

Kontemplativ erfaring, naturvidenskab og dialog

- En idéhistorisk undersøgelse af et møde mellem naturvidenskab og tibetansk buddhisme med refleksioner over muligheden for at inkludere kontemplation som problemfelt i videnskabsteori ved at inddrage sider af fænomenologien.

19. august 2005

Speciale afleveret ved
Institut for filosofi og idéhistorie
Afdeling for idéhistorie
af Morten Münchow
Årskortnummer: 19981200
Vejleder: Jesper Garsdal

1	Indledning	1
1.1	Teoretisk baggrund for fremstillingen.....	3
1.1.1	Diakron hermeneutik, <i>om tidslig distance</i>	3
1.1.2	Diatopisk hermeneutik, <i>om kulturel distance</i>	5
1.1.3	Kontemplation, <i>om meditativ distance</i>	7
1.1.4	Dialog: dynamik mellem proksimalitet og distalitet	11
1.2	Fremstillingens forløb.....	12
2	Buddhisme – en kort introduktion	12
2.1	Theravāda (Hīnayāna) - Tidlig Buddhisme.....	13
2.1.1	De fire hellige sandheder.....	13
2.1.1.1	Sandheden om ' <i>dukkha</i> ' (lidelse).....	13
2.1.1.2	Sandheden om årsagen til ' <i>dukkha</i> '	14
2.1.1.3	Sandheden om muligheden for ' <i>dukkha</i> 's ophør	14
2.1.1.4	Vejen til ' <i>dukkhas</i> ' ophør; den 8-foldige vej	15
2.1.2	Buddhismens fokus på <i>praksis</i> ; teorien som <i>hjælpemiddel</i>	15
2.2	Mahāyāna – en reformation.....	16
2.3	Vajrayāna – tibetansk buddhisme.....	16
2.4	Nagarjunas tomhedsanalyse.....	17
2.4.1	Mūlamadhyamakakārikā	17
2.4.1.1	Kort sammendrag.....	18
2.4.1.2	Dedikation.....	18
2.4.1.3	Nagarjunas negerende metode	18
2.4.1.4	'Anden-essens'.....	19
2.4.1.5	'Betinget opståen'	20
2.4.1.6	Tomhedens tomhed, betinget opståen og sprog	20
2.5	Buddhisme perspektiveret med fænomenologi	22
2.5.1	Førdifferent livsverden, intuition.....	22
2.5.2	Martin Heidegger	23
2.5.2.1	Welt	24
2.5.3	Delkonklusion: Husserl, Heidegger og Nagarjuna – Intuition, udifferentieret væren, førdifferens og dynamisk verdensudkast.....	25
3	Mind and Life Institute - en dialog mellem naturvidenskab og tibetansk buddhisme	26
3.1	Dialogpartneren fra vest – kognitionsvidenskab.....	27
3.2	Mind and Life's 'Opening Remarks'	29
3.3	Form og forholdsregler for Mind and Life møderne.....	30
3.4	Det første møde.....	30
3.4.1	Logisk empirisme vs. <i>Sunyata</i> ('tomhed')	31
3.4.2	Buddhisme og falsifikation.	33
3.4.3	Valid cognition	34

3.4.4	Consciousness	35
3.4.5	Gross ('a'-'c'), Subtle ('d'-'e') and very subtle ('f') consciousness	35
3.4.6	Yogic direct perception	37
3.4.7	Delkonklusion – de første Mind and Life dialoger.....	38
3.5	'Emotion', følelser, rørelser, 'tshor myong'	39
3.5.1	Emotion - begreb og fænomen	39
3.5.1.1	'Emotions' på engelsk	40
3.5.1.2	Citta og caita	41
3.5.1.3	Ikke alle negative faktorer er 'emotions'	42
3.5.1.4	Ikke alle positive faktorer er 'emotions'	42
3.5.2	Destructive emotions (1.personsperspektivet).....	43
3.5.2.1	Buddhistisk psykologi.....	43
3.5.2.1.1	Gross, subtile, very subtile	44
3.5.2.1.2	At fjerne kleśa	44
3.5.3	Det 'Vestlige perspektiv' – en karikatur.....	47
3.6	Varelas Neurofænomenologi.....	49
3.6.1	Mutual constraints – neurologi for sig og fænomenologi for sig	51
3.6.2	Neurofænomenologiens metode.....	52
3.6.3	Problemer – er 'dybere bevidsthedslag' ren konstruktion?	54
3.6.4	Hvad siger psykologiens lærebøger om 1.personserfaringer?	54
3.6.4.1	Introspektion	55
3.6.5	Resultater inspireret af Mind and Life dialogerne	57
3.6.5.1	Guiding the study of brain dynamics by using first-person data.....	57
3.6.5.2	Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice.....	58
3.6.5.3	Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation	60
3.7	Delkonklusion – emotioner og 1.personserfaring.....	60
4	Dialog om kontemplativ erfaring og naturvidenskab som tværfagligt projekt i Århus.....	61
4.1	Protestantisk teologi – om 1.personserfaring	61
4.1.1	Erfaringens status	62
4.2	Mystik, kontemplation og 1.personserfaring ifølge religionsvidenskab i Århus.....	64
4.3	Den kristne mystik i middelalderen ifølge Aksel Haaning	66
4.3.1	Det religiøse liv i middelalderen	67
4.3.2	Post middelalder.....	67
4.3.3	Nutidens kristne mystik.....	68
4.4	Videnskabsteoretisk grundlag for kontemplation.....	68
4.4.1	Ken Wilber: The Eye of Flesh; The Eye of Mind; The Eye of Contemplation	68
4.4.1.1	De tre øjne.....	69
4.4.1.1.1	Kødets øje	70
4.4.1.1.2	Sindets øje.....	70
4.4.1.1.3	Kontemplationens øje	71
4.4.1.1.4	Videnskab og kategorifejl	71

4.4.1.1.5	Religion og kategorifejl.....	72
4.4.1.1.6	Scientism.....	73
4.4.1.1.7	The problem of proof.....	73
4.4.1.1.8	Kødet og sindets mellemværende.....	75
4.4.1.1.9	Transcendenserkendelse.....	76
4.4.1.1.10	Afbildning og virkelighed.....	77
4.4.1.2	Delkonklusion – fænomenologisk empiri, velafgrænset dialog.....	78
4.5	Kulturelt bevidst neurofænomenologi i Århus?.....	78
5	Konklusion.....	79
6	Litteratur.....	81
7	Abstract.....	83

1 Indledning

Hermeneutikken fokuserer på, at *forståelse* altid sker i en *sammenhæng*. Denne sammenhæng kan kaldes en *situation*, *sted*, *topos*. Et udsagn kan ikke rumme alt det, som det udtaler sig om, og derfor spiller modtagerens forståelseshorisont en afgørende rolle for dialogens frugter: *forståelsen*. Man kan forestille sig forskellige typer af forbindelser mellem *topoi*. Hvis man beskæftiger sig med kulturgenstande (litteratur, kunst, musik osv.) fra ens eget historiske ophav, laver man en *diakron* (tidslig; historisk) forbindelse, og hvis man beskæftiger sig med andre kulturer, laver man en *diatopisk* (mellem to steder) forbindelse (Panikkar 1979 p.9). For begge forbindelser gælder det, at man ofte forbavses over, hvor på en gang genkendeligt og fremmed det forekommer. *Forskellene* gør, at vi får øje på noget nyt, og forenes forskellene med *lighederne*, bibringes vi dybere erkendelse, både når det gælder tidligere tider i vores egen kultur, og når det gælder mødet med andre kulturer.

Distancen gør, at vi i erkendelsen af det fremmede får øje på sider af vores egen forforståelse, som vi ikke kunne se før, fordi forforståelse er så proksimal for bevidstheden, at man ikke tidligere så det. Man ser først en flig af sine egne briller (den proksimale forforståelse), hvis man fjerner dem lidt fra ansigtet og således gør dem distale (ved mødet med tidslig eller kulturel fremmedhed). *Distance* og *proksimalitet* synes at være to lige uundværlige elementer i *hermeneutisk erkendelse*.

Vores akademiske videnskultur er disciplinopdelt, og det er svært at forestille sig, at det kunne være anderledes. Hver disciplin har sit *topos*; sin *situation*. Videnskabsteoretikeren Thomas Kuhn (1922-1996) har påpeget, at det er normalt, at forskere føler sig mere forpligtede på deres disciplins verdensbillede (paradigme, topos) end de føler sig forpligtet til i sandhedens tjeneste at finde svage sider ved deres eget verdensbillede. Denne selvtilstrækkelige tilstand kalder han den 'normalvidenskabelige periode' (Collin et al 2001 p.97). Resultatet er, at discipliner i højere grad forsøger at subsummere andre discipliner under sig selv end at problematisere deres eget videnskabsteoretiske grundlag, og tværfaglig forskning er ikke så attraktivt, fordi det er besværligt at kommunikere med andre discipliner (Schmidt 2001 p.148f). Igen kan det være svært at forestille sig, at det kunne være anderledes, men på den anden side fornemmer man også problemer med dette: hvem skal tage sig af det store overblik, hvis de enkelte discipliner bekymrer sig mere om sig selv end den helhed, de indgår i? En af den idéhistoriske traditions grundlæggere Arthur Lovejoy (1873-1962) påpegede, at disciplinopdelingen havde den konsekvens, at der var mange idéer, som ikke blev behandlet ordentligt, fordi de aldrig blev set i deres egen helhed, og måske blev de aldrig opdaget (Lovejoy 1978 p8f). Han hævdede ikke, at dette er en ny tanke, og at der aldrig havde været bestræbelser på at løse den slags problemer, men han hævdede, at problemerne ved disciplinopdelingen er der, og at de er store (Lovejoy 1978 p.10). Også fysikeren og forfatteren Charles Percy Snow (1905-1980) har påpeget, at der

er problemer med 'de to kulturer', som er henholdsvis humaniora og naturvidenskab¹ (Snow 1964 p.17f). Problemerne er af hermeneutisk art: der er ingen *gensidig forståelse*. Det ser ud som om, at vores videnskultur har en slagside til det *proksimale*: man vil hellere putte sig i sin forforståelse (verdensbillede), end man vil udfordre sit verdensbillede ved at udsætte det for distalitetens afslørende skær. Sidstnævnte var ellers hvad videnskabsteoretikeren Karl R. Popper (1902-1994) mente, var god videnskabelig praksis (Popper 1996, p.40ff), men Kuhn indvendte, at sådan fungerer det bare ikke i praksis! (Collin et al 2001 p.97) Når der ikke er balance mellem proksimalitet og distalitet, lider den frugtbare dialog; et hermeneutisk problem!

Denne fremstilling handler om dialog. I særlig grad handler den om dialogen, der foregår i Mind and Life Institute², der arrangerer møder mellem vestlig videnskab og tibetanske buddhisme. Udfordringen i at forstå denne dialog har hovedsageligt med to forhold at gøre: Det første problem er, at buddhismen er fra en fremmed kultur, og som sådan skal man forholde sig til dialogen; det er en større opgave at forstå en fremmed kultur, fordi man ikke har så meget forforståelse til fælles, og det gør det ikke nemmere, at der i vores idéhistoriske og filosofiske kultur kun i meget ringe omfang er tradition for *filosofisk dialog* med andre kulturer. Det andet problem er, at buddhisme først og fremmest er en *kontemplativ* tradition. Da vi ikke har egentlige kontemplative traditioner på de danske universiteter, har vi altså kun en samling *delvise* forståelser af, hvad kontemplativ praksis er, nemlig: filosofiske, religiøse, litterære, politiske, magtsociologiske, kulturelle osv., men ikke forståelser der berører kernen set fra den kontemplative praksis eget hermeneutiske *topos*. Som Lovejoy påpegede, så kan fænomener/idéer være ubehandlede eller slet ikke opdaget, hvis der ikke er en disciplin der afdækker fænomenet, og selv hvis fænomenet/idéen forsøges afdækket ved tværfagligt arbejde, afdækker dette ikke nødvendigvis problemets kerne, hvis ingen af de deltagende discipliner berører fænomenets kerne (Lovejoy 1978 p.8f). Et andet problem er ifølge Lovejoy, at tværfagligt arbejde slet ikke er så udbredt, som det burde være, hvis det skulle svare til mængden af forsømte vidensområder (Lovejoy 1978 p.10).

Måske ses det opsplittede i den akademiske kultur i Mind and Life dialogerne. Dialogen er nemlig til tider temmelig ensidig: det er ikke den samlede vestlige akademiske kultur, der er i dialog med buddhismen. Det er i høj grad det naturvidenskabelige fragment, der fører dialog med buddhismen, og det viser sig derved, at naturvidenskabens filosofiske bagland ikke i særligt stort omfang omfatter humaniora. Hvis naturvidenskaben ikke tager humaniora med, når den skal snakke med andre kulturer, er det et problem! Humaniora er i høj grad relevant og ønsket i dialogen, og desværre lin-

¹ "In fact, the separation between the scientists and nonscientists [humaniora] is much less bridgeable among the young than it was even thirty years ago. Thirty years ago the cultures had long ceased to speak to each other: but at least they managed a kind of frozen smile across the gulf. Now the politeness has gone, and they just make faces." (Snow 1964 p.17f)

² www.mindandlife.org

drer denne fremstilling ikke meget på det problem. Der er kun taget små afstikkere fra den røde tråd i Mind and Life projektet, da de videnskabsteoretiske aspekter nu engang er Mind and Life dialogernes stærke side, og for at forstå dette utraditionelle projekt bedst muligt er de videnskabsteoretiske aspekter blevet prioriteret.

Den emnemæssige problemstilling som forfølges i fremstillingen er, hvorvidt og på hvilke punkter kontemplative traditioner og naturvidenskaben vedkommer hinanden. Snarere end at lave en a priori analyse, er der taget udgangspunkt i en konkret dialog mellem to parter, som man med rimelighed kan opfatte som eksponenter for de to positioner: Kognitionsvidenskaben og den tibetanske buddhisme sådan som de er repræsenteret i Mind and Life dialogerne. Man kunne sagtens have valgt anderledes. Naturvidenskaben og moderniteten har gennem tiden været kritiseret fra humanistisk side³ og det ville være interessant at tage højde for denne kritik, når en kontemplativ tradition forsøges beskrevet 'videnskabeligt', som den gør i Mind and Life dialogerne. Dette gøres heller ikke her, da videnskabsteoretiske aspekter af mødet har forekommet mest relevant at få afklaret. I løbet af fremstillingen er der små sideblik til fænomenologien, for at illustrere ligheder mellem buddhistisk tænkning og europæisk-humanistisk tænkning og intentionen med dette er både at hjælpe den danske læser med at forstå de buddhistiske argumenter i Mind and Life dialogen, men det er også et håb, at det peger på muligheder for fremtidige undersøgelser.

1.1 Teoretisk baggrund for fremstillingen

Den idéhistoriske metode, der bruges i fremstillingen, er først og fremmest praktisk-pragmatisk. Emnets ubetrådte karakter synes at kræve dette. Det følgende er metodiske overvejelser, der har kvalificeret projektet, og sat det i en større teoretisk sammenhæng.

1.1.1 Diakron hermeneutik, om *tidslig distance*

Hermeneutiske problemer har været behandlet både i det klassiske Grækenland (*hermeneuein*) og middelalderen, men hermeneutik som selvstændigt formuleret *metode* opstår i vores kultur i renæssancen som resultat af filologiens bestræbelser på at læse og forstå klassiske græske tekster og reformationens bestræbelser på at afdække Bibelens *egentlige* betydning – den betydning, som bibelen *selv* frembragte – uden om kirkens dogmer. Den tyske teolog Friedrich Schleiermacher (1768-1834) nævnes ofte som den første filosofiske hermeneutiker, og karakteristisk for ham er, at han ikke var så fokuseret på de klassiske værker (det filologiske arbejde med de græske værker og Bibelen). Han opfattede derimod tekster i almindelighed som åndsudtryk, og var interesseret i forholdet mellem teksten og den bevidsthed, der havde skrevet den. Med den tyske filosof og idéhistoriker Wilhelm Dilthey (1833-1911) bliver hermeneutikkens genstandsområde udvidet endnu engang og kom-

³ Gadamer 2004 p.9ff; Heidegger 2002 §69 p.409, p.412f; Horkheimer et al 2001

mer til at indbefatte alle former for menneskelig aktivitet og produkterne af denne, og er dermed ikke så snævert tekstorienteret. Han etablerer hermeneutikken som åndsvidenskabernes metodelære, der arbejder med *forståelse* til forskel fra den naturvidenskabelige *forklaring*. (Collin et al 2001 p.109ff; Føllesdal et al 1992 85ff)

En radikal reformulering får hermeneutikken i Martin Heideggers (1889-1976) *fænomenologiske hermeneutik* (Heidegger 2002 p.61f), hvor hermeneutikken ikke bare er en *parallel* forståelsesorienteret aktivitet til naturvidenskabernes forklaring, men *grundlaget for forståelse overhovedet*. Hermeneutikkens erkendelse ligger på et dybere niveau end naturvidenskabens erkendelse, da naturvidenskabens erkendelse er *afledt* af den fænomenologisk-hermeneutiske erkendelse og kun udgør en lille ikke-fundamental delmængde (Heidegger 2002 p.61f). Heidegger mener, at erkendelsens grundlæggende struktur er *tidsligt* orienteret (Heidegger 2002 p.38, p.235, p.488). Den mest autentiske måde at få indsigt i forholdet mellem ens eksistentielle muligheder og ens *situation* er at erkende sin tidslige eksistens fra fødsel til død i lyset af den idéhistoriske *situation*, man altid-allerede befinder sig i. Man er i kraft af sin kulturelle opvækst kastet ud i en fortolkning/udlægning af eksistensen uden selv at have valgt den, og ens handlemuligheder foregår i og er konstitueret af denne *situation*. Heideggers elev Hans-Georg Gadamer (1900-2002) udvikler på baggrund af Heideggers tidsligt orienterede erkendelse et begreb om *virkningshistorie*, som netop konnoterer historiens virkning på erkendelsens forståelseshorisont, som er central for de fordomme, som man uundgåeligt bringer med sig i *dialog*. For Gadamer handler hermeneutik i høj grad om *dialog* og om, hvordan fælles forståelse er mulig ved, at dialogen forårsager delvis sammensmeltning af parternes forståelseshorisonter; han er således meget inspireret af Platons venlige og åbensindede dialogform, og er fortaler herfor (Gadamer 2004 p.358). Man kan ifølge Gadamer ikke 'træde udenfor historien' og få et objektivt blik, men man kan høste erkendelse ved at indgå i dialog med tidligere tiders kulturprodukter (tekst, kunst osv.) og se fordomme hos sig selv og de andre, som tidligere var skjult, og i en hermeneutisk proces få større og større indblik.

"[...F]ørst ud fra Heideggers ontologiske vending, hvor [...] Daseins væremåde blev fortolket temporalt, blev det muligt at tænke tidsafstanden i den hermeneutiske produktivitet. Nu er tiden ikke længere primært en afgrund, der må bygges bro over, fordi den adskiller og skaber afstand; nu er den tværtimod i sandhed den bærende grund for det hændelsesforløb, som det nutidige har rod i. [...] I virkeligheden gælder det om at erkende tidsafstanden som en positiv og produktiv mulighed for forståelse. [...] Enhver kender dømmekraftens ejendommelige afmagt, når tidens afstand ikke har givet os sikre målestokke. Således befinder den videnskabelige bevidsthed sig i en håbløs usikkerhed, når den skal vurdere samtidens kunst. Vi går tydeligvis til sådanne værker med ukontrollerbare fordomme, forudsætninger, der gør os alt for forudindtagede til, at vi kan erkende dem [...] Først når alle aktuelle relationer er borte, kan værkets egen gestalt blive synlig, således at forståelsen af, hvad der siges i det, kan gøre krav på at være alment og forpligtende" (Gadamer 2004 p.283).

Distancen opfattes af Gadamer som en betingelse for hermeneutisk forståelse. *Distance af-slører*. Den filosofiske hermeneutik hos Heidegger og Gadamer tilskriver *tidslighed* en fundamental betydning for erkendelsen, og dette har betydet meget for vores filosofiske hermeneutik, som i høj grad

er *diakron* hermeneutik. Man er interesseret i tiden som 'den bærende grund' for hermeneutisk forståelse, og dette gælder jo strengt indenfor én virkningshistorie.

1.1.2 Diatopisk hermeneutik, om kulturel distance

Filosofiske overvejelser om at gå på tværs af virkningshistorier har ikke været så udbredte⁴, men de findes⁵. Tværkulturel hermeneutik – også kaldt *diatopisk* hermeneutik - forsøger at skabe en *forståelsesforbindelse* mellem kulturelle 'topoi' (steder) uden fælles virkningshistorie og tage besværlighederne herved som en udfordring (Panikkar 1979 p.9). At problemerne er store i diatopisk hermeneutik kan ses. i Jay L. Garfields (1955-) introducerende tekst om diatopisk hermeneutik:

“If Western philosophers don't think that philosophy can lead to liberation from cyclic existence⁶, why do they do it?” (A question asked by dozens of Tibetan colleagues and students).

'But of course the point of all of this is to attain enlightenment. Otherwise philosophy would be just for fun.' (Je Tsong Khapa, the Essence of Eloquence, commenting on the motivation for philosophical analysis)

'I am worried that these students are just getting religious indoctrination. I mean, they are learning Buddhism, right. And aren't most of the teachers monks?' (A dean of a small Western secular college at which the works of Aquinas, Augustine, Farabi and Maimonides are taught in philosophy classes)” (Garfield 2001 p.229)

Et andet eksempel på kultur-mæssige forståelseskløfter findes i en af bøgerne fra Mind and Life Institute, hvor nogle videnskabsfolk med hjernescanningsudstyr skal undersøge mediterende munke. Det viser sig i sådanne møder, at de steder, hvor der er konvergens og divergens mellem verdensbillederne, kan falde på temmelig overraskende vis:

”In general, the monks' responses to the demonstrations made 'onsite' often showed an intellectual rigor and curiosity that belied their lack of science education. Independently, they proposed the concept of a control group, noting the importance of testing non-meditators for comparison. They pointed out the fallacy of assuming causality from correlations in the data. They suggested that individual differences would distort the results unless a large enough sample were tested. Such moments were gratifying to the scientist and seemed promising for the prospects of a true collaboration. They were reminded of the common ground they shared with an ancient tradition grounded in empirical examination of phenomena and rigorously logical dialectic debate.

But it was sobering to balance such moments of connection and familiarity with others where the monks' thinking seemed inaccessibly remote. A recommendation for a mantra practice that had the beneficial side effect of growing new teeth was easy to dismiss as superstition, but hard to reconcile with the stress that Buddhism places on critical thinking. There were other questions, such as how past life experiences might interact with individual

⁴ Der står f.eks. ikke noget om de typiske problemer, der er forbundet med tværkulturel hermeneutik i de grundbøger i videnskabsteori, der flittigt bruges på de danske universiteter: 'Humanistisk videnskabsteori' (Collin et al. 1995), og 'Politikens Introduktion til Moderne Filosofi og Videnskabsteori' (Føllesdal et al. 1992) og 'Universitet og Videnskab' (Fink et al. 2003).

⁵ Eksempler på hermeneutisk tværkulturel filosofi: Kyotoskolen Se f.eks. http://en.wikipedia.org/wiki/Kyoto_School; Dilworth 1989; Garsdal 2003

⁶ Ifølge Buddhismen genfødes man så længe man ikke har nået fuld oplysning, og denne cykliske eksistens er smertefuld. (Radhakrishnan 1989 p.278f)

differences and progress in training, that could neither be dismissed nor approached, but only held at a respectful distance until the dialogue had matured.” (Davidson et al 2002 p.14)

Når man står i situationer som de ovenfor citerede, så bliver man hurtigt klar over, at der ikke er tale om begrebsafklaring på et niveau, hvor man skal finde små nuancer i diakrone betydningsforskydninger af et begreb. Der er tale om totalt fundamentale problemstillinger, som f.eks. reinkarnation og forholdet mellem filosofi og religion – for ikke at snakke om forholdet mellem lydbølger (mantra) og tænder.

