere* orden, eller i hvert fall til forutgående algoritmiske *trinn* på et lavere værensnivå. Selve cogito-argumentet er imidlertid en relasjon mellom algoritme 1 og et annet relatum – ”jeg er” – og uttrykker dermed en annen algoritme (algoritme 2) av *høyere* orden. (Johansen 2008: 241.)

Slik viser Johansen via Bateson hvordan det finnes flere lag i språkssystemet, som i utgangspunktet er et lineært og polarisert system. Dette stemmer igjen overens med madhyamika-paradokset ”A er ikke A, derfor er det A”. Det er hele tiden snakk om forskjellige dimensjoner eller lag som likelydende ord taust uttrykker. Videre forklarer Johansen at ”[h]vis jeg sier ’jeg’, er det første jeg alltid stilltiende forutsatt, og det jeg som sier ’jeg’ er ikke dette siste jeg, men *refererer* til det og er følgelig av høyere logisk type. Alle utsagn forutsetter et skjult nærvær av et utsiende subjekt av høyere algoritmisk orden. Dette nærvær kan kun avdekkes ved utsagn om det utsiende subjekt som igjen forutsetter et skjult nærvær av et utsiende meta-subjekt av enda høyere orden” (Johansen 2008: 241). Også en setning som cogito-argumentet, som for Descartes stod som grunnargumentet for hans (dualistiske) eksistens, kan altså romme paradoks på paradoks.

Paradoksbruk som bryter med Aristoteles’ første lov, og slik åpner for – og tvinger frem – flere logiske nivåer, er kanskje mest fortettet i avslutningen av “East Coker”’s tredje del. Denne delen er interessant på mange måter, og det kan lønne seg å lese hele strekket:

In order to arrive there,
 To arrive where you are, to get from where you are not,
 You must go by a way wherein there is no ecstasy.
 In order to arrive at what you do not know
 You must go by a way which is the way of ignorance.
 In order to possess what you do not possess
 You must go by the way of dispossession.
 In order to arrive at what you are not
 You must go through the way in which you are not.
 And what you do not know is the only thing you know
 And what you own is what you do not own
 And where you are is where you are not. (EC III)

Paradoksbruken kulminerer her i de tre siste verselinjene, som bryter med loven om at $A=A$. Strengt tatt er de foregående rådgivende verseparene for tautologier å regne – ”for å innse hva du ikke vet, må du gå uvitenhetens vei”, ”for å komme frem til det du ikke er, må du gå den veien der du ikke er” osv, men de vitner om en ulineær logikk (altså ikke-aristotelisk), og bygger opp til de tre avsluttende paradoksene. Denne måten å bruke språket på, hvor ett og samme ord rommer mange logiske nivåer, finner vi i utstrakt bruk hos Nagarjuna, som i likhet med Eliot er en mester i å gjøre leseren bevisst på nettopp dette. Blant annet er Nagarjunas bruk av ordet ”sannhet” et eksempel på hans pragmatiske omgang med ord. Hans to sannheter i madhyamikas særegne doktrine representerer begge sin type sannhet, de er begge virkelige på sin måte, men de er uttrykk for forskjellige nivåer av sannhet.

Selv om den siterte avslutningen av EC III tydelig er en parafrasering over et utdrag fra Johannes av Korsets *Ascent of Mount Carmel*,²⁹ er det samtidig nærmest en beskrivelse av Nagarjunas middelvei-lære, som altså handler om å unngå ekstreme filosofier som eternalisme på den ene siden (at alt er evigvarende og eksisterer uten å endre seg) og nihilisme (at alt allerede er ødelagt eller ikke-eksisterende) på den andre. I stedet for å følge slike filosofier, ser madhyamikerne på den enkeltes direkte erfaring av sannhet som veien å gå for å få innsikt i virkeligheten slik den er.

Også “East Coker”s fjerde del er gjennomsyret av paradokser: “Our only health is the disease”, ”ruined millionaire”, ”we shall die of the absolute paternal care”, “to be restored, our sickness must grow worse” er eksempler herfra. Denne delen har et religiøst, kristent preg, men også et buddhistisk. Tre av disse fire sitatene dreier seg om sykdom og helbredelse, og er interessante i forhold til buddhisme, nærmere bestemt buddhistisk medisin. I Anesakis forelesninger ble studentene presentert for *dukka*, eller ”life is pain” som Eliot oversatte det (Kearns 1987: 81). Dette var sentralt også for hvordan Buddhas samtidige medisinske behandling fungerte – man måtte innse sin lidelse og elendighet før helbredelse ble mulig. Innsikten i egen elendighet skulle så følges av mental disiplin som igjen ville føre til begjærets opphør, og lidelsen ville langsomt trekke seg tilbake til fordel for et klart sinn som ser tingene slik de virkelig er. Denne beskrivelsen av prinsippene for buddhistisk medisin passer godt overens med buddhismens metafysiske eller spirituelle side. Det er kun gjennom innsikt i egen situasjon at man kan begynne å søke mot tilværelsens stille midtpunkt, nirvana.

I verselinjen “World not world, but that which is not world” (BN III) ser vi tydelige spor av det indiske tetralemmaet som Nagarjuna gjennomgående bruker. Språket strekker ikke til i vanlig forstand, og kun ved en blanding av negasjon og paradoks kan poeten peke på virkeligheten som ligger bak det mentale sløret:

Descend lower, descend only
 Into the world of perpetual solitude,
 World not world, but that which is not world,
 Internal darkness, deprivation
 And destitution of all property,
 Desiccation of the world of sense,
 Evacuation of the world of fancy,
 Inoperancy of the world of spirit (BN III)

²⁹ Del I, xiii (Gardner 1978: 107).