Garfield indkredser magtpolitiske problemer, han har oplevet som typiske for den diatopisk hermeneutiske praksis: Rent historisk er der ikke særlig stor tradition for, at forstå andre kulturer i øjenhøjde, og man bliver uundgåeligt introduceret for en række politiske problemer, da der ofte er et *ulige magtforhold* mellem dialogparter fra forskellige kulturer. Der er nemlig en politisk styring af universitetsstillinger, legater, tilgængelige bøger på bibliotekerne, forskningstidsskrifters interesser, pressens interesser osv., som er styret af dem, der sidder på magten og af den filosofi, de opfatter som 'seriøs'. Problemer af mere hermeneutisk-filosofisk karakter ridser Garfield op i kapitlet "Temporality and Alterity" (Garfield 2001):

Det fremmede i en tekst fra en anden kultur ligger deri, at man ikke har kendskab til tekstens 'kontekst', da det på den ene side ikke er en del af læserens egen kulturelle arv i bredeste forstand, og mere specifikt kan man sige, at man ikke har kendskab til den kontekstuelle litteratur, som teksten nødvendigvis implicit og/eller eksplicit lægger sig op ad/svarer på, som både er egentlige *eminent tekst* (som Gadamer ville kalde det) og *kommentarlitteratur*.

Sprogbarrieren henviser ofte en til at læse engelske oversættelser, og man er dermed distanceret fra teksten, fordi man ikke læser den på originalsproget men gennem en oversætters fortolkning.

Der kan være enorm forskel på den *intention*, forfattere fra forskellige kulturer har med deres tekster. Husk den Tibetanske munk, der mente, at 'selvfølgelig' bedriver man filosofi for at undslippe den cykliske eksistens' hvilket jo nok ikke var Heideggers intention med at bedrive filosofi, som - hans radikalitet til trods – er beslægtet med den europæiske filosofis temperament og intentioner. Denne type forskel stikker dybt!

En teksts udspring i egen tradition er en idéhistorisk begivenhed, hvor interne spændinger i traditionen forårsager *bruddet*, som viser sig som tekstens *kreativitet*. Dette brud sker *i* traditionen og *med henblik på* traditionen og med *forventning* om senere kommentarer *fra traditionen*. Derfor vil tværkulturel filosofi ofte hænge frit svævende i luften, da hverken den tradition, man kommenterer, eller ens egen umiddelbart kan bruge det til noget, med mindre der gøres et kæmpe stykke arbejde for at forbinde pointerne til begge traditioner, og det *er* et kæmpe stykke arbejde. Et arbejde, som dog ifølge Garfield *er muligt og meningsfuldt!*

”Collegiality is terribly important. This is of epistemological as well as political significance. The point is this: In encountering an alien tradition, we encounter not a fossilized sequence of texts but an active form of intellectual life. This requires genuine interaction with living scholars on terms of equality. They can be treated neither as ‘informants’ nor as oracles. [...] Genuine dialogue requires that we [...] develop, rather than presuppose, the basis of our collegiality” (Garfield 2001)

Garfield pointerer, at en tekst ikke kun er blæk på papir, men en læst-og-fortolket-af-nogen-tekst, og det er denne hermeneutiske sammenhæng, som han vil bygge bro til, når han vil forstå en fremmed kultur. Dermed går han videre af Gadammers *dialogspor* og etablerer *kollegialiteten* som centralt hermeneutisk komponent, dvs. et *faktisk møde* med dem, der kender til tekstens nuværende *situation* i den tradition, hvori den læses. Garfields begreb om kollegialitet indeholder også forestillingen om *ligeværdighed*, da ’informant’-rollen er meget lidt filosofisk interessant, og sætter man dialogpartneren i guru-rollen, mister man den kritiske distance til dialogen. Kollegialitet indebærer også, at man i dialogen rent fagligt udveksler *symmetrisk*, da den største synergieffekt udløses, når begge parter samtidig ser deres egne forståelseshorisonter i nyt lys.

1.1.3 Kontemplation, om meditativ distance

Da fremstillingens emne er kontemplativ erfaring, og denne erfaringstype ikke er særligt alment kendt, præciseres her hvilken betydning, der lægges i ordet, og afsnittet i sin helhed er en samling pointer fra forskellige kilder, hvis formål er at pege på den virkelighedsmodel, som fremstillingen diskuterer. Det er således hverken bevis eller argument, men en skitse, som kan fungere som fremstillingens skelet, så læseren bedre kan orientere sig. Der er elementer af Descartes, tantrisk yoga⁷ og tibetanske buddhisme. Indenfor tibetansk buddhisme inddrages Dzogchen⁸, der omtales som den mest direkte vej til oplysning, da den indebærer, at underviseren direkte udpeger den mediterendes *Buddhanatur*⁹.

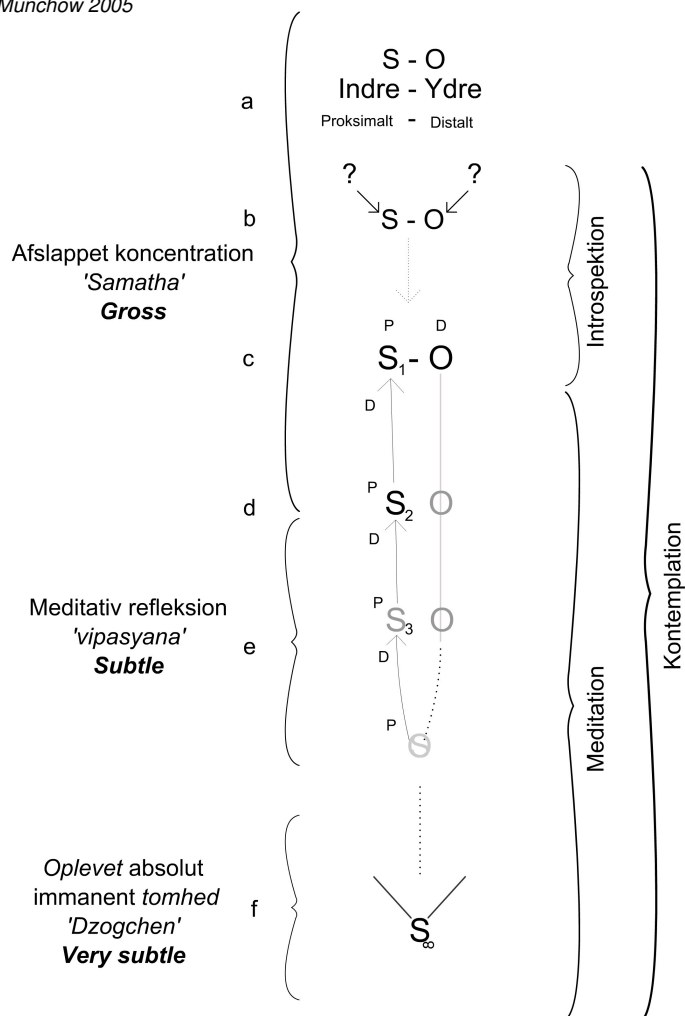
Der er lavet en figur til formålet (figur 1, næste side), som der bliver refereret til gennem hele fremstillingen. Læg som det første mærke til de tre niveauer *gross*, *subtle* og *very subtle*, som er en typisk buddhistisk opdeling af bevidsthedsniveauer og fænomentyper. Kontemplation bruges som en bred betegnelse for ’bevidsthedsundersøgelse’, og her skelnes der mellem to undergrupper af kontemplation, nemlig *introspektion*, som vedrører ’gross’ og *meditation*, som vedrører ’subtle’ og ’very subtle’.

⁷ Swami Janakananda (Janakananda 1999, www.yoga.dk) er dansker, og mødte i slutningen af 60’erne yogien Swami Satyananda (www.satyananda.net), som har lavet et yogasystem i forlængelse af den vediske tradition (www.yogavision.net/yv/traditions/tantra.htm) og han er grundlægger af ’International Yoga Fellowship Movement’ og ’Bihar School of Yoga’. Information om traditionen og dens institutioner (ashram, universitet osv): www.yogavision.net.

⁸ Se Harvey 2002 p.269f; Bertelsen 1999; Wilber 2000 p.33; Dalai Lama 2004

⁹ Sogyal Rinpoche fortæller hvordan hans lærer rent praktisk udførte ’pointing out instruction’. (Sogyal 1998 p.41ff)

Figur 1
Münchow 2005



Der startes foroven i figur 1. Descartes delte virkeligheden op i to substanser: res cogito (indre, proksimalt; bevidsthed, tanker, uden udstrækning, udelelig) og res extensa (ydre, distalt; fysiske ting, udstrækning og delelige) (Descartes 2002 p.99f), og dette kan med rimelighed bruges om niveau 'a' i figur 1. I sin søgen efter sikker viden, indledte han sin metodiske tvivl (indikeret ved '?' i figur 1), som førte ham ned i 'b', og ved *introspektion* søger han tilflugt i sit indre (det proksimale), som forekommer ham mere sikkert eksisterende end det ydre (det distale) (Descartes 2002 p.81ff). Efter at have undersøgt sit indre grundigt erklærer han:

"Så efter at have overvejet alting nok og nok engang igennem må jeg endelig fastslå, at dette udsagn: *jeg er, jeg eksisterer* nødvendigvis er sandt, hver gang det udtales af mig eller undfanges i mit sind. [...] At tænke da? Her finder jeg det – det er tankningen! Den alene er uadskillelig fra

mig. Jeg er, jeg eksisterer – det er sikkert. Men hvor længe? Jo så længe jeg tænker. [...] Men jeg er en virkelig ting og i sandhed eksisterende – men hvad for en ting? Som jeg har sagt: en tænkende." (Descartes 2002 p.82ff)

Hvis tankningen er uadskillig fra jeg'et, er virkelighedsopfattelse 'c' ens *fundament*: Det proksimale (indikeret med et 'P' ved S₁) for Descartes svarer til det indre, hvorfra tankerne er en væsentlig del og uadskillelig fra jeg'et. Det distale (indikeret med et 'D' ved S₁'s objekt 'O') er det ydre fysiske. Således har man et *erkendelsesteoretisk* standpunkt, fordi man hæfter al viden på dette partikulære jeg.

For at komme længere ned i figuren, kan man benytte sig af *meditative* teknikker, der til forskel fra *introspektive* teknikker ikke opfatter jeg'et som en udelelig helhed, men som i en systematisk dialyseproces begynder at dekonstruere Descartes' cogito. *Samatha* er en sådan teknik og kaldes 'stilhedsmeditation'. Man gør systematisk sindet roligt, ved at øve sig i at lade sindet hvile på ét objekt, som kan være både ydre – et billede eller lyde – eller indre, som for nybegyndere gerne er ånde-drættet (Harvey 2002 p.244ff). I *Samatha* er bevidstheden stadig dual: kognitionen er stadig hovedsage-

ligt *intentionel* (i klassisk fænomenologisk betydning, nemlig spaltet i subjekt og objekt). I stilhedsmeditation øver man (den proksimale pol) sig på afslappet at være opmærksom på objektet (den distale pol), men det ser erfaringsmæssigt ud til, at utrænede har svært ved ikke at lade sig 'fange' af tankerne, og dermed glemme meditationsobjektet uden selv at opdage den in situ forglemmelsesproces, hvilket fører til, at det meste af meditationen foregår på god cartesiansk vis: man er identisk med tankerne og fortsætter i en tankerække (Bertelsen 1999 p.31). Efter et stykke tid (typisk flere minutter, Bertelsen 1999 p.31) opdager man, at man sidder og tænker. Men man havde jo besluttet, at være opmærksom på objektet, som man vender tilbage til i den tid det nu varer, før man igen bliver fanget af en tanke, som bliver til endnu en tankerække. Men hvad er nu det? Hvis man kan 'vågne op' fra sine tanker, se på tankerne og derefter vende tilbage til meditationsobjektet? Har man (proksimalt) så ikke i denne akt haft sine tanker som *objekt* (distalt)? Man (proksimalt) sidder og forholder sig til to objekter (distalt): tanker og meditationsobjekt, og nogle gange vælger man det ene frem for det andet. I så fald har ens bevidsthed taget springet fra 'c' til 'd' i figur 1 og har således glimtvis oplevet *meditation*, hvor dele af jeg'et, som før var proksimalt (tankerne) pludselig er blevet distalt, som er indikeret på figur 1, ved at S_1 pludselig er distal ('D') set fra S_2 , og dette er sket ved, at der er kommet en splittelse i det overordnede S (Descartes cogito), som ikke tidligere var der, eller i det mindste ikke var bevidst (Wilber 2000 p.33f). Man har 'trådt et skridt tilbage' og gjort noget distalt, som før var proksimalt: man får pludselig øje på en flig af de briller, som man tidligere bare så ud gennem, nemlig jeg'et? Der er her en lighed med den hermeneutiske praksis (dialog): noget, der før var så proksimalt, at man ikke kunne se det, er ved en praksis blev synligt i kraft af sin pludselige distalitet.

Vipasyana eller niveau 'e' kan kaldes *meditativ analyse*, og der findes mange forskellige måder at praktisere det på, og de forskellige buddhistiske skoler har forskellige variationer af disse, ligesom der er forskelle fra skole til skole på, hvordan Samatha går over i Vipasyana (Harvey 2002 244ff). Overordnet kan man sige, at analysen går ud på at dekonstruere alle poler i bevidsthedsfeltet og opløse dem. F.eks. spørges der til jeg'ets natur, følelsers natur, smerters natur, tankers natur osv. og konklusionen er, at ved nærmere meditativ analyse viser det sig, at de ikke findes ('e'), sådan som man forestillede sig dem, inden man analyserede dem meditativt ('a'). Hvis der udføres mange dekonstruerende analyser fører konklusionerne i retning af 'f'. Dette trin ('e'; Vipasyana) er dog stadig dualt, som indikeret med pilen, der peger fra S_2 til S_1 : For hver meditativ akt er der et nyt S, der får øje på et tidligere S, men efterhånden som man kommer mange S'er ned, svækkes distinktionerne mellem de gamle S'er og f.eks. ydre objekter (O), og som illustreret på figur 1, forsvinder subjekt-objekt *distinktionen* gradvist.

Således kan man kalde bevægelsen en uendelig regression, fordi den der oplever, hele tiden forsøger at få øje på det, der er proksimalt, og så snart den har fået øje på det, opstår der en spaltning (det proksimale bliver distalt), som bliver kultiveret således, at der sker en gradvis 'tømning' af proksi-

Meditationen 'Indre stilhed'; *antar mauna*:

[... I afslappet meditation:]Læg mærke til hvad dit sind bliver optaget af. Lad det gå hvorhen det vil – f.eks. til: oplevelsen af din krop, af kløe, smerte, velvære; eller oplevelsen af tanker – følelser – stemninger – tilstande [...]

Opgiv at ville kontrollere dit sind. [...] Lad det, som jo alligevel sker, ske og indse: Jeg oplever alt dette – i mine omgivelser – i min krop – i mine tanker og følelser. Bag det hele er jeg den der oplever. Oplevelserne kommer og går, jeg forbliver den der oplever. Du oplever at det er dig som ser tankerne. Tanker, følelser, forestillinger og meninger kommer og går, men at du er uforanderlig, tilskueren – du er den indre stilhed, på hvis baggrund al aktivitet finder sted.

Analysér ikke dine tanker [...] nøjs med at opleve det som driver forbi [...] Jeg er den der oplever tankeprocessen, Den sker af sig selv, det tænker i mig.

De tanker der er i dit sind lige nu – og nu? Nu!
(Janakananda 1999 p.101)

Boks 1

malt materiale. Vedvarende praksis er altså opleverens *uendelige afidentifikation* med indhold. Meditationen i boks 1 viser en meditatív holdning, der fremmer denne proces. Det er vigtigt at understrege, at hver gang der trædes tilbage, kigges der stadig på det indhold, man før var identisk med. Man holder ikke op med at være S_1 , bare fordi man får øje på S_1 fra S_2 og efterfølgende S' er, ligesom O stadig er inkluderet. Det distale materiale bliver ikke *ekskluderet*, men *inkluderet* fra det nye perspektiv. Man har *transcenderet* S_1 ved ikke længere *eksklusivt* at være *identisk* med S_1 til fordel for at ens identitet *inklusive* (blandt andet) rummer S_1 . *Transcendens* (vertikal udvikling) sker kun hvis man i den nye struktur *inkluderer* de tidligere niveauer. (Wilber 2000 p.33ff)

Dzogchen er en teknik til direkte at opdage 'f', som er *absolut tomhed*. Det er 'bevidsthed', som 'bevidsthed'. Vågenhed, som vågenhed. Bevidstheden, der ved af sig selv som ikke-indhold. Ifølge Jes Bertelsen:

"I stedet for at beskæftige sig med det der reflekterer sig i spejlet, beskæftiger 'man' sig et kort øjeblik med selve spejlet. 'Man' er et navn, som er hæftet på spejlet inklusive spejlets reflekser. Andre formler der søger at beskrive denne praksis, er for eksempel: at huske selve vågenheden. At søge iagttageren. At se efter bevidsthedens kilde. At lede efter kærlighedsfølelsens udspring. [Denne tilstand] er momentan. Dette vil gælde for langt de fleste praktiserende, og det vil gælde i mange, mange år." (Bertelsen 1999 p.38f)

På dette niveau (som for de fleste under meditation kun er momentan) er det vigtigt at understrege, at alle distinktioner overhovedet er opløst: den psykologiske personlighed ligger på de første S' er, og dybere og dybere distinktioner løsnes inkl. kategorierne tid, rum osv. jo længere man kommer ned i figuren (uden at glemme de øvre niveauer!). Alt der opstår i sindet er en anledning til at huske den anden pol (men ikke at glemme den første pol!): det tomme vidne, 'seeren'. Tomheden, der erkendes, er ikke triviell tomhed; ikke 'trivielt ingenting'. Det er den tomhed, der er bag om alt indhold i et *levende sind*, og er således kun 'tomt' i den forstand, at det er uden indhold. Det er et sind med indhold, fratrukket indhold, så det tomme sind er tilbage, og det er ikke trivielt! (Bertelsen 1999 p.41). Jo længere man kommer ned mod realiseringen af det tomme vidne, jo mindre *erkendelsesteoretisk* bliver det, da tyngdepunktet i erkendelsen bliver opløst og deraf følger, at beskrivelserne får mere og mere karakter af *ontologi*. Selvom jeg'et er væk i *oplevelsen*, kan den alligevel *beskrives*, og *beskrivelsen* skal man ikke forveksle med *oplevelsen*. Oplevelsen har et andet virkelighedsniveau end beskrivelsen, selvom disse to ikke er uafhængige af hinanden, og derfor er der en ontolo-

gisk dimension til forskel fra at være 1. person (den der har oplevelsen) og 2. person (den der bliver fortalt om oplevelsen) i denne sammenhæng. Tænk på forskellen på at være forelsket, og blive fortalt at en anden er forelsket. Eller forskellen på at være angst og høre om andres angst. Oplevelsens *kompleksitet* knytter sig *som oplevelse/erfaring* strengt til 1. person, og selvom det både er meningsfuldt og tilrådeligt at formidle oplevelser, skal man ikke glemme kompleksitetstabt mellem 1. og 2. person.

Til sidst en kommentar om hvilken *sandhedsværdi*, man kan give sådanne oplevelser. I denne fremstilling antages det, at pragmatismens sandhedskriterier er passende. Som William James udtrykte det:

”[P]ragmatismen udvider området, hvor Gud kan søges. Rationalisten holder sig til logikken og det himmelske. Empirismen holder sig til de eksterne sanser. Pragmatismen er parat til at tage hvad som helst op, at følge enten logik eller sanser og lade selv de mest ydmyge og de mest personlige erfaringer tælle. Den vil medregne mystiske erfaringer, hvis de har *praktiske konsekvenser*. Den vil anerkende en gud, som lever i de mest smudsige private kendsgerninger – hvis det synes et rimeligt sted at finde ham. (Schmidt 2001 p.102, kursiv tilføjet).

Sandhedsværdien af en dom er lig *den praktiske forskel*, som den gør, dvs. ved *opfyldte forudsigelser* og *vellykket problemløsning* (Lübcke 1996 p.32f). Den meditative *praksis* er stedet at afgøre sandhedsværdien af kontemplative teoretiske udsagn. Intet mere, intet mindre.

1.1.4 Dialog: dynamik mellem proksimalitet og distalitet

Det fælles for de 3 områder, diakron hermeneutik, diatopisk hermeneutik og mediativ hermeneutik er, at *dialog* og *erkendelse* har de bedste kår i dynamisk bevægelse på middelvejen mellem distalitet og proksimalitet. Dette skal der reflekteres over teoretisk og opnås i *praksis*. Hvis man ikke kender sin egen idéhistorie, ikke respektfuldt kender til andre kulturer eller er en udelelig cartesiansk enhed med sit eget bevidsthedsindhold, har erkendelsen svært ved at rumme noget andet, da tænkningen er for selvrefererende; selvforglemte i proksimalt materiale. Hvis man sentimentalt længes efter forgangne tider, underkaster sig en fremmed guru eller i sin meditative stræben mister forbindelsen til ens eksistentielle *situation* ('a' i figur 1), er erkendelsen blokeret, da erkendelsens *situation* (historisk, kulturelt, eksistentielt) er stedet, hvor erkendelsen leverer sine frugter. Gadamer mente ikke, at man kunne blive færdig med diakron erkendelse, da forforståelse er en uundgåelig betingelse for erkendelsen som sådan (Gadamer 2004 p.264ff), Garfields pragmatiske tilgang til dialogen, hævder ikke, at man når en endelig sandhed, som er dialogens endeligt, og den mediterende skulle jo aldrig afvikle kontakten til perspektiv 'a' i figur 1, og således forbliver man altid i dynamikken mellem 'a' og 'f' – blot afvikles den *eksklusive* identifikation med 'a' (mere om det forpligtende forhold mellem niveau 'a' og 'f' i afsnittet om Nagarjunas tomhedsanalyse i afsnit 2.4).

En speciel og for fremstillingen interessant dialogkontekst er, når dialogen mellem to traditioner foregår i ét og samme menneske. Hvis man både er humanist og naturvidenskabsmand. Hvis man

både er naturvidenskabsmand og religiøs. Hvis man både er humanist og kontemplativt praktiserende. Og den sidste type, som er karakteristisk for Mind and Life dialogerne: Hvis man både er naturvidenskabsmand og kontemplativt praktiserende.

1.2 Fremstillingens forløb

For at introducere den danske læser til fremstillingens problemstillinger gives der en kort introduktion til den buddhistiske retning, som er den ene part i Mind and Life dialogerne. Buddhismen perspektiveres kort med den europæiske fænomenologiske tradition med særligt henblik på aspekter af Heideggers tænkning. Derefter analyseres Mind and Life dialogerne med henvisning til dialogparternes filosofiske og videnskabsteoretiske baggrund, som fører over i det videnskabelige paradigme, der er et resultat af Mind and Life dialogerne, nemlig Francisco Varelas (1946-2001) 'neurofænomologi'. Denne traditions pointer perspektiveres endelig med videnskabsteoretiske standpunkter fra psykologi, som er fundet i psykologiske lærebøger fra de danske universiteter.

Den sidste del af fremstillingen er udformet som indledende overvejelser over, hvorledes man kunne gribe det an, hvis man ville etablere en dialog på Århus universitet, som tager nogle af de samme problemstillinger op som Mind and Life dialogerne. Belært af de store videnskabsteoretiske og filosofiske problemer der viste sig i de første Mind and Life dialoger præsenteres en filosofisk og videnskabsteoretisk model, som kunne tænkes at være en hjælp i tværfaglige dialoger, der spænder så bredt, at de inkluderer naturvidenskab og kontemplativ erfaring.

2 Buddhisme – en kort introduktion

Buddhismen er ca. 2500 år gammel og henføres til den indiske prins Siddhattha Gotama, som efter sin oplysning, opnået gennem meditation, blev kaldt Buddha. Buddha er ifølge buddhismen ikke en Gud men en betegnelse, der betyder 'den opvågnede', 'den fuldt bevidste' eller 'den oplyste' og hans eksistens som historisk person er egentlig ukontroversiel (Smart 2001 p.16). Den tidlige buddhisme var ikke en nedskrevet tradition, men mundtligt overført, og de tidligste skrifter er først nedskrevet på det sydindiske sprog *Pali* ca. 100 år f.kr.