“World not world” peker på den verden vi nettopp ikke ser, en indre realitet som på mange måter er mer ensom og mer isolert fra den konvensjonelle verdensanskuelsen de fleste mennesker deler. ”[T]he world of perpetual solitude” er i denne lesningen altså ikke noe udelte negativt, det peker heller mot en innsikt i alt det eksisterendes grunnleggende tomhet. Med tomhetsdoktrinen som bakteppe blir heller ikke de påfølgende versene spesielt negativt ladet, selv om de i seg selv fremstår som en deprimerts tolkning av verden. De beskriver heller en *luminous clarity*, et sinn som ser virkeligheten uten konseptfilter, og uten å ta noen stilling til om dette er godt eller dårlig – det bare *er* slik.

Det paradoksale Heraklit-sitatet som fungerer som epigraf for alle kvartettene, trekkes også inn i selve teksten: “And the way up is the way down, the way forward is the way back” står det i del III av “Dry Salvages”. Setningen foran kommaet er nærmest et direkte sitat av epigrafen, mens leddet etter kommaet er en omskriving og utvidelse av Heraklits ord, som blant annet er oversatt med ”[a] road up <and> down is one and the same <road>” (Heraklit 1991: 41, fragment 60). Slike innledende innskrifter med kjente forfatters eller filosofers ord kan ofte virke pretensiose. Når innskriften som i dette tilfellet henger tett sammen med den fremtredende paradoksdimensjonen i kvartettene, styrkes imidlertid valget av epigrafen. “This is the one way, and the other / Is the same, not in movement / But abstention from movement” (BN III) er i samme gate som det heraklitinspirerte sitatet ovenfor. Begge er uttrykk for det samme som de avsluttende versene av “Burnt Norton”s første del, “[w]hat might have been and what has been / Point to one end, which is always present”. Det er et evig nå som omslutter oss og alle veier vi kan ta, slik at bevegelse ikke egentlig er mulig.

”No end to the withering of withered flowers, / To the movement of pain that is painless and motionless” står det i DS II – enda et eksempel på at Eliot i de fleste paradoksale utsagn opererer på de to virkelighetsplaner på en gang. I og med at han har sett gjennom sentrale konsepter som fortid og fremtid i vår vestlige felles bevissthet, kan han sies å ha transcendert og inkludert det bevissthetsplan de aller fleste av oss opererer ut fra. Dermed har han muligheten til å leke med disse to planene i bevisstheten som definerer den virkeligheten vi lever i.

Gjennom paradoksene søker Eliot å sprengte seg ut av den vanlige referanserammen, sprengte seg gjennom til noe det diskursive sinn ikke kan komme frem til. I likhet med Nagarjunas språkbruk – som peker ut over seg selv, ut over referanserammen språket nødvendigvis opererer innenfor, og mot direkte erfaring av en dyp virkelighet – peker Eliot også mer eksplisitt utover det vi tror vi mener og vil med våre gjerninger:

(...) And what you thought you came for
 Is only a shell, a husk of meaning
 From which the purpose breaks only when it is fulfilled
 If at all. Either you had no purpose
 Or the purpose is beyond the end you figured
 And is altered in fulfilment. (LG I)

Og “prayer is more / Than an order of words, the conscious occupation / Of the praying mind, or the sound of the voice praying” (LG I). Dette er en beskrivelse av at vi er del av noe som er større enn hvert enkeltmenneske, og som kan kalles ved mange navn – sannhet, det absolutte, Gud, *True Nature* osv. Vi mener å gjøre én ting, og så viser det seg når man har gjennomført det man skulle at det i fullendelsen ble noe annet. Dette peker ifølge Eliot mot at våre individuelle handlinger utspiller seg i en større sammenheng, vår vilje og tanke er ubønnhørlig del av noe større enn oss selv. Det er denne sammenhengen Eliot på så mange måter streber mot, også gjennom *Four Quartets*.

Nagarjuna og Dante – begge kilder for Eliot

I “East Coker” ser vi det som åpenbart må være en allusjon til Dante med “[i]n the middle, not only in the middle of the way / But all the way, in a dark wood, in a bramble” (EC II) – noe som bygger opp mot femte og siste del i denne kvartetten. Her er en begynnelse som slår minst to veier. Kvartettens sammenheng med madhyamika fortsetter, samtidig som den vestlige litterære høyborg er sentral med Dante:

So here I am, in the middle way, having had twenty years—
 Twenty years largely wasted, the years of *l'entre deux guerres*
 Trying to learn to use words, and every attempt
 Is a wholly new start, and a different kind of failure (EC V)

De to nevnte utdragene har oftest vært forbundet med Dante, og på mange vis stemmer nok det. Men det er ikke umulig at Eliot kan ha hatt to tanker i hodet samtidig, slik at han også sikter til Nagarjunas middelveilære generelt, eller *Fundamental Wisdom of the Middle Way* spesielt. Også dette blir et dobbeltekspionert bilde. Kjennskapen til dette verket hadde fulgt Eliot nesten like lenge som den til Dante, og selv om det hadde en langt mer obskur eksistens i hans skrevne liv, hadde kunnskapen om sanskrit og indisk kultur og tenkesett tydelig påvirket ham, feks. i *The Waste Land* fra 1922, og i doktorgradsavhandlingen fra 1916. Formuleringen om at Eliot står mellom to kriger peker utover det rent biografiske om å stå mellom første og andre verdenskrig, og også på hvordan madhyamika-buddhismen vektlegger middelveien – hvordan man så å si står mellom to kriger og balanserer disse.

I tillegg til at de to siste versene i utdraget innleder Eliots tanker om poeten og hans språkbruk i EC V som presentert i avsnittet ”*Four Quartets* – historie og oppbygging”, stemmer disse refleksjonene også godt overens med buddhistisk tankegang, særlig zen-buddhisme. Her er grunnsetningen at man hele tiden skal ha et rede og åpent sinn, *a beginner’s mind*, som ser verden like friskt hvert øyeblikk. Hvert forsøk, sier Eliot, er en ny begynnelse, hver eneste gang man forsøker å skrive noe, fange noe i ord, er det kun et nytt forsøk på å uttrykke noe som egentlig ikke kan sies – ”a raid on the inarticulate”, som han uttrykker det. Noen vers under sitatet ovenfor uttrykker Eliot dette om å uttrykke virkeligheten i språk: ”For us, there is only the trying. The rest is not our business” (EC V). Språk er utilstrekkelig for en meningsfull virkelighetsgjengivelse, men vi prøver hele tiden, og det er det som er menneskets gebet.

Erfaring og språkets begrensning

Sett fra Nagarjunas side er det paradoksalt at han i det hele tatt gikk inn for å bruke språket for å lære bort sin doktrine. Det er nokså kjent at for eksempel zen-buddhister bedriver direkte opplæring av sine studenter, for med et personlig forhold mellom læremester og elev får eleven direkte erfaringer som hoveddelen av sin lære, og ikke hovedsakelig gjennom tekststudier. Som vi har sett, har Eliot flere steder bemerket språkets begrensninger. “The major sources of *Four Quartets* are experiences,” sier Gardner (1978: 29). Blant annet “[o]ld men ought to be explorers” (EC V) peker mot at erfaring er viktig for Eliot – det er de som allerede har erfart mye som har tyngst ballast når man skal oppdage nye landskap. I et intervju fra 1959 sa Eliot seg enig i at han hadde beveget seg fra et smalt til et videre publikum opp gjennom årene. Han mente selv at hans livserfaring hadde mye å gjøre med at han nå uttrykte seg enklere enn i sine tidligere arbeider, som for eksempel i *The Waste Land*, innbegrepet på et modernistisk verk: “The other element that enters into it, I think, is just experience and maturity. I think that in the early poems it was a question of [...] having more to say than one knew how to say” (Plimpton 1977: 105). Egne erfaringer var altså meget viktige for Eliot når det kom til hans skriftlige virksomhet, og disse erfaringene nedfelte seg selvsagt både i måten å skrive på, og i emnene han skrev om. I kvartettene produserer han en mer konverserende tone enn noen gang før i sin lyrikk, og vi ser også svært private og eksistensielle, men fellesmenneskelige opplevelser av eksaltasjon og tvil, lys og mørke.

I “Little Gidding”s andre del gjør Eliot et interessant grep ved at han lar diktets utsiger møte noe han kaller “a familiar compound ghost” (LG II), en figur som fremtrer som

en slags blanding av forskjellige litterære læremestere. Denne scenen, som finner sted “[i]n the uncertain hour before the morning / Near the ending of interminable night”, som Eliot også kaller ”this intersecting time”, ”meeting nowhere, no before and after” og som dermed er et innslag av tidløshet, er også basert på Eliots egne erfaringer – her med å gå brannvakt om natten under andre verdenskrig i London. Samtidig minner hele stemningen om *Hamlets* innledende scener i første akt der gjenferdet av kongen, Hamlets far, kommer tilbake for å fortelle Hamlet sannheter fra dødsriket. LG II ender med “The day was breaking. In the disfigured street / He left me, with a kind of valediction, / And faded with the blowing of the horn”, på samme måte som kongens gjenferd trekker seg tilbake når morgenlyset kommer. Shakespeares nærvær sikres på denne måten.

Selve teksten i LG II er skrevet som en etterlikning av Dante og hans *terza rima*, verseformen i *Divina Commedia*. Slik er dette gjenferdet dels også Dante, Eliots langvarige litterære forbilde – og gjennom Dante, også Vergil, som er Dante-utsigerens veiviser gjennom helvetet. Det er tydelig at Eliot har lest Dante nøye og at italienerens poetiske kraft gir dette strekket en ekstra glød. Også den irske poeten W. B. Yeats er trukket frem som inspirasjonskilde for denne gåtefulle, nattlige figuren (Gardner 1978: 67). Uansett, dette sammensatte litterære gjenferdet svarer diktets utsiger når det blir oppfordret til å snakke, selv om utsigeren sier han kan ha glemt de tingene gjenferdet vil referere til:

I am not eager to rehearse
 My thoughts and theory which you have forgotten.
 These things have served their purpose: let them be.
 (...)
 For last year’s words belong to last year’s language
 And next year’s words await another voice (LG II)

Her ser vi igjen fokuset på det flyktige ved det å utsi noe, hvor fort virkeligheten endrer seg slik at det som er sagt ikke lenger er gyldig. Noen vers under dette utdraget snakker gjenferdet til utsigeren med et ”vi”: ”our concern was speech, and speech impelled us / To purify the dialect of the tribe”. Her kan det virke som det er hele den litterære tradisjonen, slik Eliot beskriver den i ”Tradition and the Individual Talent”, som snakker til diktutsigeren. I dette essayet fra 1919 forklarer Eliot tradisjonsbegrepet med at alle forfattere og kunstnere til enhver tid er del av en stor, felles kunsttradisjon, og at hvert kunstverk er i dialog med hele tradisjonen, samtidig som kunstverket oppdaterer den. Oppmerksomheten en poet må ha for sin historisitet uttrykker Eliot slik:

the historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer [...] has a simultaneous existence and composes a simultaneous order. This historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the

temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes a writer traditional. (Eliot 1975: 38.)

Eliot innlemmer seg selv ganske eksplisitt i tradisjonen av diktere gjennom denne delen av ”Little Gidding”.