Buddha siges at have levet et fredeligt og trygt liv indtil en alder af 29, hvor han pludselig forlod kone og søn og begav sig ud for at finde sandheden om lidelse, og han søgte blandt datidens spirituelle skikkelser (Harvey 2002 p.9ff). Det siges, at han efter 6 år opnåede oplysning, som førte til læren om 'de fire hellige sandheder'. Disse er formuleret i overensstemmelse med datidens lægers måde at omtale diagnose og terapi på: Det første skridt består i *Diagnose*, som fører over i en analyse af årsagen til sygdom, som fører over i overvejelser om *helbredelsesprognoserne* som fører over i *kuren* af sygdommen. Buddha opnåede i sin oplysning et perspektiv på livet/eksistensen, som anser det uoplyste liv som mangelfuldt, og han griber til sygdomsmetaforer, når han skal karakterisere

den uoplyste eksistens, og det ligger i de fire hellige sandheder, at denne tilstand kan kureres ved *eksistentiel praksis*, ligesom sygdom kan kureres ved *lægelig praksis*. (Harvey 2002 p.47).

2.1 Theravāda (Hīnayāna) - Tidlig Buddhisme

De nulevende buddhistiske retninger, der hedder Theravādabuddhisme, er skoler, som ifølge egen selvforståelse ikke har ændret noget på den oprindelige Buddhas lære. Af de senere reformationer, der opstår, bliver denne tidlige buddhisme kaldt hīnayāna, som betyder 'den lille båd' (Harvey 2002 p.32ff). Den centrale struktur i urbuddhismen er 'De fire hellige sandheder'.

2.1.1 De fire hellige sandheder

De fire hellige sandheder i den buddhistiske eksistentielle analyse og kur ser sådan ud: Sygdommen er (1) *dukkha* (lidelse), som er (2) *forårsaget* af begær, der (3) lader sig *kurere* (4) ved at følge *den 8-foldige vej*. Disse 4 sandheder gennemgås hver for sig i det følgende:

2.1.1.1 Sandheden om 'dukkha' (lidelse)

"(1) Now this, O monks, is the noble truth of pain[*dukkha*]: birth is painful, old age is painful, sickness is painful, death is painful, sorrow, lamentation, dejection, and despair are painful. Contact with unpleasant things is painful, not getting what one wishes is painful. In short the five *khandhas* of grasping are painful." (Radhakrishnan 1989 p.274)

Ordet 'painful' er den engelske oversættelse af ordet '*dukkha*' og betyder både *lidelse* i almindelig forstand, men fokus indenfor buddhismen er i høj grad på livets generelle *utilfredsstillende* skikkelse og de mange ønsker om, at det var anderledes, end det *faktisk* er (Harvey 2002 p.47ff). Det er et fokus på hvor indbygget og fundamentalt iboende lidelse og utilfredsstillende forhold er i livet. Ungdommen er *dømt* til at ende i alderdom. Døden er dybt utilfredsstillende og fra individets perspektiv *uønsket*, selvom døden er totalt indbygget i det at leve – det eneste som *med sikkerhed er uundgåeligt*. Der er dog ikke tale om en dyster livsholdning men en fokus på, at langsigtet tilfredshed (*dukkha*'s ophør) først nås, hvis man ser eksistensens grundvilkår i øjnene, som blandt andet jo er døden. En af de fundamentale ontologiske doktriner i buddhismen, der vedrører lidelse, er doktrinen om *forandring*: Både indre og ydre. Alt er i forandring, og dette er en af de 3 karakteristikker, som kendetegner alle fænomener¹⁰:

"[...]It remains a fact and the fixed and necessary constitution of being that all its constituents are transitory. This fact a Buddha discovers and masters [...] and makes it clear, that all the constituents of being are transitory." (Radhakrishnan 1989 p.273)

¹⁰ Med 'fænomen' menes her de 5 *Khandhas*, hvis nuancering er overflødig her. De to andre fænomenkendetegn ud over forandring (*anicca*) er lidelse (*dukkha*) og ikke-selv (*anatta*); (Radhakrishnan 1989 p.273f); (Harvey 2002 p.50).

Når alt forandrer sig i grunden, og ens lykke og lidelse afhænger af en bestemt opfattelse af sig selv og ens forhold til ydre 'ting', så er man principielt dømt til ulykke, hvis ens bevidsthed er overbevist om og fast besluttet på at forsvare ideen om permanens, hvad på den ene side angår ens egen personlighed/selv og på den anden side de ydre ting, som dette selv knytter sig til (Harvey 2002 p.50).

2.1.1.2 Sandheden om årsagen til '*dukkha*'

“(2) Now this, O monks, is the noble truth of the cause of pain[*dukkha*]: that craving which leads to rebirth, combined with pleasure and lust, finding pleasure here and there, namely, the craving for passion, the craving for existence, the craving for non-existence.” (Radhakrishnan 1989 p.274)

Denne anden hellige sandhed skurer i vore vestlige øren, hvor der er meget positiv fokus på livsvilje, lidenskab, begær, individualitet og insisterende fokus på Darwinistisk overlevelse. Men denne passage antyder vores dybe tilbøjelighed til at adlyde attraktion og aversion, som ifølge buddhismen ikke fører til egentlig tilfredsstillende og vedvarende lykke, og denne tilbøjelighed er ifølge de fire hellige sandheder *årsagen* til den utilfredsstillende tilstand.

Den 12-foldige *årsagskæde* er en del af 2. ædle sandhed og udlægger, hvordan fænomener opstår i afhængighed af hinanden (betinget opståen; conditioned arising) (Radhakrishnan 1989 p.278f; Harvey 2002 p.54ff.) Om ordkonstruktionen 'betinget opståen' siger Buddha:

“[...]By the first of these two words is shown the falsity of such heresies as that of the persistence of existence, and, by the second word, a rejection of such heresies as that existences cease to be, while by both together is shown to truth. [...] By both together:- By the complete phrase 'dependent origination,' inasmuch as such and such elements of being come into existence by means of an unbroken series of their full complement of dependence, the truth, or middle course, is shown. This rejects the heresy that he who experiences the fruit of the deed is the same as the one who performed the deed, and also rejects the converse one that he who experiences the fruit of a deed is different from the one who performed the deed, and leaning not to either of these popular hypotheses, holds fast by nominalism” (Radhakrishnan 1989 p.279f)

Denne passage illustrerer Buddhas doktrin om ikke-selv (*anatta*). Intet holder op med at eksistere, fordi intet *egentligt* eksisterer. Den bedste måde at tale om ting på er at se dem i deres kontekst, og dette kalder han 'the truth, or middle course'. Identitet er sprogligt etableret og at være overbevist om andet fører ifølge Buddha til lidelse. Der hentydes i høj grad til den psykologiske tendens til at have en hovedperson i den mentale strøm, jeg'et. (Harvey 2002 p.51f)

2.1.1.3 Sandheden om muligheden for '*dukkha*'s ophør

“(3) Now this, O monks, is the noble truth of the cessation of pain[*dukkha*]: the cessation without a remainder of that craving, abandonment, forsaking, release, non-attachment.” (Radhakrishnan 1989 p.274f)

Problemet er ikke passion og eksistens i sig selv, men *kravet* om passion og *begæret* af eksistens, og hvis man i sin dybeste eksistens giver slip på dette *krav*, så indtræder en dybere og mere bæredygtig lykke. At give slip på et sådant niveau skal ses i lyset af den meditative praksis, med alt hvad det indebærer af etik og koncentration- og refleksionsøvelser, som er beskrevet i den 4. hellige sandhed.

2.1.1.4 Vejen til 'dukkhas' ophør; den 8-foldige vej

“(4) Now this, O monks, is the noble truth of the way that leads to the cessation of pain[*dukkha*]: this is the noble Eightfold Path, namely, right views, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration...” (Radhakrishnan 1989 p.274f)

Denne sidste hellige sandhed om den 8-foldige vej er en grundpille i den buddhistiske lære og uanset hvor filosofisk buddhismen tager sig ud, så er dette soteriologiske (frigørelse; frelse) aspekt så radikalt hos buddhismen, at den ofte henregnes under religiøse videnskategorier.

Den 8-foldige vej opdeles typisk i 3 kategorier, nemlig: punkt 3-5 vedrører moral (*sīla*), punkt 6-8 vedrører koncentration (*samādhi*) og punkt 1-2 vedrører indsigt/visdom (*paññā*) (Harvey 2002 p.68ff). Disse tre søjlers gensidige afhængighed sammenlignes med en trebenet skammel – hvert ben er uundværligt, hvis man vil udvikle sig på den 8-foldige vej: *Moral* danner grundlag for *koncentration*, som danner grundlag for *indsigt*. Ud over dette findes der to niveauer på den 8-foldige vej, og på det første niveau opfattes vejen som en lov, man adlyder i håbet om, at det har konsekvenser. På dette niveau har man ikke *indsigt* men *tro*. Når disse fundamentale evner eller dyder er *tilegnet eksistentielt*, bliver de transformeret fra lov til indsigt i eksistentielle lovmæssigheder, som man handler efter, fordi man kan *se*, at de *fører til ønskede konsekvenser*. Vejen fører til *Nibbāna* (Pali), som er den tilstand en *Arahat'* – en der har nået vejens ende – befinder sig i.

2.1.2 Buddhismens fokus på *praksis*; teorien som *hjælpemiddel*

”The Buddha emphasized self-reliance and the experiential testing-out of all teachings, including his own. [...] Rejecting teachings based on authoritative tradition, or mere rational speculation, he emphasized the examination and analysis of actual experience. [...] They should assess teachings for themselves by reference to their own experience [...] The Buddha emphasized that his teachings had a practical purpose and should not be blindly cling to. He likened the *Dhamma* to a raft made by a man seeking to cross from the dangerous hither shore of a river, representing the conditioned world, to the peaceful further shore, representing *Nibbāna*. He then rhetorically asked whether such a man, on reaching the other shore, should lift up the raft and carry it around with him there. He therefore said, '*Dhamma* is for crossing over, not for retaining. [...] still m]any ordinary Buddhists, though, do have a strong attachment to Buddhism. (Harvey 2002 30f)

Dette citat indikerer, at teori og begreber er *midler*, og at målet nås ved hjælp af dem, men at midlerne skal afvikles, når realisationen har indfundet sig. Det er ikke begreberne, der er i centrum men den bevidsthedsmæssige udvikling, der medfører progression på den 8-foldige vej. Det centrale er således *virkelighedsoplevelse/erfaring* og ikke *verdensbillede som billede*. Ud over at pege på en udogmatisk tilgang til 'læren', er denne passage grundlaget for, at buddhismen karakteriseres som *pragmatisk* i denne fremstilling. Det er den *praktiske forskel*, som er teoriens sandhedsværdi. Begge disse aspekter nævnes gentagne gange i Mind and Life dialogerne, som noget der er fælles for naturvidenskaben og buddhismen (Se f.eks. Hayward et al 2001 32f & Goleman 2003a p.xiii). Man kan sige, at buddhismen peger på problemer, som ligger under 'c' i figur 1, og målet er netop at opdage, at man skal skille 'c' ad og udføre et stykke arbejde på det materiale, der ligger under 'c'.

2.2 Mahāyāna – en reformation

Omkring 150 f.kr. - 100 e.kr. opstår en idéstrømning indenfor buddhismen, som man kalder *Mahāyāna*. Selvom man kan pege på flere hovedskikkelser indenfor den nye idéstrømning, opstod den bredt i nordvest-, syd- og øst-Indien og kan ikke tilskrives én bestemt skole eller person (Harvey 2002 p.89ff). De 3 hovedingredienser i denne idéstrømning var (1) Bodhisattva-idealet eller Bodhisattva-vejen (2) en ny kosmologi opstået med baggrund i visualiseringsteknikker, der beskæftiger sig med transcendent skikkelser og (3) en filosofi, der sætter radikal fokus på alle fænomeners 'iboende tomhed' (Harvey 2002 p.89f).

Bodhisattvaen er en frelserskikkelse, der lover, at han ikke vil træde ind i *Nirvāna* (sanskrit), før alle andre væsner er befriet, og lover at lade sig genføde, indtil dette er sket, og dette løfte forventes af alle, der praktiserer mahāyānabuddhisme. Derfor kalder mahāyānabevægelsen deres egen tradition for "Det store fartøj" i forhold til hīnayānas 'lille fartøj', hvor der kun er plads til en selv. Dette er dog en stærkt polemisk læsning af hīnayāna (Harvey 2002 p.92). Det er karakteristisk, at den nye idéstrømning opstod som en række tekster skrevet på *sanskrit*. De nye tekster blev ikke anerkendt af alle buddhister, som således holdt sig til den gamle kanon af buddhistiske skrifter.

Tilmed indbefattede mahāyānabevægelsens ritualer og institutioner i højere grad lægmand, og en filosofisk universalisering af Buddhatilstanden: Der er ingen grundlæggende forskel på den uoplyste og den oplyste tilstand, da begges naturer er 'tomme', og dette førte til, at alle i grunden ansås for at være oplyste. Man skulle ikke 'ud og erhverve' sig Buddhanaturen, men kunsten var at opdagge, at man allerede havde den, og dette gjaldt alle og ikke kun klostermunke.

2.3 Vajrayāna – tibetansk buddhisme

Den tibetanske buddhisme opstod omkring 500 til 800 e.kr., hvor den siddende konge, Srong-tsen Gam-op (ca. 569-650), udskiftede Tibets Bönreligion med buddhisme (Harvey 2002 p.145). Det første buddhistiske kloster i Tibet var Samye klosteret (Smart 2000 p.64), hvis lærerskikkelser, Padma-sambhava og Shantarakshita (begge ca. 800 e.kr.), kom fra Nordindien. De praktiserede en gren af Mahāyānabuddhismen, som under inspiration fra hinduismen hævdede at have udviklet teknikker (mantraer og (kvindelige)guddomme), som kunne føre dem, der allerede var i en Mahāyānapraksis, hurtigere til oplysning. Den tibetanske buddhismes opkomst er i det hele taget præget af kreativitet og en antiautoritær holdning (Harvey 2002 p.138), hvor lægpraktiserende og tiggermunke kun er løst tilknyttet klostrene (Harvey 2002 p.134). Skrift og filosofi er dog stadig meget centralt og hele Mahāyāna-kanon blev oversat til tibetansk på Samyeklosteret, hvilket redede store dele af den buddhistiske litteratur, der ellers gik tabt i Indien under muslimernes invasion i 1200-tallet (Smart 2000 p.64). Vajrayāna opfatter sig som en reformation eller en udvidelse af Mahāyāna, da man tager udgangspunkt i denne, men i egen selvforståelse har tilføjet nogle mere kraftfulde teknikker.

2.4 Nagarjunas tomhedsanalyse

Mahāyāna-filosoffen Nāgārjuna (ca 150-250 e.kr.) levede som buddhistisk munk i Sydindien, og er forfatter til en af de mest centrale værker i mahāyānabuddhismen, nemlig 'Mūlamadhyamakakārikā' der omhandler 'tomhedsbegrebet'. Det virker meget spekulativt, men bruges ofte i praksis i mahāyānabuddhisme. Jay L Garfield har oversat værket, og direkte oversat til engelsk betyder titlen 'Fundamental Verses on the Middle Way' (Garfield 1995 p. 87); Jay L Garfield har dog valgt at kalde sin oversættelse af teksten for 'The Fundamental Wisdom of the Middle Way'. Garfields oversættelse er brugt i denne fremstilling af flere grunde; dels er det et af de få, der findes på engelsk; dels er det en af de nyeste oversættelser, der således har den fordel at kunne trække på tidligere oversættelser og inkludere indsigterne, der er opstået, nu hvor buddhismen ikke længere er et helt nyt fænomen i vores kultur; dels er Garfield filosofisk interesseret i værket, og han har været i et miljø af tibetanske munke, som har hjulpet ham med deres forståelse (Garfield 1995 p.xi), og udmærker sig således fra en udelukkende litterær-sproglig tilgang, som den mere klassiske Buddhologi står for; sidst men ikke mindst ligger hans tolkning i forlængelse af Prāsangika-Mādhyamika¹¹ som Dalai Lamas Gelukpatradition (Harvey 2002 p.144ff) er tilhænger af, og således er det den retning, som primært er i tale i Mind and Life dialogerne.

Den følgende gennemgang trækker i høj grad på Garfields løbende kommentarer til versene.

2.4.1 Mūlamadhyamakakārikā

Nagarjunas skrift som sådan er – ud over de filosofiske pointer selv – også i høj grad en kommentar til alle de buddhistiske skoler, som opstod i tiden efter den oprindelige Buddha, og som sådan er det et forsvar for Mahāyānabuddhismens nye tekster og filosofier. Han forsøger at overbevise den buddhistiske verden om, at en grundig læsning af den oprindelige Buddhas tekster uundgåeligt fører til hans syn på 'tomhed', og at Mahāyāna er i fuld overensstemmelse hermed (Harvey 2002 p.96). Da det ville føre for vidt at medtage denne dimension af teksten, bliver kun de filosofiske pointer præsenteret i denne fremstilling, selvom tekstens form og hele struktur er en konsekvens af skriftens polemiske ærinde (Garfield 1995 p.87). En *autentisk udlægning* er for en tibetansk buddhist, at man har fået formidlet forståelsen af teksten af en lærer, som kæder tekstforståelsen sammen med ens konkrete meditative praksis (Garfield 2002 p.134).

¹¹ Der er 4 hovedskoler indenfor den tibetanske Buddhisme: *Nyingmapa*, som regnes for den ældste; *Kagyupa*, med den reinkarnerende 'Karmapa', som åndelig leder; *Sakyapa*, som har været politisk dominerende indtil den fjerde skole *Gelugpa* med d. 5. Dalai Lama omkring 1400 e.kr. sikrede sig den politiske magt i Tibet. (Smart 2000 p.64f). Disse skoler har stor udveksling, og det er præstige fuldt at have trænet og lært i så mange skoler som muligt, selvom der er individuelle forskelle i deres respektive praksiser og læsning af den Buddhistiske kanon. Gelukpatraditionen læser således Nagarjuna i Prāsangika-Mādhyamikaudlægningen. (Chandrakirti 2002; Harvey 2002 p.95ff)

2.4.1.1 Kort sammendrag

Sagt meget kort består tomhedsanalysen af to perspektiver: det 'konventionelle' og det 'ultimative'. Set fra det *ultimative* perspektiv er der intet, der eksisterer i kraft af sig selv og alt er således *essens-*løst, og det gælder ligeligt den indre, den ydre, og den transcendent virkelighed; intet kan siges at eksistere i kraft af sig selv, hvorfor en tings 'eksistens' eller 'essens' bedst udlægges *kontekstuel* og forstås *konventionelt*. Den eneste grund til, at man snakker om ting/entiteter¹² og benævner dem er, at man overfladisk oplever verden sådan, og umiddelbart finder mening i at snakke om entiteter som eksisterende, og dette niveau er det *konventionelle*. Der er ingen *essentiell* forskel på det ultimative og det konventionelle niveau, da de er to sider af samme sag; har samme fundamentale natur.

2.4.1.2 Dedikation

Værket starter med en dedikation, som indeholder centrale filosofiske pointer:

“[Dedicatory Verses] I prostrate to the Perfect Buddha,
The best of teachers, who taught that
Whatever is dependently arisen is
Unceasing, unborn,
Unannihilated, not permanent,
Not coming, not going,
Without distinction, without identity,
And free from conceptual construction.” (Garfield 1995 p.2)

Det der omtales som 'Whatever is dependently arisen', er fænomener/entiteter, og det første man kan lægge mærke til vedrørende disse er at, fænomener/entiteter *kun* omtales negativt og indikerer, at Nagarjuna afviser at tale om alle fænomeners 'essens',¹³ overhovedet. Dette første vers udtrykker perspektivet fra det *ultimative* synspunkt.

2.4.1.3 Nagarjunas negerende metode

”[I¹⁴] 1. Neither from itself nor from another,
Nor from both,
Nor without a cause,
Does anything whatever, anywhere arise.” (Garfield 1995 p.3)

Påstanden i dette 1. vers fra 1. kapitel kan kort udlægges som følger: Entiteter er hverken selvforårsagede (1. negation i tetralemmaet) eller forårsaget af noget andet (2. negation). De er heller ikke forårsaget af både dem selv og noget andet (3. negation), ligesom det heller ikke giver mening, at sige, at de er ikke-forårsagede (4. negation).

¹² Det skolastiske begreb 'entitet' bruges her som betegnende en tings væsen; noget værende; en genstand, et fænomen. (Lübcke 1995 p.112)

¹³ Garfield gør opmærksom på, at Prāsangika-tolkningen lægger særlig vægt på denne indledende dedikation og specielt det, at betegnelserne er negative. (Garfield 1995 p.100f, se også Harvey 2002 p.106f).

¹⁴ Romertallet i [skarp parentes] angiver det kapitel, hvori verset optræder i Nagarjunas tekst.

Strukturen i dette vers viser Nagarjunas negerende analysestrategi, som han benytter til at dekonstruere alle synspunkter, der forsøger at etablere eksistens på et *absolut grundlag*. Det som kan kaldes *essenstænkning*. Det er vigtigt at understrege, at Nagarjuna (og specielt Prāsangika-Mādhyamika) ved essenser pr. definition forstår, at de er 'evige' og 'uforanderlige', og at det er påstanden om en sådan eksistens af denne type *essens*, der føres ud i det absurde (Garfield 1995 p.111). Sådanne essenspåstande bliver udsat for en 'firkantet negation' (*catuskoti*; (Harvey 2002 p.101)) – et tetralema (som Garfield kalder det).

Første vers kan kort udlægges sådan: (1) Entiteter er ikke selvforårsagede, fordi intet eksisterer fuldstændigt uafhængigt af noget andet, og kan ikke redegøres for uden reference til noget andet. Hvis det skulle kunne lade sig gøre, skulle entitetens eksistens transcendere dets relationer, men da alt er forgængeligt (på det konventionelle niveau), kan det ikke være selveksisterende, og er sårbart i kraft af sine relationer og som sådan ultimativt ikke-selveksisterende. (2) Ej heller kan man etablere en entitets essens udelukkende ud fra *andre entiteter*, da den samme ikke-selveksisterende analyse også gælder dem og således en uendelig regres. (3) Man kan heller ikke fundere en entitets essens både på egeneksistens og andeneksistens, da det blev vist i (1) og (2), at de ikke kunne fungere som eksistensfundament. (4) At bestemme en entitets eksistens uden reference til betingelser eller relationer til andet er også uacceptabelt, så entiteter er også ikke-ikke-forårsagede.

2.4.1.4 'Anden-essens'

Et mere uddybet eksempel følger her og angår hans begreb om 'anden-essens' (Sanskrit: *parabhāva*; Tibetansk: *gzhan dngos*):

“[I] 3.The essence of entities
Is not present in the conditions, etc....
If there is no essence,
There can be no otherness-essence.” (Garfield 1995 p.3)

Eftersom alle entiteter er uden egen-essens (absolut uafhængig eksistens), og at det 'andet' som en entitet kunne etablere sin essens i kraft af, heller ikke har egen-essens, er der ingen basis, hvorfra man kan bygge et begreb om 'anden-essens'. Uden individuelle essenser er der ingen basis, hvorpå man kan bygge essentielle *distinktioner*, som er nødvendige for at etablere en entitet som essentielt forskellig fra dens betingelser. Uden individuelle essenser kan der ikke være *essentielle forskelle*, som ville være krævet, hvis man ville karakterisere en entitets essens ud fra anden-essens. Den paradoksale konklusion er, at givet at entiteter ikke kan etablere deres essens i kraft af dem selv, kan de ikke være essentielt forskelligt fra noget andet, da en sådan forskellighed ville kræve en essens at etableres i kraft af. Manglen på essentiel difference gør deres essens interdependent, men da der ikke kan etableres en anden-essens, som interdependensen kan skabe essens ud fra, kan interdependensen ikke være *basis for essentiel eksistens*.

“[XV] 6. Those who see essence and essential difference

And entities and nonentities,
They do not see
The truth taught by the Buddha” (Garfield 1995, p.40)

2.4.1.5 'Betinget opståen'

Her er et eksempel på, hvordan Nagarjuna diskuterer med forskellige positioner indenfor buddhismen, og hvordan han præsenterer mulige indvendinger og tilbageviser dem:

”[VII] 1. If arising were produced
Then it would also have the three characteristics.
If arising is not produced,
How could the characteristics of the produced exist?” (Garfield 1995, p.18)

En af den oprindelige Buddhas centrale doktriner var 'impermanens', som var begrundet i 'betinget opståen', som medfører, at alt eksisterende har 3 karakteristika, nemlig *opståen*, *bliven/stasis* og *tilintetgørelse*. Indvendingen er, at enten eksisterer 'betinget opståen' i kraft af egeneksistens, dvs. permanent, hvilket modsiger doktrinen om impermanens, eller også eksisterer det i kraft af betingelser, og er således impermanent, hvilket resulterer i, at entiteter nogen gange opstår betingelsesløst og modsiger doktrinen om 'betinget opståen'.

”[VII] 16. Whatever is dependently arisen,
Such a thing is essentially peaceful.
Therefore that which is arising and arising itself
Are themselves peaceful. (Garfield 1995, p.20)

Løsningen er at erklære, at heller ikke den oprindelige Buddhas belæringer skal forstås som ultimative sandheder. Betinget opståen er ikke en selveksisterende entitet, der er 'bag tingene', men et fænomen, der kun opstår i kontekst med andre fænomener og således ikke selveksisterende, og det er kun fra det konventionelle niveau, at noget 'opstår' og er 'permanent'. Fra det ultimative niveau er der jo netop ingen 'ting', der *essentielt* opstår, bliver(stasis) og tilintetgøres og er derfor *essentielt* 'fredfuldt' (peaceful).

I kapitlet 'Examination of Nirvāna' forsikrer Nagarjuna os om, at alle buddhistiske analyser er konventionelle:

“[XXV] 24. The pacification of all objectification
And the pacification of illusion:
No Dharma was taught by the Buddha
At any time, in any place, to any person.” (Garfield 1995 p.76)

2.4.1.6 Tomhedens tomhed, betinget opståen og sprog

”[XXIV] 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.” (Garfield 1995 p.69)

I vers 18 etablerer Nagarjuna en relation mellem tomhed, betinget opstået og begrebmæssig betegnelse (sprog) og hævder, at denne relation er ’middelvejen’, som hele hans filosofiske system forsøger at indkredse, og i vers 19 understreger han, at dette også gælder tomheden: Tomhedens eksistens er også betinget, dvs. ikke selv-eksisterende, og dette er meget vigtigt! Før der konkluderes på vers 18, som ifølge Garfield er *det* centrale vers for Prāsangika-Mādhyamika, skal der lige siges lidt om Tomhedens tomhed:

Tomhed og entitet er *ikke* to distinkte virkelighedsplaner! De er snarere to perspektiver på den samme ’ting’.

”[XXV] 19. There is not the slightest difference
Between cyclic existence and nirvāna,
There is not the slightest difference
Between nirvāna and cyclic existence.

20. Whatever is the limit of nirvāna,
That is the limit of cyclic existence.
There is not even the slightest difference between them,
Or even the subtlest thing.” (Garfield 1995 p.75)

At sige om en entitet, at den er ’betinget opstået’ er at sige, at den er ’tom’ og altså ikke at den er *essentielt* opstået. At sige at en entitet er ’tom’ er en anden måde at sige, at den er ’betinget opstået’ og altså ikke *nihilistisk* opstået.

”[XV] 10. To say ”it is” is to grasp for permanence.
To say “it is not” is to adopt the view of nihilism.
Therefore a wise person
Does not say “exists” or “does not exist”.

11. “Whatever exists through its essence
Cannot be nonexistent” is eternalism.
“It existed before but doesn’t now”
Entails the error of nihilism.” (Garfield 1995 p. 40)

Og så konklusionen fra vers 18 (kap XXIV): Her bliver denne beskrivelse af forholdet mellem *entitet* og *tomhed* kædet sammen med *begrebslighed/sproglighed*: Hvad der er ’betinget opstået’ er sprogligt designeret, således at sproglige konventioner udgør dens konventionelle identitet. Det vigtige ved en entitet er, at der er noget sprogligt, som meningsfuldt kan anvendes om denne, uden at sproget udtømmer essensen, da en sådan ikke kunne etableres ultimativt ifølge tomhedsanalysen. Identiteten kan etableres sprogligt, men uden garanti for, at entiteten *egentlig* er, hvad den synes at være eller vedbliver med at være sådan. Virkeligheden er middelvejen mellem kaos og absolut regelmæssighed. Regelmæssigheder og virkeligheden eksisterer skam – blot kun konventionelt, da en absolut reference for entitetens essentielle (evige) eksistens ikke kan findes, men med *konventionel rimelighed antages*.

At se det konventionelle på denne måde er ikke at opfatte det konventionelle som ontologisk ubetydeligt, da det jo på dybt niveau er medkonstituerende for fænomenverdenen, men på den anden side mener Nagarjuna ikke, at det konventionelle/det sprogligt-begrebslige kan tilskrives større ontologisk rolle. Hverken mere eller mindre; Middelvejen. Det essentielle er ikke at forstå de to niveauer, men at forstå differensen mellem dem:

”[XXIV] 9. Those who do not understand
The distinction drawn between these two truths
Do not understand
The Buddha’s profound truth

10. Without a foundation in the conventional truth,
The significance of the ultimate cannot be taught.
Without understanding the significance of the ultimate,
Liberation is not achieved.” (Garfield 1995 p. 68)

For Nagarjuna er dette ikke så meget et teoretisk standpunkt, som det er et soteriologisk, og det samme gælder her, som Buddha sagde: Når han har nået den anden bred ved hjælp af en tømmerflåde, skal man efterlade tømmerflåden, så man kan bevæge sig frit på den anden bred:

”[XIII] 8. The victorious ones [Buddha] have said
That emptiness is the relinquishing of all views.
For whomever emptiness is a view,
That one will accomplish nothing.” (Garfield 1995 p. 36)

Man kan sige, at Nagarjuna peger i retning af 'f' i figur 1. Som det første, kan man sige, at den skarpe distinktion mellem subjekt og objekt, som i 'a' til 'c' bliver dekonstrueret, da de to ikke kan eksistere uden hinanden og derfor ikke fundamentalt kan være af forskellige substanser. Enhver distinktion i 'c' bliver problematiseret, og bevidstheden tvinges til at afidentificere sig med stadig dybere niveauer, da alt dekonstrueres uden at forlades og således graves dybere ned mod 'f' uden at hele spekteret op til 'a' afvikles. Der er jo dybest set ingen forskel, og selv 'f' eksisterer ikke uden 'a'.

2.5 *Buddhisme perspektiveret med fænomenologi*

Fænomenologi er en filosofisk retning, der består af en række forskellige filosoffer, hvis eneste fælles kendetegn er, at deres centrale tema er en idé om: 'Tingene selv'. Hvilken kontekst og betydning dette har, er dog uhyre forskelligt de forskellige fænomenologiske filosoffer imellem. Metode, det teoretiske perspektiv, opfattelse af 'bevidstheden', hvad 'viden' er, verdensbegreb, interesseområder, hvad 'fortolkning' er, var således meget forskelligt.

2.5.1 Førdifferent livsverden, intuition

Grundlæggeren af den fænomenologiske filosofi siges at være Husserl (1859-1938) og han hævdede, at fænomenologi var en radikalt ny måde at bedrive filosofi på, og at det var en *praksis*, snarere end et *system*. Han ville beskrive fænomenerne sådan som de præsenterede sig selv for bevidstheden

ved at rense blikket for enhver *fordom*, som kunne være teoretisk-videnskabelig, trosmæssig osv. (Moran 2000 p.4). Et standpunkt, som var fælles for Husserl og hans elev Heidegger (1889-1976), var en afvisning af John Lockes (1632-1704) repræsentationsteori, som indebærer, at bevidstheden arbejder med 'indre symbolsk repræsentation' af 'ydre ting', der eksisterer uafhængigt af symbolerne. For fænomenologien ligger viden om 'tingen' i *bevidsthedens direkte verdensoplevelse* og ikke i teoretiske fordomme om fænomenerne/tingene. Denne før-refleksive, *direkte oplevede verden*, kaldte Husserl for 'livsverden' (*Lebenswelt*). (Moran 2000 p.12) Oplevelsen selv er primært udifferentieret med hensyn til *verden* og det erkendende 'jeg'; sekundært er den differentieret i teoretisk udlægning, hvilket vil sige, at oplevelsen kommer først og er *førdifferentieret* i forhold til teorien om den. (Moran 2000 p.15)

Husserls udvikling af fænomenologien tog udgangspunkt i logik og havde forbillede i den 'intuition', hvormed man klart ser *mening* og *gyldighed*. *Intuitionen* så klart 'tingen selv' og kunne resonere på denne baggrund, og begrebet blev udviklet i hans litterære gennembrud: 'Logische Untersuchungen', som var en epistemologisk afklaring af essentielle begreber i logik (Moran 2000 p.91). Hvis man f.eks. lærer resultatet af et kompliceret regnestykke udenad, så har man ikke erkendt resultatet intuitivt, bare fordi man fremkommer med resultatet; man har begrebet matematikken intuitivt, hvis man selv er *i stand til at udføre ræsonnementerne, der fører til resultatet*. Intuition er altså *den mest umiddelbare sikre viden*. Al sikker viden har intuition som sit grundlag, som Descartes hævder¹⁵.

2.5.2 Martin Heidegger

Ifølge Husserl står den erkendende i et intuitivt forhold til det erkendte, hvor Heidegger mener, at man erkender intuitivt-*fortolkende*. Til forskel fra Husserl kan man sige, at Heidegger forlader den strenge forståelse af intentionalitet, og at han introducerer *historicitet* som en fundamental kategori for erkendelsen, hvor Husserls filosofi slet ikke var tidslig/historisk orienteret. Hvor Husserl ville lave rene beskrivelser af bevidsthedsakten, vil Heidegger hævde, at al *beskrivelse fundamentalt og uundgåeligt er fortolkning*, og således *kombinerer* Heidegger *hermeneutikken* og *fænomenologien*, og denne kombination kalder han *fundamentalontologi*, da dette skal være en teknik til at af-sløre *væren* og ikke bare *det værende* ('ting', 'entiteter'). Afsløring er ikke en ren beskrivelse (Husserl), men en hermeneutisk bevægelse (Heidegger).

Heidegger mener, at der er filosofisk forvirring mht. to forskellige aspekter af væren, nemlig tingens 'hvad-væren' og tingens 'væren'. Tings essentielle væren er deres hvad-hed, men at forblive ved at ting er defineret ved deres hvad-hed, er at glemme spørgsmålet om 'væren' (Heidegger 2002 §1-4 p.21ff). Væren er ikke bare en samlebetegnelse for alle ting, men den baggrund hvorpå de kommer til syne som ting. Fundamentalontologi for Heidegger er at indkredse 'væren' gennem den menne-

¹⁵ 4. meditation i 'Meditationer over den første filosofi' (Descartes 2002 p.107ff)

skellige 'væren', som han kaldte: '*Dasein*' (Heidegger 2002 §5 p.36ff). Han mente, at mennesket i sin omgang med verden har en forforståelse for 'væren'. Han ville undgå at kalde det 'mennesket', 'bevidstheden' osv., fordi det er idéhistorisk belastet af spørgsmål om menneskets hvad-hed. *Da-sein*; der-væren er en konstruktion, der karakteriserer den menneskelige værens-situation. 'Der' (*Da*), indikerer at erkendelsen altid-allerede er 'kastet' (*Geworfenheit*) ud i en omgang med verden i en hermeneutisk 'situation' (*Faktizität*), som er udgangspunkt for al erkendelse og handling. 'Væren' (*Sein*) i *Dasein*-konstruktionen indikerer menneskets før-konceptuelle forforståelse for *Væren*. (Heidegger 2002 §7 p.26f; Moran 2000 p.238f). *Daseins* essens er *eksistens* (Heidegger 2002 §42 p.67), og altså ikke en iboende natur eller essens ligesom 'tingene'. Aristoteles anvendte *kategorier* som substans, kvalitet, kvantitet om 'ting', og dette niveau kalder Heidegger for det 'ontiske', eksistentiel, teknisk, ikke-filosofisk viden. Men *Dasein*, hvis essens er dens eksistens (og ikke dens ontiske hvad-hed), omtales som 'ontologisk', *eksistential*, filosofisk (fundamentalfænomenologisk) erkendelse. Han udvider altså Aristoteles kategorier (ontisk) med *eksistentialer* (ontologisk) (Heidegger 2002 §9 p.70).

2.5.2.1 Welt

Dasein er essentielt i en verden (*Welt*); verden har essentielt *Dasein* i sig. Væren-i-verden (*In-der-Welt-sein*) (Heidegger 2002, §12-13) er næsten ensbetydende med *Dasein*. 'Verden' er ifølge Heidegger fundamental set ikke 'en samling ting', men et fortolkningsudkast på den verden, som *Dasein* er fortrolig med (*Umwelt*) i sit daglige almindelige liv (Heidegger 2002 §5 p.16f). Modsat Husserls fokus på videnskabens tilgang til verden (husk at matematik var forbillede) fokuserer Heidegger den *dagligdagsverden*, som *Dasein* altid allerede er kastet ud i og 'bruger' i kraft af en tolkende men før-konceptuel tilgang (Heidegger 2002 §12 p.80). Verden er først en samling ting, hvis man stopper op i sine gøremål og dekontekstualiserer det, man ser; så ser man verden *forhåndenværende* (*Vorhandensein*). Dagligdagsverdenen er først og fremmest – og dermed mest fundamentalt – en *brugsverden* (*Zeug*, Heidegger 2002, §15 p.97f), og der er denne praktiske omgang med verden, som er *Daseins* omgang med verden; verden er således *tilhåndenværen* (*Zuhandensein*). Heideggers yndlingseksempel på, hvad han mener med gennemsnits-hverdags-verden er situationen i et værksted, hvor man har nogle tilhåndenværende (*Zuhandensein*) værktøjer (*Zeug*), som i et net af referentialitet peger på hinanden og hele verden uden for. Et værktøj giver ikke mening i sig selv, da det altid har en referentialitet, der peger uden for sig selv – det skal bruges til *noget* (etwas um-zu); det peger ikke bare uden for sig selv, men peger på *et netværk af referentialiteter*; dette netværk er 'verden', som den fremstår hermeneutisk som brugsverden (Heidegger 2002, §16 p.105): Hos en skomager giver hammeren kun mening i sammenhæng med sømmet, som kun giver mening i sammenhæng med læderet, som alt sammen kun giver mening i sammenhæng med skomagerens værksted, som kun giver mening set i sammenhæng med hele den økonomiske transaktion, som kun giver mening som del af et samfund, som er i en historie osv. (Heidegger 2002, §12-18 p.78-122)

2.5.3 Delkonklusion: Husserl, Heidegger og Nagarjuna – Intuition, udifferentieret væren, førdifferens og dynamisk verdensudkast

Hvis man skulle forsøge at placere Heidegger i figur 1, kunne det ontiske niveau svare til 'a' til 'c', fordi tingene og subjektet fremstår som *ting* der, og deres væren fremstår som *aktualitet*. Heidegger hævder, at der ikke på samme måde er *ting* at betegne, hvad angår den menneskelige eksistens, som der er i 'tingsverdenen', og derfor skal der en anden ontologisk kategori til at betegne Daseins væren, og det bliver *eksistentialer*, hvis væren er *potentialitet* (Heidegger 2002 §4 p.32f). Daseins væren kunne svare til de ontologiske niveauer 'd' og 'e' i figur 1. Væren, som væren, peger på 'f' i figur 1, men væren er aldrig spaltet fra tingene, så strukturen fra 'a' til 'f' bliver aldrig egentlig *adskilt* (Heidegger 2002 §7 p.62), ligesom de heller ikke gør i Nagarjunas tomhedsanalyse (Garfield 1995 p.75). Det er interessant, at Heidegger går gennem Dasein til 'væren' ('f' i figur 1), da det tyder på en forståelse af, at subtile erkendelsesmodi foregår *gennem* 1.person ligesom i meditativ praksis.

Både Heidegger og Nagarjuna har et verdensbegreb, hvor verden som helhed fremtræder dynamisk og afhængigt af erkendelsesagentens *situation*. Essensen findes for hverken Heidegger eller Nagarjuna *uafhængigt* af den tolkende agent, og *konteksten*, er det mest fundamentale niveau, da tingen essentielt er vævet ind i konteksten, og konstitueret af den *overlevering* og sproglige situation, som ens erkendelse altid allerede befinder sig i. Dette verdensudkast erkendes *intuitivt* og skal ikke 'formidles' fra objekt ind i subjekt, da subjekt og objekt er forestillinger, der sekundært er afledt af den primære før-differentierede verdensoplevelse, og denne fænomenologiske intuition er Husserls bidrag. Både Heidegger og Gadamer mente, at sproget og verden konstituerer hinanden, ligesom Nagarjuna hævder om forholdet mellem den konventionelle virkelighed og sproglig betegnelse (kapitel XXIV vers 18). Gadamer skriver, at:

"[...]sproget på sin side ikke opretholder nogen selvstændig eksistens over for den verden, der kommer til orde i det. Verden er kun verden, for så vidt den kommer til orde i sproget; sprogets egentlige eksistens beror på, at verden fremstilles i det." (Gadamer 2003 p.418)

Heideggers fænomenologiske welt-begreb, der er funderet i zeug-begrebet har altså en lighed med det konventionelle niveau i Nagarjunas tomhedsanalyse, og man kunne forestille sig, at det gav mening at tale om 'zeug-meditationer', hvis kontemplativ praksis (ikke kun buddhisme!) skulle formuleres i europæisk hermeneutisk-fænomenologiske termer. Da man i høj grad benytter visualisering i mahāyāna- og vajrayānabuddhisme (Harvey 2002 p.179f), kunne det på dette punkt være interessant at lave komparative analyser af buddhistiske formmeditationer og europæisk hermeneutisk-fænomenologisk æstetisk filosofi (Jørgensen 2001), og da sidstnævnte både arbejder med religiøse og sekulariserede problemstillinger, kan man finde komparativt materiale til hele spektret fra 'a' i figur 1 til 'f', og således forbinde diskussionerne om kontemplative systemer fra både øst og vest til den europæiske idéhistorie. Dette gøres ikke her.

3 Mind and Life Institute - en dialog mellem naturvidenskab og tibetansk buddhisme

Efter redegørelsen for buddhismen med sideblik til europæisk fænomenologi kommer vi nu til Mind and Life dialogerne¹⁶, som er opstået på baggrund af et samarbejde mellem en nordamerikansk forretningsmand, R. Adam Engle, og en Chilensk født neurolog, Dr. Francisco Varela – begge praktiserende buddhister¹⁷. Varela havde mødt Dalai Lama til en konferencen i 1983, og dér havde de diskuteret deres fælles interesse nemlig grænseflader mellem naturvidenskab og buddhisme. Varela havde nogle år forinden mødt Chögyam Trungpa¹⁸, som introducerede ham for tibetansk buddhistisk meditation, som han begyndte at praktisere. Den amerikanske forretningsmand Adam Engle var også i starten af 80'erne blevet opmærksom på Dalai Lamas nysgerrighed overfor videnskab og var begyndt at arbejde på at skabe fundamentet for egentlige konferencer, og efter et par år opdagede Engle og Varela deres parallelle bestræbelser, og skabte således i fællesskab det økonomiske, organisatoriske og videnskabelige fundament for møderne i løbet af 80'erne. Det første møde blev holdt i 1987 og organisationen og deres aktiviteter er vokset støt lige siden.

Et centralt aspekt ved Mind and Life Institute er, at de tilknyttede naturvidenskabsmænd i organisationen er praktiserende buddhister og således 'hybrider', så dialogen for dem også kan siges at være 'intern'. Jeremy Hayward, Ph.d. fysik og biologi siger i indledningen til den første dialog:

“I believe that those few people who have been trained as scientists and also have studied some Buddhism view Buddhism and science as having a great deal in common in their view and methods of inquiry. In both the Buddhist and scientific traditions, one doesn't come to something through blind faith, but looks at things with the intention of overcoming personal bias. Thus, this dialogue between science, or the sciences, and Buddhism seems to be a tremendous opportunity to bring together the views of modern civilization and the great tradition of Buddhism.” (Hayward et al 2001, p.6)

Psykolog og neurolog Richard Davidson er også drevet af den opfattelse, at videnskaben og buddhismen har noget tilfælles i måden at samle viden om virkeligheden på:

“I became convinced at the time that the contemplative traditions of the East had something meaningful to offer us in the West and that this dialogue and synthesis could occur without sacrificing the scientific method that I held to and continue to believe in so strongly (Davidson et al 2002 p.108).

¹⁶ Biografier over alle der har berøring med Mind and Life Institute, findes på forsiden af: www.mindandlife.org. I gennemgangen af Mind and Life dialogerne introduceres perifere personer ikke, men kan altså findes på hjemmesiden.

¹⁷ www.mindandlife.org/history.html

¹⁸ Tibetansk munk, som kom til USA efter Kinas invasion af Tibet i 1959. Han etablerer Naropa University (www.naropa.edu). Taget fra www.naropa.edu/history.html: “With the founding of Naropa University in 1974, he realized his vision of creating a university that would combine contemplative studies with traditional Western scholastic and artistic disciplines”.

I 'Munken og Filosoffen', som er en samtale mellem far (den franske filosof Jean-François Revel) og søn (Matthieu Ricard) siger Ricard om springet fra en afsluttet Ph.d. i molekylærbiologi til tibetansk buddhisme:

"Der er ingen grundlæggende uforenelighed mellem videnskab og et spirituelt liv [...] Senere forstod jeg at en videnskabelig baggrund med dens krav til stringens var særdeles forenelig med buddhistisk praksis og metafysisk opfattelse. For mig er meditation en åndsvidenskab med sine egne metoder og resultater. Den tager sigte på at forandre sig og ikke på at sidde og drømme. I 25 år har jeg aldrig været i modstrid med det jeg opfatter som videnskabelig tankegang, nemlig søgen efter sandhed." (Ricard 1999 p.28f)

Tolkene, som tolker alle dialogerne, er Thubten Jinpa og Alan Wallace. Jinpa er munk, som har taget Ph.d. i filosofi og religionsvidenskab på Cambridge University, og Wallace har været munk i en årrække og er uddannet i fysik og har en Ph.d. i religionsvidenskab fra Stanford University (www.mindandlife.org)

3.1 Dialogpartneren fra vest – kognitionsvidenskab

Selvom der også er holdt møder om filosofiske aspekter af den moderne fysik¹⁹, (Zajonc 2004) har dialogerne hovedsageligt handlet om de videnskaber, der berører begrebet og fænomenet 'bevidsthed', og naturvidenskabens måde at tilgå disse begreber og fænomener finder man klarest i den tværfaglige tradition kognitionsvidenskaben (Gade 2003 p.105). I fremmedordbogen om 'kognition':

"Kognition ([...] opfatte, forstå, vide) psykisk proces der omfatter iagttagelse, opfattelse, læring, tænkning; erkendelse." (Brüel et al 2001)

Den traditionelle erkendelsesteori knyttede sig meget til diskussion af forholdet mellem fornuft og sanseerfaring, herunder begrebers status og bevidsthedens funktionsmåde i bredeste forstand. Centrale spørgsmål har været: Hvad er bevidsthed? Hvad er viden, og i hvilket 'medium' findes denne viden? Hvilken struktur har viden i dette medium? Kognitionsvidenskaben benytter en model af *hjernen* som hovedaktør i erkendelsen, og spørgsmålet 'hvad er hjernen?' er et centralt spørgsmål, som man forsøger at besvare ovenstående spørgsmål med. Man har haft den moderne medicins og biologis teorier og praksiser som inspirationskilde, så teorierne er ikke så spekulative som den filosofiske epistemologi, men er mere praktisk/pragmatisk, materielt og informationsorienteret. (Gade 2003 p.92ff)

Behaviorisme er en psykologisk tradition, som vandt frem i 1930'erne, og den opfattede mennesket som en enhed med to kanaler: Input og output. Input er *stimuli* og output er *adfærd*. Hvad der sker mellem input og output er *tabuiseret*, og det man interesserer sig for er, hvordan man med stimuli (input) kan *programmere adfærd* (output). Kognitionsvidenskaben var et opgør med behaviorismen

¹⁹ 'The New Physics & Cosmology' (www.mindandlife.org/conf97.html); 'Epistemological Questions in Quantum Physics and Eastern Contemplative Sciences' (<http://www.mindandlife.org/conf98.html>); 'Mind and Life X: The Nature of Matter, The Nature of Life' (<http://www.mindandlife.org/conf02.html>)

på den måde, at den *udvidede* det behavioristiske paradigme ved at ophæve tabuet om hændelserne mellem input og output – åbne 'the black box'. Man arbejder stadig med stimuli/sanser og adfærd, men insisterer på at kunne forstå hvad der sker imellem disse kanaler. Kognitionsvidenskaben har det interessante videnskabsteoretiske aspekt, at det fra starten var et yderst tværfagligt projekt, som indebar lingvistik/semiotik, informationsteori/kunstig intelligens, psykologi, filosofi og neurovidenskab og databehandling (Gade 2003 p.105) – dvs. computeren – er den centrale metafor for bevidstheden under antagelse af, at det er hjernens informationsbehandlende egenskaber, der er hovedansvarlig for fænomenerne *bevidsthed* og *erkendelse*. Kognitionsvidenskabens metode er i overensstemmelse med naturvidenskaben hypotetisk deduktiv. (Gade 2003; Bechtel et al. 1999; Eysenck et al 2004)

Anders Gade karakteriserer kognitionsvidenskaben i sin bog 'Hjerneprocesser – kognition og neurovidenskab' ved at citere Gardner (1984):

“1) En tro på nødvendigheden af at tale om mentale repræsentationer som et beskrikniveau der er adskilt fra det neurologiske på den ene side og det sociologiske eller kulturelle på den anden side.