Dante forsøkte å uttrykke det som umulig kan gjengis med ord nå han i *Paradiso* snakker om Guds stråleglans, blant annet uttrykt med ”[m]en min fortelling blir nu mere fattig, / mer sparsom end selv diebarnets tale / i forhold til de ting jeg endnu husker” (Dante 2008: 458, sang 33, vers 106–108), og ”jeg ville gripe billedet og passe / det ind i cirkelns form, men kunne ikke / – thi pennens fjer er ikke engles fingre” (Dante 2004: 459, sang 33, vers 137–139). Avslutningen på hele *Den guddommelige komedie* bemerker nettopp umuligheten av ords gjengivelse av de dypeste sannhetsopplevelser: ”Dén høje fantasi kan ingen ord nå; / men drift og vilje blev i mig bevæget, / så jævnt som hjulet drejes, af den kærlighed / der driver solen og de andre stjerner” (Dante 2004: 459, sang 33, vers 142–145). Her presenterer Dante nettopp dikterens evige søken etter på best mulig måte å uttrykke det som virker umulig å si noe om. Nagarjuna forsøkte å formidle det han så som en viktig sannhet om virkeligheten, nemlig *shunyata*, gjennom flere forskjellige skrifter, hvorav *Mulamadhyamikakarika* er den viktigste. T. S. Eliot gjør i *Four Quartets* et forsøk på å vise oss en nondual virkelighet, gjennom paradokser og henvisninger til kristne mystikere, Dante, og buddhistfilosofi som uttrykt gjennom Nagarjuna. Og alle gjør de dette gjennom språket, vel vitende om at det beste kommunikasjonsmiddelet vi har ikke direkte kan gi leserne opplevelsen av hva det er de selv har erfart og vil bringe videre.

Paradokset er altså den figuren som best uttrykker de nonduale innsiktene man måtte få, og nå har vi sett en del eksempler på hvordan Eliot bruker akkurat denne figuren for å peke på noe som er vanskelig å utsi.

4.5 Øvrige buddhistiske innslag i *Four Quartets*

”Attachment” og ”detachment” – to poler på begrepsaksen

Det er flere steder i *Four Quartets* hvor det henvises til buddhismen, og her skal noen av dem nevnes. I innledningen til ”Little Gidding”s tredje sats refererer Eliot igjen til indisk tankegods:

There are three conditions which often look alike
 Yet differ completely, flourish in the same hedgerow:
 Attachment to self and to things and to persons, detachment
 From self and from things and from persons; and, growing between them, indifference

Which resembles the others as death resembles life
 Being between two lives—unflowering, between
 The live and the dead nettle. (LG III)

Her “rydder” Eliot opp i begrepsapparatet, eller snarere i bedet av begreper han mener likner hverandre. *Attachment* (bundethet) er det motsatte av *detachment* (“frikoblehet” eller interessefri løsrivelse). Den levende og den døde neslen representerer *detachment* og *attachment*, et klart bilde på at disse begrepene befinner seg på hver sin ytterpol på en begrepsakse. *Indifference* (likegyldighet) befinner seg her i samme bed som disse begrepene, men innenfor en annen familie av begreper. Likegyldigheten tar altså del i en annen polarisert språkualisme, for eksempel engasjert-likegyldig. Likegyldighetstilstanden bærer ingen blomster, og likner de andre som ”death resembles life”. Hvorfor hevder Eliot så at disse tre tilstandene ofte likner hverandre?

For mange vestlige lesere introduserer Eliot her en detaljrikdom og en nyansering av disse begrepene som mange tidligere ikke har reflektert særlig over. Imidlertid er de en naturlig del av buddhismen. *Attachment* og *detachment* er begge sentrale begreper innen buddhisme, men her står de ikke nødvendigvis som motsetninger til hverandre. Når man til fulle har inntatt en tilstand av *detachment*, er *attachment*-delen i personligheten bare en form for konvensjonell virkelighetsanskuelse, som man med *detachment*-innsikten gjennomskuer som ufri. *Detachment* konnoterer fjernhet og kulde for mange i en vestlig kultursfære. Innen buddhisme og østlig tankegang står imidlertid dette begrepet for frihet fra selvet, ting og personer (“detachment / From self and from things and from persons”) oppnådd gjennom en oppvåknet bevissthet. Det som for oss kan høres ut som en positiv egenskap, tilstanden hvor man er knyttet til ting og mennesker (*attachment*), er viktig for livets gang gjennom generasjoner, men er forbeholdt det konvensjonelle virkelighetsplan. *Attachment* er altså den ubevisstes åk, en tilstand hvor man klynger seg både til sitt ego og materielle ting, deriblant tidsdimensjonen slik vi vanligvis tenker oss den. I denne sammenhengen blir *detachment* uttrykk for en uselvisk kjærlighet som blomstrer, og *attachment* uttrykk for en selvisk kjærlighet som stikker og svir.³⁰ Imellom disse to neslene, en blomstrende og en død, finner vi ifølge Eliot likegyldigheten. En likegyldig innstilling til livet kan likne nettopp *detachment*, men likheten vil bare befinne seg på overflaten. Likegyldigheten er en død størrelse, slik Eliot formidler det – “[it] resembles the others as death resembles life” – den

³⁰ Eliot kommenterte at han siktet til en type nesle som har hvite blomster, men som ikke svir, og som ofte finnes sammen med vanligere, sviende nesleformer (Gardner 1978: 200).

har ingen blomster, og har ikke noe med den attråverdige frikobletheten fra flyktige sansefølelser å gjøre.