2) En tro på computeren ikke blot som centralt forskningsredskab, men også som den væsentligste model for mentale processer.

3) En tro på at de væsentligste problemstillinger for en moderne kognitiv forskning er de spørgsmål som traditionelt har været i centrum for den vestlige filosofiske tradition.

4) En tro på at fremskridt bedst opnås i tværvidenskabelig forskning.

5) Endelig en enighed om at nogle faktorer som ganske vist er væsentlige for kognition, alligevel i hver fald indtil videre må udelades eller nedtones, fordi de ellers ville komplicere forskningen unødvendigt. Væsentligst blandt disse forsømte områder er emotioner, men også historiske og kulturelle faktorer har bevidst været forsømt.” (Gade 2003 p.106)

Turingtesten er stadig et centralt paradigme i kognitionsvidenskaben, og den er opstået indenfor disciplinen 'kunstig intelligens', og den skal afgøre, om en maskine *tænker*, som i den klassiske kognitionsvidenskab er ækvivalent med *bevidsthed*. Der ligger i testen, at hvis en person fører en dialog med en maskine, uden at give personen anledning til at tvivle på, at man er i dialog med et tænkende menneske, så er det et acceptabelt kriterium for, at maskinen tænker. Bevidsthed afgøres altså af andre personer end den, der har den. Det er 2.person, der her besidder dømmekraften vedrørende 1.persons bevidsthed. Denne model kan man finde indenfor to paradigmer i kognitionsvidenskaben 'kognitivism' (regnemaskinemodellen med faste symboler (Gade 2003 p.99f)) og 'konnektionisme' (neurale netværk, hvor symbolerne er dynamiske i kraft af feedback (Gade 2003 p.99f)), og den fundamentale antagelse er, at subjekt og objekt fungerer på den måde, at objektet er givet på forhånd, og at subjektet fungerer ved at have symboler i sit indre, som *repræsenterer* de ydre objekter²⁰, og det svarer meget præcist til 'a'-'c' i figur 1.

²⁰ Francisco Varela skrev i 1993 sammen med Evan Thompson og Eleanor Rosch 'The embodied Mind' (Varela et al. 2000) hvor de anvendte Meleau Ponty og Nagarjuna til at dekonstruere de to ekstreme poler: den selveksisterende ver-

3.2 Mind and Life's 'Opening Remarks'

"Dalai Lama: I welcome you. [...] For quite some time I have had a great interest in the close relationship between Eastern philosophy, particularly Buddhism, and Western science. My basic aim as a human being is to speak always for the importance of compassion and kindness in order to help build a better, happier human society, and a brighter future. [...] It's important for Western science and material development and Eastern mental development to work together. Sometimes people have the impression that these two things are very different, even incompatible. However, in recent years this has changed. Some Western scientists have reached highly sensitive and deep issues in their research work, Such as: What is the mind, what is 'I', what is human being. [...] Our first aim is to benefit humanity in the future. Then, the second level is the study itself." (Hayward et al 2001)

Der er helt tydeligt buddhistiske værdier i Dalai Lamas tilgang til dialogerne, og det er ikke nødvendigvis den samme *intention*, som en vestlig videnskabsmand har med at gå i videnskabelig dialog. F.eks. ville de fleste vestlige videnskabsfolk nok anerkende, at de håbede, at deres virke gavner menneskeheden, men at sætte det som det primære mål, er ikke almindeligt. Neurologen Robert B. Livingston afslutter afsnittet 'Opening remarks: Brain Science as a Path to World Peace' (Houshmand et al 1999 p.11) i den anden Mind and Life dialog med følgende sætning:

"One of the fundamental underlying these dialogues is our mutual concern for world peace. We sincerely believe that several pertinent disciplines from both traditions are of great importance for humanity to help in the development of more rational human self-knowledge, cross-cultural mutual understanding, and compassion, all urgently needed to safeguard this planetary habitat and to ensure equitable sharing of its bounty." (Houshmand et al 1999 p.16)

Det er tydeligt, at de deltagende vestlige videnskabsmænd også har en fornemmelse af at arbejde inden for rammerne af buddhistiske idealer, når det gælder perspektivet på mødet. At fokusere så meget på at de globale problemer er *presserende*, konnoterer den 1. hellige sandhed om lidelse. Hvem siger, at det kan være anderledes? Hvem siger, at verdens tilstand kan blive bedre? Evolutionshistorisk er der intet argument for, at vi behøvede at bekymre os om andre så længe det ser ud som om at *vi* overlever. Men hvis man er buddhist, så følger de 3 sidste sandheder af den første, og dette genererer en drift mod vejen ud: Nirvāna, som (for Mahāyānabuddhister) først nås, når alle væsner ved hjælp af medfølelse har nået oplysning, som indebærer 'world peace'. Et forhold, som nok springer i øjnene hos europæisk-naturvidenskabeligt orienterede læsere, er, at man konsekvent henviser til Dalai Lama som 'Holiness', og at han står som den øverste på Mind and Lifes hjemmeside, selvom listen i øvrigt er ordnet alfabetisk. Er dette et symmetrisk møde med balance mellem proksimalitet og distalitet i Garfield'sk forstand?

den og den indre selveksisterende symbolske verden, som førte til paradigmet 'the enactive approach', som opfattede kognitivisme og konnektionisme som *konventionelle* modeller i Nagarjuna'sk forstand. Således forsøger de at åbne kognitionsvidenskaben fra dens eksklusive tænkning på niveau 'a' i figur 1, således at polernes egentlige grundløse og ikke-selveksisterende status er medtænkt i kognitionsvidenskabelige rammer.

Dialogerne, som gennemgås i det følgende, er Mind and Lifes egne redigerede referater²¹, så på den ene side er de jo ikke 'objektive', men på den anden side, fremstår de i overensstemmelse med egne idealer.

3.3 Form og forholdsregler for Mind and Life møderne

Grundet emnets kompleksitet besluttede de, at de første dialogers rammer skulle være et lukket forum med kompetente videnskabsfolk, som havde interesse for Mind and Life dialogerne. De var altså opmærksomme på vigtigheden af en kollegial atmosfære (som Garfield kalder det). Det lille lukkede forum var også bedre til at rumme små afbrydelser og afklarende spørgsmål (www.mindandlife.org/history.html). Allerede i deres anden dialog ('Consciousness at the Crossroads', Houshmand et al 1999) har de dog en skeptisk opponent med i panelet, Patricia Smith Churchland, og det giver dialogen en frisk pust.

Formen på møderne var således, at formiddagene var afsat til en præsentation af et videnskabeligt emne af hensyn til Dalai Lama, og eftermiddagene var afsat til dialog. Denne struktur gør det lettere for en vestligt orienteret læser at følge den røde tråd, da naturvidenskaben sætter, hvor en tibetansk buddhist måske ikke ser den røde tråd så tydeligt. De første 2 møder var meget generelle i deres tilgang til dialogen, da man var bevidst om, at disse dialoger gik de første spæde skridt i en kollegial dialog. Fra 3. møde begyndte man at blive mere specifik i emnerne, som typisk var opstået i de første dialoger. Det 11. Mind and Life møde – nu kaldt 'Investigating the mind'²² – er det første, der er åbent for andre end forskerne selv – dvs. publikum (Goleman, 2003a p.359). Alle dialoger introduceres af en vestlig filosof. (Varela 1997 p.11)

Mind and Life dialogerne handler i høj grad om konkret videnskab, men i denne læsning er der søgt efter videnskabsteoretiske og filosofiske pointer og figur 1's 3-delning (Gross, subtle, very subtle) viser sig som et centralt tema i dialogerne.

3.4 Det første møde

'Gentle Bridges' er titlen på den første bog fra Mind and Life Institute (Hayward et al 2001), som er et redigeret referat fra det første møde. Hele værket er i høj grad en opsummering af, hvad den vestlige videnskab har at sige om bevidsthed, og således gennemgås minutiøst videnskabsfilosofi og videnskabsteori; neurologis forhold til perception; kognitiv psykologi; kunstig intelligens; hjernens udvikling; og Evolution.

²¹ www.mindandlife.org/books.pubs_section.html

²² www.investigatingthemind.org

Jeremy W. Hayward havde rollen som dialogens indledende filosof og lægger ud med at problematisere, hvad *videnskab er*, og han mener, at der blandt lægmand er en udbredt forestilling om, at der kun findes én type videnskab, som alle videnskabsgrene holder sig til, og dette mener han er en fejl-agtig myte om videnskabens enhed. Det frembrydende naturvidenskabelige verdensbillede startede ifølge Hayward med Galileo Galilei (1564-1642) og Isaac Newton (1666-1703), hvis fundamentale bidrag til naturvidenskaben og verdensbilledet er, at man foretrækker *egne erfaringer* som *grundlag for viden*, snarere end Bibelens skrift, og at matematikken er det *sprog*, som kan udtrykke bevægelige legemers dynamik. Fokus er imidlertid i høj grad på fysiske legemer, så sjæl/Gud får suspent ontologisk status, og 'det objektive' bliver ofte anstillet som det, der er hævet over subjektive tilbøjeligheder. (Hayward et al 2001 p.7)

Hayward redegør for, hvorledes fundamentet for denne klassiske videnskab bliver draget i tvivl i det 20.århundrede med kvantefysikken og relativitetsteorien, og med dette tab af realisme slår dette tilbage i solipsisme. Fra absolut objektivitet til absolut subjektivitet. Men den logiske empirisme kommer snart videnskabsfilosoffer til undsætning og etablerer videnskabens enhed i *metoden*. Med den mister man retten til at finde 'endelige sandheder', men man må resignere til at underbygge hypoteser. Man anerkendte, at man ligger under for induktionsproblemet: Man kan aldrig vide, om der mon findes en enkelt sort svane, selvom alle de svaner man har set, er hvide. Man kan kun falsificere og ikke verificere - i hvert fald ikke endegyldigt verificere (Hayward et al 2001 p.17). Hayward nævner, at kognitiv psykologi udfordrer idéen om passiv erkendelse, og argumenterer på denne baggrund for, at virkeligheden ikke er 'på forhånd givet', men i høj grad er en aktiv fortolkning, som det perceptuelle apparat er medskaber af (Hayward et al 2001 p.18). At den ydre virkelighed ikke bare er et selveksisterende ting, som perceptionen kan 'tage billeder af', og det kan man jo genkende fra både fænomenologien og Nagarjunas tomhedsanalyse.

3.4.1 Logisk empirisme vs. *Sunyata* ('tomhed')

Dalai Lamas første kommentar til indledningen angår Thomas Kuhns begreb om 'Disciplinær matrix', og han har hæftet sig ved "[...] a conditioning of the mind that eventually leads you to have a certain view due to a particular opinion or theory[...]". At ens hermeneutiske situation konstituerer erkendelsen, siger åbenbart Dalai Lama noget, men hvor forskellige verdensbillederne er på andre punkter, får man en fornemmelse af lige bagefter, når Dalai Lama begynder at diskutere det buddhistiske tomhedsbegreb i forlængelse af Logisk empirisme.

"In Buddhist training, for example, when studying Madhyamika, first you hear that things have no inherent existence or intrinsic existence. You hear it and it doesn't mean much, but then you hear it again – there is no true existence, no inherent existence, no intrinsic existence – and after a while an understanding of this comes vividly to mind. Then you say, 'Ah! Now I know what this means.' So the mind has been conditioned, and a kind of new vision or understanding arises." (Hayward 2001, p.26)

For en logisk empirist er tomhedsfilosofien næppe interessant på ontologisk niveau – det er i hvert fald en type sandhed, som ikke har noget med tænkningen i logisk empirisme at gøre. Dalai Lama fortsætter med at redegøre for, at der er to måder man kan forstå dette:

”[...]you know what it means; it is actually more convincing, it comes closer to reality. In the other case, the phrase becomes something very alive, something very meaningful, but not in a way that corresponds to reality. Due to your own too-close feeling for that phrase, you see it in a way that does not correspond to reality. So the conditioning can go both ways. It can lead you deeper into reality or it can lead you right away from reality and actually distort your mode of experience. With the “disciplinary matrix”, which of these two cases are you referring to generally?” (Hayward 2001, p.26f)

Den forkerte forståelse, er måske den, hvor man ikke efterlader tømmerflåden, efter at have nået den anden bred? Denne første udveksling mellem de to traditioner er uhyre interessant, og retrospektivt var det måske også forventeligt, men for den uforberedte læser kan denne indledende snak være dybt forvirrende. Svaret fra de tilstedeværende videnskabsmænd viser også, at idéen om noget absolut sandt er videnskaben fremmed – i det mindste den mere moderne videnskabsteori:

”[Varela:] But in general the belief is that there is some kind of a progress toward a reality, so in the disciplinary matrix it is neither of the two cases that His Holiness was talking about. There is not an immediate apprehension of what seems to be totally true as in the Madhyamika, for example. Nor is it a case of pure opinion, as when people have an ideology that they have picked up in society. This middle Kuhnian or loosely Kuhnian scientist would say that in this disciplinary matrix you learn a worldview that is not completely true, but it’s better than anything else because it leads you little by little, closer and closer to the truth. There is a sense of getting better and better, which is why a scientist would prefer to be a scientist than something else.” (Hayward 2001, p.27f)

“[Hayward:] But I think that the ordinary scientist would have to ask His Holiness, How do you know the Madhyamika view of emptiness is reality any more than I know that the matter view is reality or the biologist know that the brain really is equivalent to the mind? From the point of view that I’m presenting now, very sadly, when we lost logical empiricism, we lost forever the possibility of actually knowing a complete objective reality. Now, this is the scientist speaking – we have to go with some level of Kuhnian view.” (Hayward 2001, p.28)

Dalai Lama svarer *ikke* på spørgsmålet. Man har ellers på fornemmelsen, at noget meget centralt er på spil her. Det er plausibelt, at han ikke svarer på spørgsmålet, fordi han ikke forstår det. Han forstår det givet vis ikke, fordi han ikke kender vores videnskabs idéhistorie, og i øvrigt er trænet i et læringssystem, som arbejder med andre begreber og fænomener end naturvidenskaben. Hans umiddelbare reaktion er at spørge: ”[...] Within one field, whether physics or another discipline, do you find different views arising in different countries[...]. So, is there any sort of nationalistic factor from one country to another, or not?” (Hayward 2001, p.28)

Man fornemmer Nagarjunas dekonstruktion bag Dalai Lamas argument (hvis videnskaben *afhænger* af kulturel kontekst, er den kun konventionelt sand; ikke absolut selveksisterende), hvortil de tilstedeværende kognitionsvidenskabsfolk nævner eksempler fra deres forskningsfelt, hvor der har været magtsociologiske årsager til, at ellers korrekte data ikke er blevet accepteret. Diskussionen er slået ud af kurs. En eventuel vesterlandsk læser sidder efterladt med det brændende spørgsmål, som *ikke* blev besvaret: Hvordan kan man indenfor buddhismen hævde, at man har overvundet kløften

mellem viden og virkelighed og med absolut sikkerhed hævde, at f.eks. idéen om 'there is no true existence, no inherent existence, no intrinsic existence' kan etableres med sikkerhed?

3.4.2 Buddhisme og falsifikation.

Dalai Lama svarer ikke præcist på ovenstående spørgsmål, men han forsøger på mange måder at indkredse problematikken ved at påpege, hvad han har oplevet som konvergens mellem videnskab og buddhisme. Han hævder: "It is my view that generally Buddhism, and particularly Mahayana Buddhism, is very close to a scientific approach." (Hayward et al 2001 p.31). Hans redegørelse er af idéhistorisk karakter, og synsvinklen er – som det også fremgår af citatet – mahāyānabuddhisme: De oprindelige buddhistiske tekster (Sutra) indeholder selvmodsigelser, men alle ordene er jo Buddhas ord, så hvordan skal man forholde sig til dette? "[E]ventually the final validation has to be done on the authority of reasoning, logic." (Hayward et al 2001, p.31f). Dalai Lama opfatter altså mahāyāna-reformbevægelsen, som en bevægelse, der stolede på egen ræson og dømmekraft, og således er den i overensstemmelse med videnskabens vilje til verifikation og falsifikation. 'Denne udvikling ville ikke være sket, hvis buddhismen var dogmatisk' – må være Dalai Lamas ræsonnement. Det er typisk for den senere buddhisme – i hvert fald tibetansk (vajrayāna) buddhisme - at omtale de tidligere former for buddhisme som mere primitive end dem selv²³, men Dalai Lama tilføjer dog:

"From either of these two perspectives, the Hinayana or the Mahayana, we find that analysis and examination through reasoning, the basic Buddhist attitude, is very important. Once you find a fact through investigation, then you accept it. Even if that fact appears contradictory to Buddha's own words, it doesn't matter. Because of this, I feel the basic Buddhist attitude is quite similar to the scientists' attitude. Be open and investigate, find something, confirm it, then accept it. Whichever way you go, whether you think that all the teachings of Mahayana and Hinayana were taught by the Buddha, or whether you think that they were progressively created by later people, either way there is a strong emphasis upon your own analysis and investigation and not simply a dogmatic adherence out of faith on the Buddha. (Hayward et al 2001 p.32f)

Dalai Lama giver et eksempel på hvordan buddhistiske skrifter kan blive afvist på baggrund af bedre viden: "I feel that it is totally compatible with the basic attitude of Buddhism to refute the lateral interpretation of Abhidharma²⁴ that says the earth is flat, because it is incompatible with the direct experience of the world as being round" (Hayward et al 2001 p.37).

²³ At Mahāyāna kalder Hīnayāna 'den lille båd' er jo en kommentar om, at man kun sørger for sig selv, da der ikke er plads til andre i båden. (Harvey p.92). Et andet eksempel på en sådan retorik: Både Prāsangika-Mādhyamika og Yogācāra er tilhængere af Nagarjuna, Yogācāra mener at Prāsangika-Mādhyamika er nihilister mens Prāsangika-Mādhyamika mener, at Yogācāra er 'substantialister' (Harvey p.106). Eksempler på hvor denne holdning skinner gennem Dalai Lamas retorik i Mind and Life dialogerne kan ses her: Hayward et al 2001 p.41f, 47, 157f, 195, 201, 219 og Varela 1997 p.112, 117, 123, 165f, 176.

²⁴ Abhidharma er 3. del af de 3 dele som de oprindelige Buddhistiske tekster, Tripitaka som betyder 3 kurve, er opdelt i, og denne 3. del er samlingen er tekster omhandlende filosofiske og psykologiske emner. (Harvey 2002 p.322)

3.4.3 Valid cognition

“I think the basic Buddhist attitude is [that] we have to discriminate between things that are existent and things that are not. We determine that something exists by whether or not it is established by a valid cognition or not. If something is established by a valid cognition, it is existent; if it is not, then it is nonexistent. What is meant by valid cognition is consciousness. I am defining consciousness here as a perception that perceives the object and is not mistaken with respect to the object; that is, the object can indeed perform its function in accordance with the way consciousness perceives it. By discriminating between existence and non-existence in such a manner, we escape the danger of accepting something that might just be conjured up by a conception. Therefore, as a Buddhist I find that discoveries made by scientists through the scientific method, that have been proven as facts by scientists, really help the Buddhist way of thinking rather than harming it.” (Hayward 2001, p.35f)

Men der er stadig ikke svaret på spørgsmålet! Uanset om man gør sig nok så umage i konteksten af logisk empirisme, så kan man ikke berolige en skeptiker med, at 'man har skam kigget ordentligt efter'. De klassiske fysikere mente også, at de havde kigget ordentlig efter, men det ændrede ikke ved, at man med kvantefysikken og relativitetsteorien på ganske få år komplet havde ændret på det fundamentale begreb om den fysiske virkelighed. Det er virkelig svært at se for en videnskabsmand, hvordan man skal acceptere et vagt begreb om 'valid kognition'. Det står da også dialogparterne klart, så Dalai Lama må forklare, hvad han overhovedet forstår ved et fænomen:

“Buddhists divide phenomena into three categories, depending on how ordinary beings relate to objects and perceive them. It's very important to recognize that the Buddhist usage of the term *phenomenon* includes everything that exists. In the first category of phenomenon are those that are obvious, that can be directly perceived through the sense faculties that are immediately apparent to the senses. In the second category are hidden types of phenomena that cannot be perceived directly by ordinary living beings but depend on some kind of logical process in order to be perceived. You can perceive them only through inference. Relying on certain logical processes, you can infer their existence. The first type requires no reasoning and the second one necessarily does. Now with respect to the second category of phenomena, the slightly concealed phenomena, although at that moment you can only understand them through inference, that experience of inference also has to trace back to a certain direct experience you had. The initial access may be only through reasoning, but eventually it must lead to a direct experience, and also the inference itself must depend upon a certain direct experience. In the case of understanding something that is not obvious, you require examples so your perception of the examples can be direct. (Hayward 2001 p.33)

Den sidste kommentar vedrørende det nødvendige i eksempler er interessant i forhold til Thomas Kuhns paradigmatheori, da *eksempler/forbilleder* er det 4. element i den 'faglige matrix' (Schmith 2001 p.158). Ovenstående citat lyder jo meget som logisk empirisme. Man kan enten percipere fænomener direkte, f.eks. en fodbold, eller man kan erkende dem gennem ræsonnementer, som f.eks. en elektron, som man jo ikke ser direkte, men som man resonnerer sig til på baggrund af målinger og logik, hvilket svarer meget godt til Husserls *intuition*. Ikke mere sikkert end den hypotetisk deduktive metode foreskriver, men ikke desto mindre sikkert indenfor disse rammer. Men vi er stadig ikke kommet svaret nærmere. Hvordan kan man erkende fænomenernes tomhed? Hvordan valideres det?

3.4.4 Consciousness

Måske kan buddhismens bevidsthedsbegreb kaste lys over ovenstående spørgsmål. Lidt om bevidsthed, erkendelse og objekter fra den første dialog:

“Thubten Jinpa [tolk]: I think we have to make clear what we mean by consciousness, because in English it seems that when you say ‘conscious,’ there is some kind of mental conceptual ascertainment. When we use consciousness in the Buddhist context, the term is wider. Anything that is the subject of experience is consciousness, including nonascertaining awareness.” (Hayward et al 2001 p.193)

Jeremy Hayward (fysiker og biolog) kommer med det eksempel, at man under en samtale uopmærksomt kan tømme et glas og glemme, at man har gjort det, således at man, når man rækker ud efter det anden gang, bliver overrasket over, at det er tomt, og i øvrigt ikke kan huske, at man selv har tømt det. Er der bevidsthed involveret her? Hvortil Dalai Lama svarer: ”It is conscious.” (Hayward et al 2001 p.193). Tolkene konfererer med Dalai Lama og Wallace siger: “Thubten Jinpa and I have tried to understand what you [in English] mean by conscious, and what we’ve come up with is *conceptual mental ascertainment*. Now this is very, very important.” (Hayward et al 2001 p.193)

“Dalai Lama: [...] The Buddhist definition of consciousness, from one point of view, is a subjective agent that has the potential to arise correspondent to an object that appears to it. Through the force of the stimulus of the object, consciousness has the ability to arise in an aspect corresponding to the object.

Rosch: But I thought the object and the consciousness were codependent? How can the object of cognition come before the cognition?

Dalai Lama: The object’s being dependent on the subject doesn’t mean that the object is dependent on a subject that *precedes* it. It is important to make discriminations between two types of analysis – relative and ultimate analysis. The fact is that the object cannot withstand ultimate analysis and is ultimately unfindable. The only mode of existence that object has left is that it exists by the force of designation, by the force of imputation, of consciousness. For example, when you see this as a cup and you use it for drinking tea, you do this by relying on the conventional experience; you don’t question the validity of that convention. But this cup doesn’t exist when you analyze it with the ultimate analysis. The only mode of existence it has is the existence it has by the force of conceptual designation. (Hayward et al 2001 p.194)

Her ses Nagarjunas tomhedsanalyse i brug! Nagarjuna bliver flittigt brugt af den tibetanske buddhisme, og det er ikke kun når kuriøse metafysiske spørgsmål skal diskuteres. Dalai Lamas første beskrivelse af bevidsthed lyder som subjekt-objektorienteret bevidsthed, som på niveau ’a’ i figur 1, hvilket da også Rosch undrer sig over, men Dalai Lamas svar bruger Nagarjuna til at slå bunden ud af ’a’, og således bevæger man sig nedad i figur 1.

3.4.5 Gross (‘a’-‘c’), Subtle (‘d’-‘e’) and very subtle (‘f’) consciousness

Men spørgsmålet vedrørende hvordan en buddhist validerer tings iboende ’tomhed’, og dette spørgsmål viser sig ikke kun i den første Mind and Life dialog. Diskussioner fra de to første dialoger om forholdet mellem det materielle og mentale fører også ud i spørgsmål om validitet af udsagn, nemlig fordi buddhismen påstår, at den meget subtile bevidsthed er uafhængig af det materiel-

le. Sådanne et udsagn kræver validitet, og Dalai Lama befinder sig ofte i dialogerne i en redegørelse for sådanne udsagn. Her i en diskussionen om forholdet mellem 3 niveauer af bevidstheden, som i figur 1.

“Dalai Lama: [W]e divide consciousness into three levels: gross, subtle, and very subtle. As we discussed earlier, the grosser the levels of mind, the more they are dependent on the body. The subtler they are, the less dependent they are, and the very subtle consciousness is independent of the body. We have this very subtle consciousness that is called *velar light*, clear-light mind. The grosser levels of mind that arise through the interaction with brains, neurons, sense organs, do so because we have this source that is the very subtle consciousness. So there is a great distinction in that in Buddhism the gross levels of consciousness are emergent properties of the subtle clear light, whereas for you people, for science, it normally emerges out of the brain. Just as all the grosser levels of mind arose from the very subtle consciousness, they would also eventually dissolve into the very subtle consciousness [at death]. So it’s like the source of all the grosser levels of mind. (Hayward et al 2001 157f)

“Hayward: Well, the scientist take the view that consciousness arises from a material cause.

Dalai Lama: Buddhists cannot accept this. You have to divide the cause into two: the main or substantial cause and the cooperative cause. Matter can only be a cooperative cause, never the main or substantial cause for consciousness. “ (Hayward 2001 p.153f)

Den samme diskussion dukkede op i den anden dialog (Consciousness at the Crossroads; Houshmand 1999 p.37f):

Patricia Churchland: “[Consciousness] must have a cause in the brain, or at least that’s our expectation [...]”(Houshmand 1999 p.37f)

Hvortil Dalai Lama spørger:

“Must all mental events, even those that seem to come out of the blue, have physical causes? Is your assertion here based upon a great number of observations – that a great number of mental events certainly do arise as a result of cerebral events? Are you making this generalization because it may be uncomfortable to admit that there could be exceptions? Or, have you established with one hundred percent certainty that exceptions do not occur and you know explicitly why?

Antonio Damasio: As Pat said, there is very little that we have established at one hundred percent for anything.

Dalai Lama: Isn’t it the case that you have simply not found any mental events independent of physical events, rather than finding that there are no mental events independent of physical events? That is a subtle but important distinction.

Allan Hobson: [...] At present, I think it is very clear that all aspects of spontaneous thoughts that arise in dreams are related to specific activation of the brain and come from no other source.” (Houshmand 1999 p.39)

“Allan Hobson: What is the evidence, from your perspective, that subtle aspects of consciousness are independent of brain? That’s one question. A second question is: Are you really sure about this?”

Dalai Lama: [...] But there needs to be a cause for [consciousness]. If you posit there is no cause for consciousness, then this leads to all sorts of inconsistencies and logical problems. So the cause is posited, established. It is considered certain. (Houshmand 1999, p.46)

“Patricia Churchland: But then I want to know *why* you think that. What is the evidence for that?

[...]

[Dalai Lama:] The first fundamental philosophical question is How do we determine whether something exists or not? That is the initial question. The factor that determines the existence or non-existence of something is verifying cognition, or awareness: the awareness that verifies. You have some experience; you saw something, so it exists. That's the final criteria. (Houshmand 1999, p.49f)

Efter en længere redegørelse for 'sentient beings' rolle i struktureringen af universet spørger:

"Allan Hobson: What is the evidence?"

Dalai Lama: Yes, very difficult, very difficult." (Houshmand 1999, p.51f)

Ovenstående er et udpluk af forskellige passager fra de to først dialoger, så det er et tilbagevendende problem. I første dialog forklarer Dalai Lama dog noget, som kaster lys over, hvad der forstås ved validitet, men for en naturvidenskabsmand er det en påstand, som ikke i sig selv bringer evidens. Redegørelsen er som følger:

3.4.6 Yogic direct perception

Dalai Lama starter i nedenstående redegørelse med at bruge erkendelsen af en elektron som eksempel, og således er vi på niveau 'a' i figur 1. Men pludselig snakker han om 'nonconceptual valid awareness', og så er vi pludselig på niveau 'e' i figur 1, og det ser ud som om, at Dalai Lama ikke ved, at det er en 'ontologisk kategorifejl'. Hvis man er i dialog med naturvidenskabsfolk gør man klogt i at holde sig på niveau 'a' i sin terminologi og omtalte fænomener, eller i det mindste det videnskabsteoretiske niveau, som er 'b' og 'c' i figur 1. Citatet bringes her, for at give læseren en fornemmelse af dialogens retorik.

"A very major issue, which is discussed at great length in Buddhist epistemology, concerns the progression of one continuum of cognition focusing on a particular entity. Let us say that you are focusing on a state of affairs that is not evident but is concealed. You must resort to logic. The one continuum may start out with a false view. You are miscognizing the object in question. You have misconstrued it. From that, in the same continuum of awareness, you may then shift over to non-realistic doubt. "Non-realistic" means, to take the electron as an example, you are cognizing this thing and saying it may be an electron, but it is probably not. (We are assuming for the sake of argument that in fact what you are concerned with is an electron). So you then have a non-realistic doubt. You are wavering, but away from reality rather than toward it. Then, as you investigate further, you may come to a state of doubt that is in equilibrium. This thing may be an electron and it may not; you are not quite sure[...]. As investigation continues, the same continuum of one person's awareness may eventually arrive at a realistic doubt: "I'm not really sure, but it seems likely that it is an electron." You investigate yet further and then you may reach a conviction that this is an electron. But still you don't have what is called valid cognition [!] or a verifying cognition, because you don't have sufficient evidence. With the same continuum of awareness, you investigate further and you find conclusive evidence on the subject in question. You still have the conviction, but now you also have had what we would call a valid or verifying cognition of an inferential nature. You have found evidence that leads conclusively to the presence of an electron. You have a completed inference, which is better than just a conviction, although it may feel the same. Having arrived at this inferential conclusion, you now investigate further, and finally you arrive at perception. By "perception" we mean here a non-conceptual valid awareness. This whole process takes time. It is a gradual process.

In the context of this kind of process, which proceeds from a wrong view and winds up with a valid perception, we speak of the various sources of deception, discriminating those that are of adventitious nature from those that are of an essential nature. In probing toward the inferential conclusion, we use different logical tools, such as inferring a consequence, then syllogism, and finally, conclusive reasoning. These are the three major tools in a logical investigation or analysis. So that is a kind of standard modus operandi of starting from a false view and winding up with a valid perception.” (Hayward et al 2001 p.39f)

Proceduren med at udrense bevidstheden for at nå til en ren erkendelse kan minde en smule om Husserls fænomenologi på den måde, at der skal en udrensning af visse kognitive elementer til, før man ser ’tingene som de præsenterer sig uformidlet for bevidstheden’. Husserls metoder til dette kaldte han: ’suspension af den naturalistiske attitude’ (Moran 2000 p.136); ’den fænomenologiske *epoché*’ (Moran 2000 p.146) og ’transcendental reduktion’ (Moran 2000 p.147). Dog har den før-refleksive livsverden for Husserl og for buddhismen næppe mange andre ligheder end deres før-refleksive status. Husserl var fokuseret på logik og matematik som forbillede for intuitiv erkendelse, og bedrev ikke ’bredspektret’ introspektion eller meditation (Moran 2000 p.136)

Videnskabsmændene bliver dog ved med at problematisere evidensspørgsmålet, og i Dalai Lamas svar, ser det ud som om, de er ved at opdage en vigtig pointe:

”[Dalai Lama: W]hen you speak of direct experience, you seem invariably to mean *sensory* direct experience; whereas in Buddhism the sensory aspect of experience is really quite peripheral. When you go through this whole progression from false view to perception, the whole idea is not to wind up with some sensory perception. That’s not the point at all. Rather, the aim is to wind up with a mental perception, or better yet, a contemplative perception which is the yogic perception. So it is really a different order of perception than simply what you were talking about, namely, ordinary visual perception. According to the Prasangika presentation, there are three types of direct perception[...]: sensory, mental and yogic. Yogic direct perception is not easy to describe; suffice it to say that it is a separate category. ” (Hayward et al 2001 p.47)

“Hayward: How is yogic direct perception validated?

Dalai Lama: [laughing] That is quite complicated! [...] There are [...] types of direct [...] perception, that are not there initially, that you achieve as a result of your meditation (Hayward et al 2001 p. 47f)

3.4.7 Delkonklusion – de første Mind and Life dialoger

Som de selv nævner under Mind and Life møderne, er den største ontologiske forskel mellem videnskaben og buddhismen, at det naturvidenskabelige verdensbillede opfatter bevidstheden som et sekundært (emergent) fænomen *afledt* af materien, hvor buddhismen opfatter den materielle verden som et emergent (sekundært) fænomen af ’very subtle consciousness’ (citater side 36 (Hayward et al 2001 157f) og Houshmand 1999 p.42f). På figur 1 vil det svare til, at naturvidenskabens ontologi tager *udgangspunkt* i (’c’) og ikke mener, at det giver mening at ’gå længere ned’ i figur 1; kausalitet udgår *fra* materien. Buddhismens ontologi ser ingen grund til, at ’c’ skulle være et privilegeret sted for bevidstheden at bygge en model af virkeligheden ud fra. Tværtimod er både den meditative praksis (Samatha, Vipasyana, Dzogchen) og Nagarjunas tomhedsfilosofi eksplicitte teknikker til at hive tæppet væk under ’c’ ; kausalitet udgår *fra* subtle consciousness.

Hvad validitet og evidens er, var tydeligvis kontroversielt, da Dalai Lama begyndte at snakke om 'non-conceptual valid awareness', og dette problem forfølger de i de følgende dialoger og resulterer i et videnskabsteoretisk begreb om 1.personserfaring som 'forsøgsopstilling'. Dette behandles udførligt i afsnit 3.6 'Varelas Neurofænomenologi'.

3.5 'Emotion', følelser, rørelser, 'tshor myong'

I det følgende tages et spring til 8. Mind and Life møde, men kort skal det siges, at det 3. mødes emne var 'Emotions & Health' (refereret i 'Healing Emotions (Goleman 2003b)), hvor problemet om 'subtile' og 'very subtile' bevidsthed dukkede op igen (Goleman 2003b p.226ff), hovedsageligt i forbindelse med fænomener som: genkaldelse af psykisk materiale fra tidligere liv (reinkarnation), clairvoyance, tankeoverførsel, lucide drømme, overførsel af bevidsthed til en anden krop osv. Dalai Lama mener at den subtile ende af bevidsthedsspektret skal undersøges videnskabeligt, og den 4. Mind and Life konference – 'Sleeping, Dreaming, & Dying' (Varela 1997) – handler om disse fænomener, som Varela kalder jeg'ets skyggesider: Søvn, drømme og døden. Det er tydeligt, at dialogerne bliver meget mere præcise og detaljerede efter begrebsafklaringerne fra de første møder, og de buddhistiske begreber problematiseres ikke så meget længere, men bruges direkte i dialog med fagfolk, så filosofien bliver nedtonet til fordel for videnskabsteoretiske og fag-videnskabelige spørgsmål.

Nu til 8. møde: Som det ses af Gadecitatet side 28²⁵, er emotioner en kategori af mentale fænomener, som man har underbetonet i kognitionsvidenskaben, fordi man ikke rigtigt kan håndtere det indenfor paradigmets rammer. Det kunne være spændende, hvis den tværkulturelle dialog kunne bringe friske vinkler på dette problem. Det 8. Mind and Life møde handlede om 'Destructive emotions' og er et emne, der specifikt fokuserer på 1.personsperspektivet, som indtil videre er det eneste sted, man kan få syn for sagen vedrørende mere subtile bevidsthedsfænomener såsom følelser, og således kan vi se, hvorledes denne problematik har udviklet sig gennem dialogerne. Men inden vi kaster os ud i det, er det også en glimrende lejlighed til at se lidt nærmere på de hermeneutiske problemer, som det tværkulturelle møde indeholder, nemlig indkredsningen af en oversættelse af begrebet 'emotion' mellem tibetansk og engelsk.

3.5.1 Emotion - begreb og fænomen

Bogen 'Visions of Compassion – Western Scientists and Tibetan Buddhists examine Human Nature' (Davidson et al 2002), som er referat af 5. Mind and Life seminar, starter med 4 artikler af afklarende og redegørende art. Blandt dem er Georg Dreyfus' 'Is Compassion An Emotion? A Cross-Cultural Exploration of Mental Typologies' (Davidson et al 2002 p.31ff) interessant for forståelsen af

²⁵ Se også Eysenck et al 2004, p.489 og Bechtel et al p.197ff

begrebet og fænomenet følelser (Engelsk: 'emotion') og specielt hvorvidt det giver mening at snakke om dette begreb og fænomen i buddhismen – dvs. et godt eksempel på hvilke problemer og muligheder der er forbundet med tværkulturel dialog.

Dreyfus starter med at konstatere, at der *ikke* findes en tibetansk direkte ækvivalent til det engelske begreb 'emotion'²⁶, og dette har han selv oplevet som et problem, når han har fungeret som tolk for en tibetansk lama, der underviser i Vesten, når der spørges: Er 'medfølelse' en emotion? '*Tshor myong*' er en tibetansk neologisme for det engelske ord 'emotion', som kan oversættes til engelsk med 'experience of feeling'. Når man opdager, at noget så fundamentalt som emotion ikke findes i et andet sprog fra en anden kultur, begynder man jo at undre sig over forholdet mellem sprog og fænomen! Er det fordi, at tibetanere ikke har følelser? Hvis den genetiske forskel stor nok til at forårsage denne forskel mht. emotioner, så kan vi ikke bruge teknikker fra den tibetanske buddhisme, som kultiverer følelser. I så fald kan man ikke forvente sig meget af Mind and Life mødet med titlen 'Destructive Emotions – and how to overcome them'. Grunden til at man ikke kan finde et ækvivalent ord, er jo ikke at, man ikke har gode tolke, men det er fordi det simpelthen ikke passer i deres begrebskategorier. Et kompliceret men forventeligt problem i tværkulturel dialog – men overraskende alligevel. Der er dog intet, der tyder på, at det er genetiske forskelle, der er årsagen til begrebsforvirringen.

3.5.1.1 'Emotions' på engelsk

Dreyfus starter med at kommentere, at der langt fra er enighed i den europæiske kultur, hvad angår termen 'emotion'. Han nævner to modeller fra den europæiske tradition: I Platons 'Staten' beskriver Platon 'mind' som bestående af 3 dele: 'reason', 'desire' og 'emotion/affection', hvor Platon bruger 'emotion' i en ikke kognitiv betydning. William James havde den opfattelse af 'emotion', at den havde fysisk oprindelse og at 'emotion' var en hændelse, hvor sindet iagttager kropslige tilstande. Ifølge Dreyfus er disse modeller af 'emotion' blevet udfordret af mere Aristotelisk inspirerede modeller, hvor 'emotions' spiller den vigtige kognitive rolle, at de *udvælger* sindsindhold i psyken, således at 'emotions' er den afgørende mekanisme for mennesket, når det skal tage beslutninger (Davidson et al 2002 p.33f). Det er nok ikke så nemt at afgøre, om 'emotion' er et rent fysisk, rent kognitivt eller et blandingsfænomen. Dreyfus vil understrege den pointe, at man skal passe på med at falde i den cartesianske fælde, at bevidstheden har selvindlysende adgang til 'emotions', således at de er en bevidsthedsmæssig trivialitet, som man hverken kan komme nærmere eller fjernere, og understreger, at mange benytter sig af kunstnere som f.eks. Shakespeare til at komme en forståelse nærmere. I det hele taget må begreber som 'emotions' tolkes i den kontekst, som de er indlejret i.

²⁶ Da teksten netop er en begrebsafklaring mellem tibetansk og engelsk, bliver alle de engelske ord brugt, da det giver et mere præcist indtryk af pointerne, end en oversættelse ville kunne give.

Som Dreyfus har gjort opmærksom på i starten af artiklen er der stor uenighed i den engelsksprogede kultur om 'emotion', men han understreger, at man heller ikke skal forvente, at alle buddhister er enige om en model. For at finde ud af, hvordan buddhister ville nærme sig problemet om 'emotions' tager han udgangspunkt i Abhidharma'en, som er fælles for både Theravada og Mahāyāna, Vajrayāna, men han holder sig til den tibetanske udlægning (Davidson et al 2002 p.34f).

Abhidharma's analyse af 'mind' (sanskrit: *jñā*; tibetansk: *shes*) betyder 'to be aware' eller 'to cognize' og han redegør for betydningen:

"This term *jñā* is sometimes translated by *knowledge*, but I think this translation is misleading, since this word does not imply the truth entailed by 'knowledge'. Instead I understand *jñā* and its equivalents such as *buddhi* (*blo*) and *samvitti* (*rig pa*²⁷), to refer to something like a mental state, a mental episode, a cognition, a state of consciousness, or a moment of awareness understood as a phenomenological entity that in most, if not all, cases apprehends on object that I thereby revealed to it. Rather than being a general reservoir of information or a mechanism of the brain that produce thought and ideas, here a mind consists of individual moments of awareness bearing upon their objects." (Davidson et al 2002 p.35)

I denne sammenhæng mener han, at det er nyttigt at sammenligne denne betydning af *jñā* med Brentanos (Husserl's inspirator) fænomenologiske begreb om bevidsthedens grundlæggende *intentionalitet*. Han nævner, at der kan opstå problemer, når objektet henhører under erkendelse af den ultimative virkelighed, men det er ikke umiddelbart relevant i konteksten af 'emotions'.

3.5.1.2 Citta og caita

Der præsenteres nu den helt fundamentale skelnen mellem *citta* og *caita*, som her for overblikkets skyld er præsenteret skematisk:

<i>citta</i>	<i>caita</i>
<ul style="list-style-type: none"> • I teksten: 'consciousness' • Primær • <i>Faktummet</i> at den mentale tilstand er bevidst om objektet ('f' i figur 1) 	<ul style="list-style-type: none"> • I teksten: 'mental factors' • Sekundær • Faktor der <i>kvalitetsbestemmer</i> kognition af objekt ('e'-'a' i figur 1)

Den primære - *citta* – er den funktion, der tilføjer en bevidsthedsakt en *klar* og *vidende* kvalitet ('clear and knowing quality').

"When we use the terms *citta* and *caita* and their English equivalents, we are not referring to separable entities but to aspects of a single process of cognition. Consciousness and mental factors do not exist apart from each other. They are not even understandable apart from each other, but should be thought of in terms of the functions that are found in a single phenomenological available mental state. One function, the primary one, is to cognize the object. The other is to qualify this cognition. We call here *consciousness* the first function and *mental factor* the second one (Davidson et al 2002 p.38)

De mentale faktorer (*caita*) er de centrale, når 'emotions' skal indkredsnes. Grundlæggende findes der 2 typer: Den første type er omnipresente (altid tilstede) og den anden type er det ikke. Der er

²⁷ Der er forskel på Abhidharmas *rig pa* og vajrayānas Dzogchen 'rigpa'. Kontekstforskelle. (Goleman 2003a p.96)

ikke konsistens blandt de buddhistiske skoler om, hvilke mentale faktorer der er omnipresente, men Dreyfus tager som sagt udgangspunkt i den tibetanske tradition hvor der er 5, men hvoraf kun 2 er relevante for pointen i hans artikel, nemlig: ”feelings: (*vedanā, tshor ba*) and intention (*cetanā, sems pa*).” (Davidson et al 2002 p.38). Nu nærmer emnet sig snart ’emotions’, da Dreyfus kommer ind på de andre faktorer (dvs de ikke-omnipresente), som klassificeres i 3 grupper: ’virtuous’ (sanskrit: *kuśala*; tibetansk: *dge ba*), ’nonvirtuous’ (sanskrit: *kleśa*; tibetansk: *nyong mongs*) og ’neutral’ og disse mentale faktorer kvaliteter er vurderet på baggrund af deres ’karmiske konsekvenser’, som er en kompliceret analyse henhørende under ’ultimativ virkelighed’, som kræver ’yogisk perception’. I den buddhistiske litteratur er der opregnet adskillige mentale faktorer i de 3 kategorier, men da den ene dialogpart er naturvidenskaben, er det hensigtsmæssigt at benytte fænomener fra den sensomotoriske virkelighedssfære (’a’-’c’ i figur 1). Da yogisk perception kun opnås gennem øvelse, er det et generelt problem i undervisningssituationer, så der er udviklet en mere pragmatisk-empirisk tilgang til bestemmelse af, hvilken kategori en mental faktor skal sortere under: Enhver mental tilstand der forøger sindsroen (peace of mind) er ’virtuous’, og det er faktorer som ’faith’ og ’loving-kindness’²⁸ hvis tilstedeværelse i sig selv bringer sindet til ro. Denne ro skal ikke forstås som døsigthed eller sløvhed, men at man ikke er rastløs, føler ubehag, er forstyrret osv. De ’unvirtuous’ tilstande kaldes:

”*kleśa* (nyong mongs), a term that can be translated in a variety of ways: *passion, affliction, delusion, negative mental factors, negative emotions*, and so forth. As some of these translations indicate, these afflictions bear a close connection to our concept of *emotion*. This connection is confirmed by the fact that many of the negative mental states such as anger or jealousy are obviously emotions. (Davidson et al 2002 p.41)

3.5.1.3 Ikke alle negative faktorer er ’emotions’

F.eks er faktorerne ’Attachment’ eller ’desire’ ikke ’emotions’, fordi det er den kognitive-virkelighedsskabende funktion der henvises til som det ’unvirtuous’ aspekt, hvis det altså skal forstås fra den buddhistiske side, hvor man jo nok ville forstå både ’Attachment’ og ’desire’ som ’emotion’ som engelsktalende europæer. ’Ignorance’ er *kleśa* (unvirtuous) men ikke en ’emotion’. Dog vil mange ’emotions’ indeholde *kleśa*, som f.eks. ’anger’, ’jealousy’ osv. Det giver åbenlyst heller ikke mening at hævde, at alle *kleśa* er ’emotions’, da ikke alle ’emotions’ er negative. (Davidson et al 2002 p.41)

3.5.1.4 Ikke alle positive faktorer er ’emotions’

Hvad så med ’loving-kindness’/’compassion’? Er det en ’emotion’? Det er det nok i den mest almindelige form set fra et engelsksproget synspunkt, hvis man ved ’emotion’ forstår, at der er et

²⁸ Paliordet ’Metta’ oversættes til ’Loving-kindness’ indenfor Theravāda buddhisme, som svarer til mahāyānas ’compassion’, som på sanskrit hedder ’Karuna’.

nødvendigt *somatisk* aspekt, som f.eks. hvis der kommer 'bevægelse i hjertet', fugtige øjne osv. I den forstand sorterer det under 'emotion'. (Davidson et al 2002 p.42)

Her er vi dog ved et yderst centralt punkt ved buddhismen, ifølge hvilken 'compassion' ikke bare er almenmenneskeligt men derimod gælder for alle væsner ('sentient being'), om end den hos de fleste er uudviklet, svag og partiel, da den for det meste kun gælder nogle og overfor andre nærer man aversion eller endda had. Centralt står her Bodhisattvaidealet, hvis hele pointe det er at udvide dette til alle væsner i kraftfuld form og i løbet af denne udvikling svækkes relevansen ved at sætte 'compassion' i den vestlige kategori for 'emotion', da den – når dens styrke tiltager – ikke længere ledsages af somatiske følgefænomener. På den anden side er det også svært helt at udelukke den fra 'emotion'-kategorien.