I ”Burnt Norton” ser vi også mange spor etter buddhistisk filosofi. Nærmest hele den andre seksjonen av BN II er sterkt inspirert av buddhismen, som for eksempel i disse versene:

The inner freedom from the practical desire,
The release from action and suffering, release from the inner
And the outer compulsion, yet surrounded
By a grace of sense, a white light still and moving (BN II)

De første to og et halvt versene er tydelig buddhistisk influert. Den indre friheten fra trangen til å påvirke verden og sette sitt stempel på virkeligheten, ”the still point”, blir å likne med buddhistenes nirvana, som altså kan oppnås mens man lever, ettersom denne stillheten og tidløsheten ligger som en mulighet ved det menneskelige liv. Når man dette stille punktet, som vi like godt kan kalle navet, ser vi Eliot beskrive omgivelsene ikke lenger som en ”turning world”, men som å være omgitt av en sansenes forfinethet (”a grace of sense”) – og kanskje enda mer interessant i vår sammenheng: ”a white light still and moving”. Lysvannet eller lyset, her både stillestående og i bevegelse, trer igjen frem som poetisk bilde på en tidløs tilstand, hevet over den måten vi vanligvis opplever virkeligheten på. Her forenes altså lysmetafor med paradoks.

Den umiddelbare fortsettelsen i ”Burnt Norton” er vi allerede delvis gjort kjent med i paradoksanalysedelen, men det utvidete sitatet føyer seg videre inn i Nagarjunas lære:

Erhebung without motion, concentration
Without elimination, both a new world
And the old made explicit, understood
In the completion of its partial ecstasy (BN II)

Dette er en utfylling av den ovennevnte stillhetstoposen. Man kan oppleve eksaltasjon (*Erhebung*) uten å bli beveget i sinn eller sanser, uten noen ytre faktorer eller mental bevegelse overhodet. Man kan konsentrere seg fullt og fast i dette stille punktet, i motsetning til i samsaras ”turning world”. Som følge av dette trer her en ny verden frem, og det samtidig som den gamle forblir, bare klarere og nå gjennomlyst av en annen dimensjon ved virkeligheten. Nagarjunas to virkelighetsnivåer får også her en naturlig plass hos Eliot.

4.6 “Little Gidding” – metakvartett

Den siste delen i den siste kvartetten bærer preg av å være en avslutning på hele *Four Quartets*, derfor går jeg her litt nærmere inn på “Little Gidding”s femte del. Alle sitater i dette avsnittet stammer altså herfra, annet vil bli bemerket. Eliots intensjon ser ut til å være å toppe hele kvartettverket med denne siste kvartetten, og i den avsluttende delen oppsummeres mye av tetralogiens tankegods. Også Gardner har lagt merke til dette:

”Finally, a major source of *Little Gidding* is the earlier poems of the sequence. In writing it Eliot deliberately gathered up themes and images from his earlier meditations [...] to make the poem not only beautiful in itself but the crown and completion of the exploration of man in Time he had begun in *Burnt Norton*” (Gardner 1978: 71). En analogi til dette er de fire indiske logiske lovene, som følger samme oppbygning som Eliot gjør i dette tilfellet; den siste logiske loven omfatter alle de andre.

Allerede i innledningsversene ser vi metataktene: “What we call the beginning is often the end / And to make an end is to make a beginning”, som tangerer gjennomgangstemaene tidløshet og det sykliske, og som parafraserer ”East Coker”s innlednings- og avslutningsvers. Også med setningen ”[t]he moment of the rose and the moment of the yew-tree / Are of equal duration” slår Eliot tidløshetsspikeren enda lenger inn i kvartettmaterien. Den blomstrende rosen har kun én sesongs liv, mens barlindtreet kan bli over to tusen år gammelt (snl.no c). Allikevel sidestilles de av Eliot.

Også kjærligheten, som ikke ofte navngis direkte i kvartettene, er eksplisitt til stede i denne avsluttende delen. Eliot siterer det kristne middelalderskriftet *The Cloud of Unknowing*: “With the drawing of this Love and the voice of this Calling”. Denne linjen står alene mellom de to hovedseksjonene av LG V. Slik får linjen tyngde, og kjærligheten, den ubevegelige beveger, formidles som et alltid tilstedeværende element i det verdensbildet Eliot tegner opp kvartettene igjennom. Sitatet fra Julian of Norwich (“[a]nd all shall be well and / All manner of things shall be well”), en kvinnelig 1300-tallsmystiker, blir også lettere å forstå ut fra dette, ettersom hun var blant de første i den kristne tradisjonen som hevdet at lidelse ikke var straff fra Gud. Hun så nemlig ikke Gud som dømmende, men som *compassionate* (kongruent med den sentrale buddhist-termen), en som elsket alt, deriblant menneskene, som ellers i kristen middelalderlitteratur ofte fremstilles nærmest utelukkende syndige.

Med innledningen til den aller siste seksjonen av LG V får vi enda en gang sirkelformen presentert:

We shall not cease from exploration
 And the end of all our exploring
 Will be to arrive where we started
 And know the place for the first time.

Her uttrykkes en spiral av undring, innsikt og ny undring. Denne spiralen oppheves imidlertid idet man når et plan av tidløs innsikt. Da ser man virkeligheten klart, uten konseptuelle filtre, og dermed ser man også sitt eget utgangspunkt og hele sin virkelighet klart for første gang. Denne bevegelsen er parallell til det å tre inn i nirvana-tilstanden. Det man trodde nærmest var en uopnåelig himmel, viser seg å være den samme virkeligheten som tidligere, bare at man nå ser alt med en gjennomstrømmende klarhet, *luminous clarity*.