"[T]he category of positive mental factors would not map onto that of positive emotion. Thus, our assertion that Buddhist typologies do not recognize the concept of *emotion* stand. There is no Buddhist category that can be used to translate our concept of *emotion*, and similarly our concept of *emotion* is difficult to use to translate Buddhist terminology. The Buddhist (Abhidharmic) way of cutting the pie of mind is different from the Western typologies in which the concept of *emotion* appears. The mental typologies or classifications used by both sides are incommensurable. This does not mean, however that the experiences on both sides are so. [...] We are able to understand Buddhist experiences by applying modern English terms. We are also able to have intelligible discussions about such an application despite the fact that our translations remain problematic. (Davidson et al 2002 p.43f)

3.5.2 Destructive emotions (1.personsperspektivet)

Bogen 'Destructive Emotions – and how to overcome them', er et redigeret referat af det 8. Mind and Life møde fra år 2000. Her forsøger Mind and Life konferencen at belyse 1.personsfænomenet 'emotions' i dialog med psykologer og buddhister. De første pilotprojekter og forskningsresultater er begyndt at dukke op og bogen starter med en fortælling om 'The Lama in the Lab' (Goleman 2003a p.1). I det følgende redegør Matthieu Richard (tibetansk buddhistisk munk og molekylærbiolog) for buddhistisk psykologi (Goleman 2003a p.72-86), som er medtaget, dels fordi det berører den 3-foldige opdeling af bevidstheden som i figur 1, dels fordi det er interessant hvordan andre kulturer formulerer teorisystemer og hvordan de anvender teorier i praksis, dels fordi emotioner er et forsømt område indenfor vestlig eksperimentel psykologi (Gade-citatet side 28), og dels fordi det er et af de punkter, hvor der er kommet mest forskning ud af Mind and Life dialogerne.

3.5.2.1 Buddhistisk psykologi

Det fundamentale psykologisk-filosofiske spørgsmål er ifølge Matthieu Ricard, om *kleśa* (negative mentale faktorer) er en egenskab ved sindets grundlæggende natur. Hvis de ikke er, kan de rent teknisk fjernes, og ifølge Richard er buddhistisk psykologi en teknik, til netop *i praksis* fjerne disse *kleśa* som ifølge buddhismen resulterer i, at bevidsthedens lysende natur eksponeres; bevidstheden 'som den egentlig er' på det mest fundamentale niveau. Der er altså en skelnen mellem noget *kon-*

strueret på den ene side, og noget *ukonstrueret* på den anden. Ifølge buddhismen er fjernelse af *kleśa* en *dekonstruktion* af forkerte anskuelser og altså ikke en erstatning af en konstruktion med en anden. Husk, at man skulle efterlade tømmerflåden ved den anden bred. Og det er det ukonstruerede man skal afdække/af-sløre. (Goleman 2003a p.75f)

Fundamentet for buddhistisk psykologi er, at man skal opdage, at ens mentalitet arbejder med et 'tyngdepunkt', nemlig jeg'et, og man skal gøre sig klogere på den dynamik, som dette 'tyngdepunkt' i bevidsthedsstrømmen giver anledning til (Goleman 2003a p.79). Hvis man skal tale hermeneutisk, kan man sige, at man skal opdage noget, der er så 'proksimalt', at man normalt ikke ser det. Men man skal rent psykisk/bevidsthedsmæssigt 'gå et skridt tilbage' og opdage dette mentale fænomen: jeg'et (skridtet fra 'c' til 'd' i figur 1). Det man ifølge den buddhistiske psykologi opdager er, at dette 'jeg' har en selvorganiserende tendens, som viser sig som attraktion og aversion, hvis overordnede formål er at skabe en vis kontinuitet i jeg'ets selvforståelse, som ifølge buddhismen har en tendens til at være unødvendigt og uhensigtsmæssigt konservativt. Måske er jeg'ets konservativitet specifikt for de kulturer, som buddhismen er opstået i, og så er det jo ikke nødvendigvis hverken interessant eller gyldigt for f.eks. europæisk og amerikansk psykologi. Det vil dialogen og forskningen indkredse.

3.5.2.1.1 *Gross, subtle, very subtle*

Opdelingen af bevidstheden i 3 niveauer viser sig at være central for buddhistisk psykologi, og Ricard beskriver 'gross-level' som knyttende sig til krop dvs. inklusiv hjernen ('a'-'c' i figur 1). Jeg'et, dets vaner og den introspektivt-meditative evne findes på det subtile niveau ('e') og emotioner knytter sig til både gross og subtile niveau ('a'-'e'). Niveauet, han kalder Very subtile, er det tomme vidnes niveau ('f'), fundamental kognition, ren bevidsthed *om* sindsindholdet, og dette niveau kan man kun bevidstgøre gennem kontemplativ træning. Han tilføjer, at det er meget vigtigt at forstå, at de tre niveauer *ikke* er tre parallelle adskilte processer, der interagerer med hinanden med udgangspunkt i deres respektive natur, men at man kan sammenligne det med havets forskellige niveauer og tilstande, hvor emotioner svarer til bølger og uro i vandet og sindets tomme vidende – sindets luminøse natur - svarer til vandet og havets dybde, som er lige så meget vand og hav, når der er krusninger og bølger på, som når det er stille.

"The adjective 'luminous' refers simply to the basic faculty of being aware, without any coloration from mental constructs or emotions. When this basic awareness, sometimes called 'the ultimate nature of mind,' is fully and directly realized, without veils, this is also considered to be the nature of Buddhahood." (Goleman 2003a p.80)

3.5.2.1.2 *At fjerne kleśa*

Det empiriske aspekt i det underbygges af Ricard ved henvisning til autoriteter indenfor contemplation:

”[C]ontemplatives tell us that as they go deeper toward realizing the fundamental aspects of consciousness, they do not find negative emotions in the luminous continuum at the very subtle level. It is rather a state that is free from all destructive emotions and negativity [dvs. *klesā*] (Goleman 2003a p.80)

Ricard nævner nogle metoder, som man kan bruge til at arbejde med emotioner, hvor det bliver tydeligt, at emotioner udvikler sig fra små subtile forstyrrelser, som rejser en bølge i sindet, hvis man lader dem følge det vanemæssige forløb, som åbenbart er en kraftig forstærkning af dem. De ikke bare rejser en bølge, men sætter en kædereaktion i gang, som er selvforstærkende, så længe man er overbevist om deres *egeneksistens* (så længe man ikke har gennemskuet deres tomhed, 'f').

Den første metode er for begyndere, og den indebærer, at man finder en *modgift*, som svarer til den aktuelle uhensigtsmæssige mentale konstruktion (*klesā*; emotion), som man vil arbejde med. f.eks. kærlighed som modgiften til had, således at man kan forsøge at påkalde sig kærlige følelser, hvis man føler had (der er udførlige teknikker til, hvorledes dette kan gøres, men lad os bare holde det på dette teoretiske niveau). Et andet eksempel på en modgift er modgiften til jalousi, som er at føle glæde ved andres lykke. Det er vigtigt ikke at forsøge at undertrykke had og jalousi men at transformere dem ved at påkalde deres modgifte, mens man føler dem. Denne første metode arbejder på gross level (øvre del af 'e'), fordi man arbejder med emotionerne, når de *har* udviklet sig.

Den anden metode hører til alle tre niveauer (gross, subtile og very subtile), og er mere effektiv jo klarere introspektivt blik, man har udviklet (gennem meditationstræning). Hver gang en emotion dukker op, spørger man meditativt-analytisk (Vipasyana, 'e' i figur 1) til den og forhører den om dens virkelige status under afslappet koncentration; hverken holde fast eller støde fra sig men iagt-tage (Boks 1 side 10).

”[E]xperiment will show that the more you look at anger, the more it disappears beneath one’s very eyes, like the frost melting under the morning sun. [...] One discovers as well that anger was not what one had originally thought. It is a collection of different events. There is, for instance, an aspect of clarity, of brilliance, that is at the very core of anger and is not yet malevolent. Indeed, at the very source of destructive emotions there is something that is not yet harmful [...] the negative qualities of emotions are not even intrinsic to the emotions themselves. It is the grasping associated with one’s tendencies that leads to a chain reaction in which the initial thought develops into anger, hatred, and malevolence. If anger itself is not something that is solid, it means anger is not a property that belongs to the fundamental nature of mind.” (Goleman 2003a p.81)

Effektivitet af disse teknikker afhænger af, hvor tidligt man opdager impulsen i spektret fra 'very subtile' over 'subtile' til 'gross' (fra nedre del af 'e' til 'a'), og hvor god man er til at forhøre dem angående deres egeneksistensstatus (som ultimativt er tomhed, 'f'). Jo mere subtilt niveau man opdager dem på, jo nemmere – 'billigere' - er det at arbejde med dem, og træning kan forbedre denne evne væsentligt (Goleman 2003a p.84). Ifølge Ricard er denne teknik det modsatte af fortrængning, da man lader impulserne udspille sig, men man arbejder på dem, så længe de er der, og passer på hvilket kognitivt indhold (mentale faktorer, *caita*) man hæfter på dem. Det er hverken vanemæssigt udtryk af impulserne eller fortrængning. Ricard prøver at illustrere dette ved, at hvis man har dårlig

mave, så er det bedre at få kureret maven (at transformere impulserne) end, på den ene side at holde det inde med stort ubehag for en selv (svarer til fortrængning), eller på den anden side at slå mange store prutter med gene for omgivelserne til følge (føre vreden ud i omgivelserne). Fortrængningen sker, hvis man kun arbejder på gross level, hvor man forsøger at proppe hele libidoen ned i kælderen igen. Det er *essentielt*, at libidoen netop strømmer mere frit ved denne teknik.

Teknikkerne er ikke et forbud mod at udvise stærke emotioner, men pointen er at *kleśa* forårsager *forvrængede og kortsigtede* fortolkninger på virkeligheden, og det er det, der er den egentlige bekymring omkring dem. Vrede, jalousi, grådighed osv. udtrykkes som et *hermeneutisk-fænomenologisk* problem; en forvrænget fortolkningshorisont. Man kan 'tolke' impulserne forskelligt, da de ikke er noget i sig selv, men en del af et dynamisk netværk af 'zeug' (ens eget øvrige psykologiske landskab og ydre omstændigheder). At der er tale om en praksis understreges:

"Everything must be based on experience. [...] As the Buddha said, 'I have shown you the path. It is up to you to travel the path.' It's not something that comes easily. Experience requires perseverance, diligence, and constant effort. (Goleman 2003a p.86)

Ifølge Ricard er resultatet at anvende teknikken, der fjerner *kleśa*:

"The final question is whether it is possible to rid oneself completely of negative emotions. The answer has to do with wisdom and freedom. If you consider that destructive emotions restrain our inner freedom and impair our judgment, then as we get more free from them, they will not have the same strength. We will have more freedom and happiness.

We should distinguish pleasure from happiness. Happiness is understood here to refer to a deep sense of fulfilment, accompanied by a sense of peace and a host of positive qualities such as altruism. Pleasure depends upon the place, the circumstances, and the object of its enjoyment. One can get pleasure at certain times and not at others. It is bound to change. Something that is pleasurable at one point might soon give rise to indifference, then to displeasure and suffering. Pleasure exhausts itself in the enjoying, just like a candle that burns down and disappears.

By contrast, a deep sense of fulfilment does not depend upon time, location, or objects. It is a state of mind that grows the more one experiences it. It is different from pleasure in almost every way. What we seek by disentangling ourselves from the influence of destructive emotions is the kind of inner stability, clarity, and fulfilment that we are referring to here as happiness." (Goleman 2003a p.85)

En af konsekvenserne af Mind and Lifes dialoger er, at psykologien har fået inspiration til at fokusere mere på glæde og positivitet i forskningen og formulere disse problemstillinger videnskabeligt (www.mindandlife.org/conf01.html). Der var en påstand på et Mind and Life møde, som er interessant mht. den buddhistiske psykologis effektivitet, nemlig evnen til at hjælpe svært skadede klienter såsom torturofre: Efter en længere dialog om 'post traumatisk stress', hævdede Dalai Lama, at af de mange 1000 munke, der er blevet tortureret i forbindelse med Kinas invasion af Tibet i 1959, er der næsten ingen, der lider af post traumatisk stress, som af den vestlige videnskabelige psykologi opfattes som en uundgåelig nærmest somatisk følgevirkning af tortur (Goleman 2003b p.99ff). Hvis man

kan trække nogle usekteriske teknikker ud af meditativ praksis, kan man måske udvikle nogle meget effektive psykologiske værktøjer.

Ricard slutter sit oplæg om buddhistisk psykologi med en slet skjult kritik af visse udlægninger af kristendommen, som ser mennesket som 'primært syndigt'²⁹:

"Since the potential for actualizing Buddhahood is present in every sentient being, the Buddhist approach is therefore closer to the idea of original goodness than to that of original sin. This primordial goodness, the Buddha nature, is the ultimate nature of the mind. This state of realization is said to be utterly devoid of negative emotions and, consequently, of suffering. [...] The possibility of enlightenment is based on the notion that obscuring emotions [*klesā*] are not inherently part of the fundamental nature of the mind. [...] All one needs is to remove the various layers that cover the gold [Buddhanature; ultimate nature of mind] and reveal it as it is and has always been. Attaining Buddhahood is therefore a process of purification, of the gradual accumulation of positive qualities and wisdom. (Goleman 2003a p.86)

3.5.3 Det 'Vestlige perspektiv' – en karikatur

Owen Flanagan, Duke University, professor i filosofi og eksperimentel psykologi og lektor i kognitiv neurovidenskab er mødets filosof, som skal mægle mellem parterne, og han har været med i den gruppe, der skulle sætte dagsordenen, og de havde formuleret en definition på 'Destructive emotions':

"Destructive emotions are those emotions that are harmful to oneself or others" (Goleman 2003a p.53)

"In thinking about my presentation, I realized that there is no part of philosophy, at least not in the West, where we talk about the emotions in isolation. Within philosophy we talk about emotions in terms of what makes for a good life. How do the emotions either aid or harm the process of being a good person?" (Goleman 2003a p.55f)

Flanagan har været interesseret i 'det gode liv' lige siden han hørte om de græske filosoffer for første gang, og det har han søgt at forfølge i sine professionelle aktiviteter lige siden. Han havde lavet en oversigt til sit oplæg, som opsummerede typiske modeller for selvet i vesten, hvad angik altruisme:

1. Rational egoists.	Er af den opfattelse, at kun ved at være god ved andre, kan man få, hvad man selv ønsker.
2. Selfish and compassionate.	At man først sørger for sig selv og kun i overskudssituationer sørger for andre
3. Compassionate and selfish.	Sørger som udgangspunkt for andre, men så snart der er mangel, skifter man over i egoisme

Ifølge Flanagan, er der ingen, der opfatter mennesket som grundlæggende 'compassionate'. (Goleman 2003a p.60) Han mener, at det er vores naturvidenskabelige udgangspunkt, der efter Darwin ser mennesket som udviklet fra dyrene, og dermed er der universelle træk, der karakteriserer mennesket og dets naturhistorie.

²⁹ Ligesom det kun er visse udgaver af kristendommen, der har en tyngende udlægning af arvesynden, er dette meget tydeligt tibetansk buddhisme, og også indenfor buddhismen findes der mange forskellige udlægninger af hvordan sindets fundamentale natur forholder sig til den menneskelige eksistens. I 'Pure land' buddhisme, som hovedsageligt opstod i Kina og Japan, er det ikke i kraft af menneskets natur, at man kan blive oplyst, men i kraft af den himmelske Amida Buddha (Amitābha), som man tilbeder. (Harvey 2002 p.129f)

“Flanagan: “We think that humans evolved as social animals – we need each other. Social interaction involves opportunities for being treated well or being treated badly. Each of these emotions arises in response to social situations. For example, I become fearful if a person is threatening to harm me. I feel love when someone has treated me well, possibly in response to my treating him or her well. So the unifying idea behind the so-called moral emotions is that they are used to structure our social life to go as smoothly as possible. It’s less important in our tradition to think about how to structure your own soul.”” (Goleman 2003a p.63)

Denne karakteristik af ‘Vestens’ menneskesyn var temmelig overraskende for tibetanerne:

“[Dalai Lama:] Now he made a long point in Tibetan about how in his view caring for oneself and others is fundamental to human existence, and that to leave out the self in the ‘Western view of compassion is a drastic omission. In essence, compassion is more than simply feeling for another – empathy – but a concerned, heartfelt caring, wanting to do something to relieve the person’s suffering. And that holds whether the being involved is oneself, someone else, or an animal.” (Goleman 2003a p.61)³⁰

“There should be, English being the rich language that it is, some term that corresponds to the Tibetan word for compassion that applies both to oneself and others. If there isn’t one, you have to make one up” (Goleman 2003a p.62)

“For the West, the positive or negative valence of an emotion – pleasant or unpleasant – figures in, along with the question of whether that emotion can lead people to harm themselves or others. For Buddhism, destructiveness depends on a much more subtle measure of harm: whether a mental state (including an emotion) disquiets the mind and interferes with spiritual progress. As Alan summarized the point: ‘In Tibetan a mental affliction is defined as a mental process that has the function of disrupting the equilibrium of the mind. They all have that in common, whether or not there is a strong emotional component to it.’” (Goleman 2003a p.110)

Det er i passager som denne, at det er tydeligt, at dialogen kun er mellem naturvidenskaben og eksperimentel psykologi og de filosofiske retninger, der lægger sig derop ad. Generelt gælder det for de filosoffer, som fungerer som mæglere i Mind and Life dialogerne, at de repræsenterer videnskabens selvforståelse, og således kommer de sjældent med andet end meget stereotype fremstillinger af ‘Vesten’ (Hayward et al. 2001 p.6-25; Houshmand et al. 1999 p.17-31; Varela 1997 p.11-21; Goleman 2003b p.11-32). Som dansk idéhistoriker kunne man have nævnt mange tænkere, hvor Dalai Lama ikke behøvede at blive overrasket over den banale udlægning af kærlighed. Desværre er der kun plads til et kort eksempel, der viser ‘Vesten’ fra en side, som er en hel del mere sofistikeret hvad angår emnet ‘kærlighed’, end Flanagan fremstiller det:

I ‘Kjerlighedens Gjerninger’ udlægger Kierkegaard den kristne Guds kærlighed, som radikalt forskellig fra menneskets selvkærlighed (Kierkegaard 1996 p.23ff), og som først skænkes mennesket når det i selvfornægtelse elsker sin næste (Kierkegaard 1996 p.270), uden et skele til næstens egenskaber (dvs. udifferentieret ligesom ‘compassion’) (Kierkegaard 1996 p.139). ”Men fordoblelse i sig selv har en timelig Gjenstand aldrig” (Kierkegaard 1996 p.269) hvormed Kierkegaard mener, at den menneskelige kærlighed kun vender indad i selvkærlighed. ”Naar derimod det Evige [Gud] er i et Menneske,

³⁰ Dalai Lama henvender sig til Ven. Kusalacitto for at høre om Theravāda buddhismen har et lignende begreb, der radikalt gælder begge veje, og han bekræfter at *karuna* og *metta* – kaldt ‘loving-kindness’ - netop har disse egenskaber.

saa fordobler dette Evige sig saaledes i ham at det, hvert Øieblik det er i ham, er paa en dobbelt Maade i ham: i Retningen ud efter, og i Retningen ind efter tilbage i sig selv, men saaledes, at dette er Eet og det Samme; thi ellers er det ikke Fordobelse. (Kierkegaard 1996 p.269). 'Det evige' i citatet er Gudskærligheden, og ifølge Kierkegaard er den, til forskel fra den menneskelige kærlighed, *principielt dobbeltrettet*. Det er ikke sikkert, at vi behøver at opfinde et nyt ord for en kærlighed, der vender lige så meget udad som indad. Måske har vi det allerede: Den kristne næstekærlighed! Listen af religiøse tænkere i den vestlige europæiske idéhistorie er ikke kort!

3.6 Varelas Neurofænomenologi

De videnskabsteoretiske overvejelser, som Mind and Life dialogerne sætter i gang hos Francisco Varela, resulterer i, at han i 1996 skriver en artikel, hvor han forsøger at etablere en ny gren indenfor neurologien.

"This paper responds to the issues raised by D. Chalmers [Chalmers 1995] by offering a research direction which is quite radical because of the way in which methodological principles are linked to scientific studies of consciousness. **Neuro-phenomenology** is the name I use here to designate a quest to marry modern cognitive science and a disciplined approach to human experience, thereby placing myself in the lineage of the continental tradition of Phenomenology. My claim is that the so-called hard problem that animates these Special Issues³¹ can only be addressed productively by gathering a research community armed with new pragmatic tools for the development of a science of consciousness. I will claim that no piecemeal empirical correlates, nor purely theoretical principles, will really help us at this stage. We need to turn to a systematic exploration of the only link between mind and consciousness that seems both obvious and natural: the structure of human experience itself." (Varela 1996, **fed** tilføjet)

Ved på denne måde at sidestille den personlige erfaring og den neurologiske beskrivelse med vandtætte skodder sætter han sig op mod en del andre neurologisk orienterede bevidsthedsforskere, som vil anstille *kausal* sammenhæng mellem det neurologiske niveau og bevidstheden³², hvor Varela vil undersøge begge områder på deres egne præmisser, og på den baggrund undersøge *korrelative* for-

³¹ Journal of Consciousness Studies (www.imprint.co.uk/jcs.html) 'Special Issues on the Hard Problems' (www.imprint.co.uk/hardprob.html). 'The Hard Problem' er hvorledes man laver en forbindelse mellem det fænomenologiske og det neurologiske niveau.

³² Som f.eks. den nyligt afdøde Francis Crick, nobelpristager der sammen med James D. Watson opdagede DNA's biokemiske struktur. Crick forsøgte at løse bevidsthedsproblemet ved at lave en klassisk neurologisk model for visuel bevidsthed, for ad den vej at løse mere komplekse problemer om bevidstheden. Således skriver Crick med sin kollega Christof Koch artiklen 'The Problem of Consciousness' i en specialudgave af Scientific American (www.sciam.com) om bevidsthedens forhold til neurologien: "most neuroscientists now believe that all aspects of mind, including its most puzzling attribute—consciousness or awareness—are likely to be explainable in a more materialistic way as the behavior of large sets of interacting neurons." (Crick et al 1997). I et interview med Christof Koch i juli udgaven 2005 af Scientific American MIND (www.sciammind.com) står der: "As one of the world's leaders in the field, the California Institute of Technology neuroscientist believes that consciousness is distinctly physical, that it can be described by existing neurological theories, and that he is on the way to figuring it out. [...] The key to finding an answer, Koch says, is to trace the activity of neurons – the 'neural correlates' – of the simplest type of consciousness, which is the awareness of something we see. [...] Koch draws this faith in part from history, where biology's Big Problems have so often been unravelled with a focus on simple systems. (Dobbs 2005)

hold mellem det neurologiske niveau og bevidstheden uden *på forhånd* at ville reducere det ene til det andet.