I de påfølgende tre versene kommer kvartettens erfaringsutspring og omdreiningspunkt inn i diktet igjen:

Through the unknown, remembered gate
 When the last of earth left to discover
 Is that which was the beginning

Her ser vi speilbildet av utsigeren og hans følge, som i ”Burnt Norton”s første del går inn i rosehagen og opplever det dypt stille og uendelig utstrakte øyeblikket ved hagens tomme basseng. Gjennom denne porten, som man ikke kjenner, men blir påminnet om idet man går igjennom den (påminnet på den måten at man skjønner at man har vært her før, man skjønner at alt eksisterer samtidig, at ”all is always now” (BN V) og at fortid og fremtid ikke eksisterer), går man sin begynnelse i møte, for begynnelsen er i hvert øyeblikk. Gjennom denne ikke helt åpenbare referansen til den første kvartetten, vever Eliot inn en sirkelform kvartettene imellom.

”One” – tungtveiende stavelse

Avslutningsstrekket i ”Little Gidding”s siste del er selvsagt svært gjennomtenkt:

Quick now, here, now, always—
 A condition of complete simplicity
 (Costing not less than everything)
 And all shall be well and
 All manner of thing shall be well
 When the tongues of flame are in-folded
 Into the crowned knot of fire
 And the fire and the rose are one.

Flere sentrale vendinger og sitater vender her tilbake. ”Quick now, here, now, always” er et fenomenalt enkelt og rytmisk drivende vers som frem til sitt siste ord består av enstavelsesord. Den samme verselinjen ser man i avslutningen av ”Burnt Norton”s femte del.

Her anslås en letthet, en enkelhet og evig umiddelbarhet som skal beskrive tidens ikkeværen, eller verdens stadige nydannelse og evige nå. ”All shall be well and all manner of things shall be well” er som nevnt sitert etter Julian of Norwich (Gardner 1978: 70). Sitatet brukes første gang i del III i ”Little Gidding”, og forekommer tre ganger denne siste kvartetten igjennom.

Utsigeren lar her innsikten i tomheten omringe og gjennomrisle avslutningen i en ”condition of complete simplicity”, noe som for det dualistisk overbeviste individet koster intet mindre enn alt. Godt da at Julian of Norwich’ ord følger opp og forsikrer oss om at alt kommer til å gå godt, ettersom virkeligheten er gjennomsyret av positiv kraft; det er kjærlighet og det gode som ligger under hele vår verdensorden. Alt blir godt når flammetungene folder seg inn til en kronet ildknote og ilden og rosen slik blir ett. Rosen er i seg selv et eldgammelt symbol, blant annet for kjærlighet. I Dantes *Guddommelige komedie* i *Paradisets* avslutning er rosen et bilde på de frelsede som samles i form av en hvit rose: ”Således, hvid som en blændende rose / fremstod for mig den hærske som Kristus / har ægtet ved sit blod” (Dante 2004: 447, sang 31, vers 1–3). Metaforikken har på slutten av ”Little Gidding” dermed en klart kristen klang, men rosen står også sterkt som symbol i seg selv, og blir et kraftfullt symbol i avslutningen av *Four Quartets*. Foreningen av ilden og rosen gjør denne ildrosen til mer enn de to entitetene hver for seg – den blir et åpenbart symbol ladet med religiøs kraft, men også med den menneskelige livskraftens forening av den dyriske ilden som kroppene våre er uttrykk for, den mentale klarhetens blå flamme, og kjærlighetskraften vi kan manifestere.

Det avsluttende ordet ”one” har mange lag av betydninger, noe Kearns kommenterer: “Like *The Waste Land*’s ‘burning’ or its final ‘shantih’, ‘one’ here holds together Indic and Western, realist and idealist, devotional and philosophical points of view” (Kearns 1987: 266). Dette ordet oppsummerer mye for Eliot, og det er ikke tilfeldig at det er nettopp ”one” som avslutter *Four Quartets*. Ett lag av ordet er selvsagt monisme eller nondualisme, det motsatte av dualisme og dualitet, slik Eliot kjente det fra buddhisme og hinduisme. “One” er også det ordet som i upanishadene (gammelindiske teologisk-filosofiske skrifter), nærmere bestemt *Brihadaranyaka* (Kearns 1987: 266), anbefales som det man skal gjenta for seg selv når man går inn i døden, nettopp for å opprettholde en så nondualistisk sinnstilstand at det neste livet blir bedre enn det man går ut av. Også kristendommen med sin potente, men mystiske treenighet kan tolkes inn i ordet. Til samme tid vitner “one” om foreningen av to tilsynelatende uforenlige størrelser, nemlig ilden og rosen – en “impossible union / Of spheres of existence” (DS V). Lest slik peker dette siste ordet direkte mot de språklige

paradoksene som er spredt rundt i *Four Quartets*, og er en siste gjentakelse og påminnelse om et ikke-lineært nærvær i virkeligheten. Og etter hvert, om vi får innsikt i denne virkeligheten, vil dette nærværet kanskje også nedfelle seg i livene våre gjennom direkte erfaring.

5. Avslutning

I denne oppgaven har hovedfokuset i min lesning av *Four Quartets* vært på begrepsparet tid–tidløshet og paradokser, med metaforpolene lys–mørke, *shunyata*-begrepet og nav-figuren beslektet med disse og med hverandre. En mulig lesning av *Four Quartets* er at diktet rommer en slags metaanalyse av sin egen paradoksalitet. Som et parallelt kommentatorspor forteller Eliot leseren gjennom hele teksten hvordan språket kollapser i forsøket på å formidle det han søker å utsi, som altså er en dypere enhet i aspekter som tid, bevegelse og identitet. Eliots språkstige fører oss inn i en verden uten språk, en ytterst paradoksal virkelighet hvor språk kun kan overvinnes gjennom språk. Denne paradoksaliteten springer ut av nondualismen som kvartettene hviler på, og som de deler med Nagarjuna og hans *Mūlamadhyamakakārikā*. Tidløsheten kan sies å være en konsekvens av nondualismen, og er det stille punktet *Four Quartets* sirkler rundt. Og mellom alle lagene finnes forbindelser i alle retninger, som om alt nettopp søker innover mot dette som aldri kan nås av det som beveger seg. Språket både spiller og utspiller seg selv til en og samme tid.

Man kan kalle Eliots *Four Quartets* for et filosofisk dikt, for et lyrisk dikt og for et religiøst dikt,³¹ men på mange vis er det til syvende og sist et humanistisk dikt. På samme måte som man sier at alle veier fører til Rom, sier Eliot her noe av det samme, blant annet gjennom Heraklit-epigrafen om at veien opp og ned er den samme – nemlig at alle veier til dyp sannhet er gyldige, og at det er det at man kommer frem som er det viktige. Om man går via buddhisme, hinduisme, kristendom, eller følger en mer personlig vei, spiller liten rolle. Det viktige er å trenge gjennom overflaten til en gyldig sannhet ved tilværelsen og virkeligheten.

I Eliots liv ville denne tanken virket formildende, kanskje til og med trøstende. Hans liv var preget av store svingninger innen fysisk og psykisk helse, og i personlige, vennskapelige og ekteskapelige forhold. I ettertid ser dette ut som en (unødig) tornet vei mot en slags frigjøring senere i livet, med den kristne troen i 1927 som et stødig punkt, og et nytt, lykkelig ekteskap i 1957. Eliot valgte selv en slags religiøs middelvei ved å tre inn i *Church of England*, en tradisjonsrik og befolket (både historisk og samtidig) kristen retning. Lyndall Gordon beskriver den elisabetanske anglikanisme som en *via media*, og sier at Eliot ”praised

³¹ Både i kristen, buddhistisk og hinduistisk retning. Gjennom mystikerne Eliot flittig siterer kan vi også kalle *Four Quartets* religiøst i den spirituelle retning, da som en fellesmenneskelig religion.

its flair for compromise” (Gordon 1998: 229). De siste årene av sitt liv var Eliot langt mer avslappet og tilpass enn han hadde vært til da, noe som blant annet kommer til uttrykk i *Paris Review*-intervjuet som ble gjort med ham i 1959, to år etter at han hadde giftet seg på nytt med den 38 år yngre Valerie Fletcher. Det ser ut til at han på slutten av sitt liv kom nærmere den for ham attråverdige ”equal mind”.

Four Quartets kan leses som en syntese av Eliots spirituelle innsikter. Eliot var en belest intellektuell med grundig utdanning innen klassisk og orientalsk språk, kultur og filosofi, og hans mange referanser kommer naturlig nok frem i diktningen. Metoden i *Four Quartets*, eller snarere diktets oppbygning, komposisjon og siteringsteknikk, likner metoden han har benyttet i tidligere verk, spesielt i *The Waste Land*. Helhetsopplevelsen av *Four Quartets* er imidlertid at alt Eliot her skriver har et felles opphav eller utspring, en enhetlig underliggende forståelseshorison, noe som resulterer i et diktverk som fremstår syntetisk og skapende snarere enn fragmentert og nedrivende. Denne enhetlige grunntonen står i åpenbar kontrast til nettopp *The Waste Land*, hans kanskje andre best kjente lyriske verk. *Four Quartets* er også blant de av verkene hans som lever sterkest i dag.

Eliots utstrakte bruk av kristne mystikere, i tillegg til å referere til buddhistiske og hinduistiske tekster og virkelighetsoppfatning, vitner om en åpenhet mot at virkelighetens vesen er og forblir det samme, men at det får forskjellige uttrykk i forskjellige tradisjoner og kulturer. Og det er som det skal, ”all shall be well and all manner of thing shall be well”. Med Julian of Norwich uttrykker Eliot en grunnleggende positiv innstilling til menneskeheten og det ”noe”, større, som omgir oss. Det gir kvartettene større plass å operere i, og etterlater rom i leseren som ikke ville finnes om man ikke hadde lest nettopp *Four Quartets*. Med denne oppgaven håper jeg at også Nagarjuna-rommet i *Four Quartets* har åpnet seg.

Litteratur

Primærlitteratur

Eliot, T.S. 2002 [1963], *Collected Poems 1909-1962*, Faber & Faber, London. (*Four Quartets*, s 177-209.)

Nagarjuna 1995, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, New York og Oxford. Oversatt og kommentert av Jay L. Garfield

Sekundærlitteratur

Ackroyd, P. 1984, *T.S. Eliot*, Hamilton, London.

Aristoteles 1951, *Aristoteles' forelæsning over fysik I-IV*, Nyt nordisk forlag, København. (Oversatt av Poul Helms.)

Bagger, Matthew 2007, *The Uses of Paradox*, Columbia University Press, New York.

Baudrillard, Jean 1994, *Simulacra and Simulation*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan.

Bergson, Henri 1934, *La Pensée et le mouvant*, PUF/Quadrige, Paris.

Brooker, Jewel Spears 2001 (red.), *T. S. Eliot and Our Turning World*, Palgrave Macmillan, England.

Dante 2004 [2000], *Dantes guddommelige komedie*, Multivers, Danmark. Overs. Ole Meyer. (3. utg.)

Diamond, Cora 1989, *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics, Cambridge 1939*, The University of Chicago Press, Chicago og London.

Eide, T. 1996, *Retorisk leksikon*, Spartacus, Oslo.

Eliot, T. S. 1934, *After Strange Gods*, Faber & Faber, London.

----- 1929, *Dante*, Faber & Faber, London.

----- 1983, *Fire kvartetter*, Aschehoug, Oslo. Overs. Paal Brekke.

----- 1964, *Knowledge and Experience*, Faber & Faber, London.

----- 1975, *Selected Prose of T. S. Eliot*, Frank Kermode (red.), Harvest Books, San Diego.

Euklid 1956 [1908], *The thirteen Books of the Elements*, Dover Publications, New York. Overs. Sir Thomas L. Heath.

Gardner, Helen 1978, *The Composition of Four Quartets*, Faber & Faber, London og Boston.

Gordon, Lyndall 1998, *T. S. Eliot – An Imperfect Life*, Vintage, London.

Greene, Brian 2003 [1999], *The Elegant Universe*, Vintage Books, New York.

-
- Gyamtso, Khenpo Tsültrum 2003, *The Sun of Wisdom – Teachings on the Noble Nagarjuna’s Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Shambala Publications, Boston.
- Hawking, Stephen 1989 [1988], *A Brief History of Time*, Bantam Books, London
- Heraklit 1991, *Heraclitus: Fragments*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London. Oversatt og kommentert av T. M. Robinson.
- Heidegger, Martin 1972, *What is called Thinking?*, Harper Colophon Books, New York (oversatt av J. Glenn Gray).
- Ichazo, Oscar 1975, *The Human Process for Enlightenment and Freedom, a series of five lectures by Oscar Ichazo*, Arica Institute Inc, New York.
- Inwood, Michael 1992, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publisher, Oxford og Massachusetts.
- Johansen, Stein 2008, *Grunnriss av en differensiell epistemologi*, Abstrakt forlag, Oslo.
- Kant, Immanuel 1977, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Hackett, Indianapolis. Overs. J. Ellington.
- Kearns, Cleo McNelly 2008 [1987], *T. S. Eliot and Indic Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lindtner, Christian 1982, *Nagarjunas filosofiske værker*, Akademisk forlag, København.
- Loy, David 1997 [1988], *Nonduality – A study in comparative philosophy*, Humanity Books [Yale University Press], New York.
- 1999, “Language against its own mystifications: Deconstruction in Nagarjuna and Dogen”, *Philosophy East and West*, vol. 49, nr. 3, s 254-260.
- Newton, Isaac 2004, *Philosophical Writings* (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge University Press, Cambridge.
- Nietzsche, F. 1968, *The Will to Power*, Vintage, New York. Overs. Walter Kaufmann og R. J. Hollingdale.
- Perl, J.M. og A.P. Tuck 1985, “The Hidden Advantage of Tradition: On the Significance of T. S. Eliot's Indic Studies”, *Philosophy East and West*, vol. 35, nr. 2, s. 115-131.
- Perl, Jeffrey 1999, forelesningen ”Transition” fra forelesningsrekken *Literary Modernism*, The Teaching Company.
- Platon 2001a, ”Faidros”, *Platon samlede verker* bd. IV, Øivind Andersen (red.) Vidarforlaget, Oslo.
- 2001b, ”Staten”, *Platon samlede verker* bd. V, Øivind Andersen (red.), Vidarforlaget, Oslo.
- Plimpton, G. 1977 (red.), *Writers at Work – The Paris Review Interviews*, Penguin,

Harmondsworth.

Ricoeur, Paul 1984, *Time and Narrative*, vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago og London.

Sainsbury, R. M. 1988, *Paradoxes*, Cambridge University Press, Cambridge.

Smidt, Kristian 2001, *The Importance of Recognition*, Unipub, Oslo.

Sprung, M. 1979, *Lucid Exposition of the Middle Way, The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti*, Routledge & Kegan Paul, London og Henley.

Steward, Edward 2008: *Quantum Mechanics: Its Early Development and Entanglement*, Imperial College Press, London.

Tzu, Lao 1989, *Tao Teh Ching*, Shambhala, Boston og London. Overs. John C. H. Wu.

Universitetet i Oslo (Uio) 2008, *Exphil I: Filosofi- og vitenskapshistorie*, Unipub, Oslo.

Verma, Rajendra 1979, *Time and Poetry in T. S. Eliot's Four Quartets*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J.

Vivekananda, Swami 2003a [1989], *The Complete Works of Swami Vivekananda*, bok 1, Advaita Ashrama, Kolkata.

----- 2003b [1989], *The Complete Works of Swami Vivekananda*, bok 2, Advaita Ashrama, Kolkata.

Wilber, Ken 2000, *A Brief History of Everything*, Shambhala, Boston.

Williams, Paul 1994, *Mahayana Buddhism*, Routledge, London og New York.

Wittgenstein, Ludwig 1999, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gyldendal, Oslo.

Nettressurser

Aristoteles, *Metaphysics*, <<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.12.xii.html>>, lastet ned 23.04.09.

Encyclopedia Britannica, "Mulamadhyamakakarika",

<<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/396712/Mulamadhyaamakakarika#tab=active~checked%2Citems~checked&title=M%C5%ABlamadhyaamakak%C4%81rik%C4%81%20--%20Britannica%20Online%20Encyclopedia>>, lastet ned 27.10.08.

Itano, W. M., D. J. Heinzen, J. J. Bollinger og D. J. Wineland 1990, "Quantum Zeno Effect" i *Physical Review A*, vol. 41 nr. 5, American Physical Society,

<<http://tf.nist.gov/general/pdf/858.pdf>>, lastet ned 20.03.09.

Obst, Linda 1996, "Valentine to science",

<http://findarticles.com/p/articles/mi_m1285/is_n2_v26/ai_18082728/pg_3/>, lastet ned 15.04.09.

Platon 1925, "Parmenides" i *Plato in twelve volumes*, vol. 9, overs. Harold N. Fowler,
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3AParm.>>, lastet ned 16.05.09.

snl.no a, *Store norske leksikon*, <http://www.snl.no/mystikk>, lastet ned 30.03.09.

----- b, <http://www.snl.no/Henri_Bergson>, lastet ned 27.04.09.

----- c, <<http://www.snl.no/barlind>>, lastet ned 25.05.09.

----- d, http://www.snl.no/reductio_ad_absurdum, lastet ned 23.04.09.