“It is quite easy to see how scientific accounts illuminate mental experience, but the reciprocal direction, from experience towards science, is what is typically ignored. What do phenomenological accounts provide? At least two main aspects of the larger picture. First, without them the first-hand quality of experience vanishes, or it becomes a myterious riddle. Second, structural account provide constraints on empirical observations. The study of experience is not a convenient stop on our way to a real explanation, but an active participant in its own right.” (Varela 1996)

Under Mind and Life konferencen i 2003 med Titlen 'Destructive Emotions' (Goleman 2003a) understregede Varela vigtigheden i at medtage 1.personsperspektivet i kognitionsforskning ved et eksempel: Man ser på et stykke papir og får et indtryk af det, hvorpå man efterfølgende lukker øjnene og vedbliver med at forestille sig papiret, som man lige så. Er det så den samme neurologiske mekanisme, der er aktiv, når man ser billedet, og når man efterfølgende kun forestiller sig det? Man mente, at man kunne finde ud af dette ved at se på de korresponderende neurologiske data fra de visuelle hjerneområder. Resultaterne var overraskende fordi svaret var: 'hverken eller'. I nogle visuelle akter var den visuelle cortex aktiv, men i andre ikke. Ved et forsøg blev det vist, at der er individuelle forskelle i denne type kognitive opgaver: Forsøgspersonerne skulle forestille sig beskrivelsen af en vejroute, som de kendte, og i den anden halvdel af forsøget skulle de tegne den. Da de tegnede den, var den visuelle cortex aktiv, men da forsøgspersonerne kun forestillede sig vejrutten, var det kun hos 50 % af dem, at den visuelle cortex var aktiv. Hvis man ikke havde medtaget 1.personsperspektivet og kun forladt sig på hjernescanningsteknikker, ville resultatet have været forvirrende, da man ikke ville vide, hvad det var personerne egentlig havde foretaget sig, og det ville se ud som om, de to grupper havde foretaget sig noget forskelligt! Uden løbende at have 1.persondata parallelt med scanningerne er neurovidenskaben halvt blind, og uden at undersøge 1.personserfaringen selvstændigt er det tvivlsomt, om man kommer til at sige noget rigtigt interessant om bevidstheden, da man hele tiden antager, at der ikke er noget interessant at komme efter. Således finder man aldrig rigtigt ud af, *hvad det er*, man vil forklare. (Goleman 2003a p.312f)

Varela forsøger videnskabsteoretisk at nærme sig grænserne for 'c' grundlag'et i figur 1 ved at vise, at man ikke kan tænke så 'tingsligt' om 1.personserfaring, og således åbner han for, at man kan inddrage komplekst materiale fra de nedre niveauer under 'c'. I Heideggers terminologi kunne man sige, at Varela forsøger at skelne mellem 'ontisk' og 'ontologisk'. Bevidstheden er ikke en 'ting' ligesom den forhåndenværende verden, og derfor skal man tale anderledes om det, nemlig fænomenologisk som *eksistentialer*. Hvor neurofænomenologien har villet reducere det ontologiske til det ontiske, vil Varela sidestille det ontiske og ontologiske i neurofænomenologien.

3.6.1 Mutual constraints – neurologi for sig og fænomenologi for sig

I 2002 udgives antologien 'The View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness' (Varela et al. 2002), hvor Varelas artikel om neurofænomenologi er paradigmedannende, og i forordet har han skrevet:

“[W]hat is the status of first-person accounts? In some basic sense, the answer cannot be given *a priori*, and it can only unfold from actually exploring this realm of phenomena [...]. However let us state from the outset some thorny issues, in order to avoid some recurrent misunderstandings.

First, exploring first-person accounts is not the same as claiming that first-person accounts have some kind of *privileged* access to experience [...]

Second, a crucial point [is] to overcome the 'just-take-a-look' attitude in regards to experience. The apparent familiarity we have with subjective life must give way in favour of the careful examination of what it is that we can and cannot have access to, and how this distinction is not rigid but variable. It is here that methodology appears as crucial: without a sustained examination we actually do not produce phenomenal descriptions that are rich and subtly interconnected enough in comparison to third-person accounts. The main question is: How do you actually *do* it? Is there evidence that it *can* be done? If so, with what *results*?

Third, it would be futile to stay with first-person descriptions in isolation. We need to harmonize and constrain them by building the appropriate *links* with third-person studies. [...] The global perspective requires therefore the explicit establishment of *mutual constraints*, a reciprocal influence and determination (Varela, 1996). In brief our stance in regards to first-person methodologies is this: don't leave home without it, but do not forget to bring along third-person accounts as well.

This down-to-earth *pragmatic* approach gives the tone to the contributions that follow [the anthology]. [...] The proof of the pudding is not in *a priori* arguments, but in actually pointing to explicit examples of practical knowledge, in case studies.” (Varela 2002 p.2)

Varela fortsætter med at påpege, at 1.personserfaringen er et fundamentalt karakteristikum ved den menneskelige eksistens, og at berøve videnskaben muligheden for at undersøge dette område synes besynderligt resignerende, og ethvert forsøg på at undervurdere 1.personserfaringen er amputerende for den menneskelige eksistens, som jo er 'bruger' af sin 1.personsbevidsthed i hverdagen. Det er også karakteristisk, at samfundet som sådan i høj grad allerede bruger mange ressourcer på faktisk at henvende sig til borgerne hvad angår uddannelse, opdragelse, sportstræning, psykoterapi osv. Det er også vigtigt at forstå, at skillelinjen mellem ubevidste og bevidste processer ikke er statisk, men i høj grad er en manipulerbar grænse, som man kan vinde meget ved at få indsigt i og benytte sig af, hvilket videnskaben stort set ikke har beskæftiget sig med, efter man har forladt introspektion som videnskabelig metode.

“The present proposal takes what was started in that book one step further by concentrating on the key issue of methodology. I hope I have seduced the reader to consider that we have in front of us the possibility of an open-ended quest for resonant passages between human experience and cognitive science. The price however is to take first-person accounts seriously as valid domain of phenomena. And beyond that, to build a sustained tradition of phenomenological examination that is almost entirely nonexistent today in our western science and culture at large.” (Varela 1996)

Varelas pragmatiske og 'åbne' tilgang til problemet sætter fokus på metodeovervejelser, som skal vise vejen til at eksperimentere indenfor det paradigme, han sætter op, og sådanne overvejelser gør han sig i føromtalt antologi:

3.6.2 Neurofænomenologiens metode

“[T]here are at least two main dimensions that need to be present in order for a method to count as such:

Providing a clear *procedure* for accessing some phenomenal domain.

Providing a means for an *expression and validation* within a community of observers who have familiarity with procedures as in (1).

Keeping in mind that the distinction between experiencing (following a procedure), and validation (following a regulated intersubjektiv exchange) is not an absolute one” (Varela 2002 p.6f)

Varela har opstillet et skema, som giver et overblik over hans pointer vedr. de forskellige kontemplative teknikker:

<i>Method</i>	<i>Procedure</i>	<i>Validation</i>	<i>Evaluation of procedure</i>	<i>Evaluation of validation</i>
Introspection	Attention during a defined task	Verbal accounts	Medium, needs improvement	Medium, good use of protocols
Phenomenology	Reduction-suspension	Descriptive invariants	Medium, needs improvement	Medium, some useful examples
Meditation: Samatha; Mahamudra; Zen; TM	Sustained attention; uncontrived awareness; suspension of mental activity	Traditional accounts, scientific accounts	Good, detailed methods	Historically rich, sometimes relies too much on inside accounts, some good scientific protocols, more needed

“In short, our overall conclusion is that enough useful results are already at hand to make a case that such first-person methods are not a chimera.” (Varela 2002 p.7)

Varela tager udgangspunkt i en klassisk eksperimentopsykologisk forsøgsopstilling, men udvider den ved, at forsøgspersonens (1.person) og dennes instruktør (2.person) indgår i en mere hermeneutisk-fænomenologisk model, hvor man bestræber sig på at acceptere, at både erfaringen og udvekslingen mellem 1. og 2. person er *kompleks*: forsøgspersonens oplevelse, forsøgspersonen, instruktøren (2.person) deres kulturelle situation (3.person) osv. er hermeneutiske tyngdepunkter, der påvirker hinanden, og selve oplevelsen påvirkes således af alle de andre tyngdepunkter (Varela 2002 p.9). Dette komplekse forhold mellem 1.personserfaring, 1.person og 2.person er højst sandsynligt inspireret af lærer-elev forholdet i kontemplative traditioner, som ofte i kontemplative traditioner er meget fortroligt i mange år (Harvey 2002 p.244). At oplevelsen ikke er et selveksisterende 'objektivt' fænomen, opfattes ikke så meget som et metodisk problem som et vilkår for det genstandsområde, man vil undersøge: bevidstheden.

Mht. den naive opfattelse af 1.persons fænomenologiske bevidstheds indhold og den manglende anerkendelse af, at man i høj grad kan udvikle bevidsthedsperceptionen, siger Varela: ”You cannot underestimate the degree to which there is a culture of blindness about this” (Goleman 2003a p.313). Og han fortsætter:

”In the classical verbal report in most experimental psychology, you deal with beginners [...] and the second-person level is quite naïve.”

”That’s just why having a highly adept meditation practitioner come into the lab would be a very valuable contribution,” I [Daniel Goleman] pointed out.

Francisco [Varela] agreed, saying that [it] would make possible exploring the *entire range of experience*. But, he added, “in fact, science, so far, has explored only the little corner where naïve subjects report to naïve second persons.”

Richie [Richard J. Davidson] chimed in, “In the field of emotion research, this is a very, very important point. Most emotion research that has relied on people’s reports of their experience will ask people, on a very simple questionnaire, ‘How satisfied are you with your life? Very satisfied, extremely satisfied, moderately satisfied, or unsatisfied.’ You just have to circle a number. [...] “That,” he continued, “actually is the basis for a very large scientific literature [...], but is based upon such a cursory and undisciplined introspective examination of people’s experience that it is no wonder it has been found to have many problems. So the idea of bringing into the laboratory observers who have gone through some systematic training to provide a richer description about their internal experience will be extremely important as we progress in this area. Particularly so when we begin to make finer distinctions among different attributes of the same emotion.” (Goleman 2003a p.330)

“One of these studies’ main take-home messages for science is in how to connect experience – the phenomenology of a mental state – with its brain activity. As Richie [Richard J. Davidson] said, “Using highly seasoned practitioners as scientific partners would enable us to have more faith in the relations that we see between what people report of their experience and particular changes in the brain, making those connections with more precision. That will be an important research strategy in the future. [...] Such skilled practitioners represent a new class of collaborators for brain science, individuals who can generate and report on their internal states with unparalleled accuracy.” (Goleman 2003a p.331)

Rent praktisk formulerer Varela neurologiens metode sådan: En person bedes om at udføre en bestemt opgave, og dette resulterer for personen i et ’Lived content’, L1. Personen bliver på et tidspunkt bedt om at undersøge, beskrive, blive opmærksom på L1, enten under udførelsen af opgaven eller retrospektivt, hvilket fører til en anden oplevelse, L2, hvis karakter, fremtrædelsesmåde osv. afhænger af refleksionstypen/metoden og den personlige/sociale kontekst ” (Varela 2002 p.7f). En strategi, der minder om overgangen fra ’c’ til ’d’ i figur 1.

Refleksionstyperne (L2) kan være enormt forskellige. Det kan være alt fra naiv introspektion (kropsfornemmelser som smerte, visuelle stimuli eller følelser, ’c’ i figur 1) til nondual meditation som f.eks. Mahamudra³³ (’f’ i figur 1). Alan Wallace gennemgår *samatha*-meditation som eksempel på en 1.personsmetodologi i et kapitel i antologien³⁴. Det er en gennemprøvet og avanceret teknik til at forfine bevidstheden i højere grad end f.eks. introspektion i Europæisk videnskab og end fænomnologien på det *praktiske* niveau. Gadamer ville nok have sine forbehold overfor den megen metode og systematik i omgang med ’væren’, da han mener, at den æstetiske oplevelse har den for-

³³ Tibetansk buddhistisk praksis, der stort set er identisk med Dzogchen (Harvey 2002 p.268)

³⁴ Kapitlet ”The Buddhist tradition of *Samatha* – Methods for refining and examining consciousness” (Varela 2002 p.175)

del frem for naturvidenskaben, at den netop *ikke* kan styres stramt af en metode (Gadamer 2003 p.13). Kunst er således et korrektiv til begrebernes hybris (Moran 2002 p.281). Det kunne være interessant at konstruere en diskussion mellem Gadamer og tibetansk buddhisme på dette punkt, men det gøres ikke her.

3.6.3 Problemer – er 'dybere bevidsthedslag' ren konstruktion?

"Our pragmatic orientation is likely to leave some readers feeling cold. The sceptical reader will want to raise what is perhaps their most fundamental objection to the avenue of inquiry proposed here. This objection can be formulated thus: How do you know that by exploring experience with a method you are not, in fact, deforming or even creating what you experience? [...] The emphasis here is on the claim that there is no such thing as 'deeper' layers of experience, since any account is 'always already' (toujours déjà) enfolded in language; hence a new account can only be that: an inflexion of linguistic practises." (Varela 2002 p.13)

Denne indvending kunne også bruges om Ricards gennemgang af den tibetansk buddhistiske psykologi, hvor han hævdede, at man kunne dekonstruere konstruktionen, og altså afdække noget ukonstrueret, hvilket ikke kan lade sig gøre i ovenstående indvending. Formuleret som i figur 1 ville det svare til at spørge, om 'e' og/eller 'f' findes, eller om det ikke bare er en konstruktion. Man kan søge tilflugt i pragmatismen: den findes, hvis antagelsen gør en praktisk forskel i en given situation. Nagarjuna ville sige, at ultimativ virkelighed ('f' i figur 1) findes, men at det eksisterer konventionelt, dvs. ikke uafhængigt af det konventionelle ('e'-'a'). Varela svarer, at han ikke hævder, at der findes et 'metodefrit' værktøj til at undersøge bevidstheden, men hvorvidt der findes 'dybere lag af erfaringen' er håbløst at afgøre a priori, og at fremtidig forskning vil vise, om hans paradigme vil bære frugt. En pragmatisk tilgang. (Varela 2002 p.14)

3.6.4 Hvad siger psykologiens lærebøger om 1.personserfaringer?

Nu er der blevet hævdet så meget om den eksisterende psykologis mangler, hvad angår 1.personserfaring, så det kunne være interessant at se, om der i den psykologiske universitetslitteratur³⁵ er nogle videnskabsteoretiske synspunkter, der er i modstrid med Varelas bestræbelser på at videnskabeliggøre 1.personserfaringer. Oxford University Press' små introduktioner "A very short introduction", som i dette tilfælde er "Psychology: A very short introduction" af Gillian Butler og Freda McManus, er en udbredt og videnskabeligt anerkendt indføring i psykologi, og heri står:

³⁵ Det er først og fremmest argumenterne i materialet, der bliver diskuteret med, men teksterne er ikke tilfældigt valgt. Der er søgt efter de mest 'typiske' tekster indenfor de respektive videnskabelige discipliner på de danske universiteter. Hvis man karakteriserer en *disciplin*, en *videnskultur* eller et *paradigme* i kraft af disse 'typiske tekster', skaber man en *idealtipe* (inspireret af Max Weber (Andersen et al 2001 p.91)), som siger noget om paradigmet, men som er et idealiseret billede, som man arbejder med og som kan bruges til at sammenligne med andre paradigmer. Paradigmeparametre vil variere mere eller mindre blandt medlemmerne af en videnskultur, og de parametre der varierer mindst afspejler sig i det videnskabsteoretiske grundlag. Således søges udtalelser, der henviser til, hvad det i deres selvforståelse vil sige at arbejde videnskabeligt, som er karakteriseret af deres videnskabsteoretiske grundlag.

”In 1890 William James, the American philosopher and physician and one of the founders of modern psychology, defined psychology as ‘the science of mental life’ and this definition provides a good starting point for our understanding even today. (Butler et al 2000 p.1)

Det er ikke i modstrid med at acceptere 1.personsoplevelse som videnskabelig, men snart finder man ud af, at 1.personsfænomenologi ikke betragtes som ’videnskabelig’:

“The work of psychologists helps us to distinguish between inside information which is subjective, and may be biased and unreliable, and the facts: between our preconceptions and which is ‘true’ in scientific terms.” (Butler et al 2000 p.2)

“[...] it is rarely possible to study the brain directly. So, psychologists have discovered more by studying our behaviour and by using their observations to derive hypotheses about what is going on inside us.” (Butler et al 2000 p.2)

I disse citater ses det, at psykologien mener at informationen indefra det subjektive er upålidelige, men at psykologien kan etablere fakta om sindet ’udefra’ ved at observere adfærd (herunder sprog) og aflede hypoteser deraf.

“Much of what we want to know in psychology [...] has to be measured indirectly, and all these activities are *multiply determined*: meaning that they are influenced by several factors rather than by a single one. [...] In order to find out which factors are the important ones, a number of other confounding factors have somehow to be ruled out.” (Butler et al 2000 p.4)

Bevidsthedens kompleksitet må reduceres, før man kan behandle dem i det psykologiske paradigme, og det er denne reduktion, som Varela opponerer imod, da den efterlader et livløst sind, som kun udgør en lille og uinteressant del af sindets samlede omfang.

3.6.4.1 Introspektion

Men netop introspektion var væsentligt i Mind and Life dialogerne og også for det neurofænomenologiske paradigme, og hvad står der om det?

“Although psychological questions have been discussed for centuries, they have only been investigated scientifically in the past 150 years. Early psychologist relied on *introspection*, that is, the reflection on one’s own conscious experience, to find answers to psychological questions. These early psychological investigations aimed to identify mental structures. [...] Mental structures and functions are still of central interest to psychologists today, but using introspection for studying them has obvious limitations. [...] Contemporary psychologists therefore prefer to base their theories on careful observations of the phenomena in which they are interested, such as the behaviour of others rather than on reflections upon their own experience. (Butler et al 2000 p.4f)

Dette citat er klassisk for meget psykologisk litteratur. Introspektion var noget man forsøgte engang i starten af 1900-tallet, og da man dengang fandt ud af, at den metode ikke virkede, er man nu gået væk fra denne og har etableret en ’rigtig’ videnskab, som ikke baserer sig på sådanne subjektive metoder, der har ’obvious limitations’.

“In 1913 John Watson published a general behaviourist manifesto for psychology which asserted that, if psychology is to be a science, the data on which it was based must be available for inspection. This focus on observable behaviour rather than on internal (unobservable) mental events was linked with a theory of learning and an

emphasis on reliable methods of observation and experimentations which still influence psychology today. (Butler et al 2000 p.5)

Her står der, at 'indre' begivenheder ikke er observerbare. Hvis ikke de indre begivenheder er observerbare, svarende til 'c' i figur 1, så er det svært at forestille sig, at man vil acceptere 'd', 'e' og 'f' og alle de filosofiske, psykologisk og ontologiske aspekter af disse niveauer i figuren.

Eysenck & Keane's 'Cognitive Psychology' er en lærebog som bruges på de danske psykologiske universitetsinstitutter i fag som 'indlæring og cognition'³⁶. Om introspektion står der:

"An alternative way of studying cognitive processes is by making use of introspection which is defined by the Oxford English Dictionary as "examination or observation of one's own mental processes". Introspection depends on conscious experience, and each individual's conscious experience is personal and private. In spite of this, it is often assumed that introspection can provide useful evidence about some mental processes. (Eysenck et al 2004, p.3f)

"[...] an individual's introspections about what is determining his or her behaviour are often no more accurate than the guesses made by others. The limitations of introspective evidence are becoming increasingly clear." (Eysenck et al 2004, p.4)

"In sum, introspection is sometimes useful, but there is no conscious awareness of many cognitive processes or their products. This point is illustrated by the phenomena of implicit learning and implicit memory, but numerous other examples of the limitations of introspection will be presented throughout this book." (Eysenck et al 2004, p.3f)

Som man kan se af sidetallene i disse henvisninger, står dette i starten af bogen, så det er et fundamentalt videnskabsteoretisk standpunkt, som trods dets ubehandlede status er omtalt flere gange i introduktionen. I Anders Gades 'Hjerneprocesser – kognition og neurovidenskab' (Gade 2003) står der om introspektion:

"[...] Wundts introspektion (og bevidstheden som emne) [...] blev imidlertid udsat for et angreb som totalt ændrede den akademiske psykologi især i USA og gjorde kognition suspekt indtil midten af 1950'erne" (Gade 2003 p.96)

Dette skift til en rent 'ydre' beskrivelse af bevidstheden ses måske også i, at psykologi forskød sig fra at være en filosofisk disciplin i 1800-tallet til i løbet af 1900-tallet at gå i retning af samfundsvidenskaberne og ikke f.eks. humaniora. Dette skred siger måske også noget om de grundlæggende videnskabsteoretiske standpunkter.³⁷

³⁶ Internetboghandlen Amazon.co.uk har en sorteringsmetode, der hedder 'Most popular', og d. 7. april 2005 kom Eysenck & Keane's 'Cognitive Psychology' frem som den mest populære, hvis man søgte på ordet 'psychology'. Københavns universitet bruger denne bog til at undervise i faget "Kognitions- og indlæringspsykologi" (www.morten.munchow.net/speciale/KU_KognIndl.doc)

³⁷ På Psykologisk institut på Københavns universitet kan man på deres hjemmeside læse følgende: "Institut for Psykologi har siden sin etablering som et universitetsinstitut været placeret under Det filosofiske Fakultet, der siden hen kom til at hedde Det humanistiske Fakultet. Dette tilhørsforhold har siden begyndelsen af 1980'erne været genstand for diskussion, hvilket i 2002 førte til, at instituttet anmodede om at blive overført til Det samfundsvidenskabelige Fakultet, som faget opfatter sig mere beslægtet med." (www.psy.ku.dk/Administration/Organisation/udviklingsplan.htm, kursive)

Hvis man forstår metafysik og ontologi som 'første filosofi' i den forstand, at det er modeller, som al anden viden 'bygger på' (Lübcke 1995 p.294f), så kan man sige, at for humaniora er denne 'første filosofi' filosofi i almindelighed, og for videnskaben er den første filosofi videnskabsteori. Som det ses af ovenstående citater, bygger den omtalte psykologi på videnskabsteoretiske antagelser, der ligger på et erkendelsesteoretisk niveau, og disse antagelser er ikke en aktiv del af den psykologiske praksis, men snarere et fundament man henviser til, hvis nogen spørger. I den normalvidenskabelige periode i psykologien arbejder man altså mellem 'a' og 'f' i figur 1. Den Buddhistiske psykologi bruger aktivt sin ontologiske model i den psykologiske praksis, da man hele tiden holder bevidsthedsindholdet op mod 'absolut tomhed' eller 'det tomme vidne', 'f' i figur 1, hvilket man mener giver en ønsket dynamik i bevidstheden.

3.6.5 Resultater inspireret af Mind and Life dialogerne

Der er nu gået 18 år siden det første Mind and Life møde, og det var først i slutningen af 90'erne, at der begyndte at komme andet end små pilotprojekter ud af Mind and Life Institute. Nedenstående er kort refereret 3 artikler, som illustrerer hvilken type forskning, der er kommet ud af Mind and Life dialogerne. Det er i høj grad en forskning, der systematisk har trodset forbeholdene overfor 1.personserfaringens pålidelighed, som de sås i ovenstående citater fra psykologisk litteratur. Overskrifterne på afsnittene er de respektive artiklers titler.

3.6.5.1 Guiding the study of brain dynamics by using first-person data

Forsøget, som der blev offentliggjort i artiklen 'Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: Synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task' (Lutz et al 2002) introducerer en mere nuanceret forståelse af 1.person, end den model som eksperimentel psykologi ofte presser forsøgspersonen ind i. Det er mere 'realistiske' tilstande, som tidligere ikke er medtaget i andre kategorier end 'støj', og noget man fjernede ved at acceptere en større spredning i resultaterne. I udgangspunktet er det et meget simpelt og på mange måder traditionelt udformet forsøg, som består i, at forsøgspersoner kigger på en computermonitor med prikstereobilleder³⁸ og så snart de ser 3D-figuren klart, skal de trykke på en knap, så man kan måle den tid, det tog dem at få øje på 3D-objektet. De starter med at se på et prik-billede, som ikke indeholder noget 3D-billede, men ved en bestemt lyd ved de, at de har 7 sekunder til at forberede sig på, at billedet med de tilfældige prikker skifter til et stereobillede.

ring tilføjet). Psykologisk Institut, Aarhus Universitet, blev oprettet i 1968 og er en del af Det *samfundsvidenskabelige* Fakultet, hvortil også hører fagene Jura, Økonomi og Statskundskab. (<http://www.psy.au.dk/ompi/introduktion.html>)

³⁸ Billeder, der umiddelbart ligner en flade med tilfældigt farvede prikker overalt, men ved fokus bag billedet fremstår pludselig for forsøgspersonen et 3D-objekt, som man kan træne sig i hurtigt at få øje på.

Det *neurologiske* korrelat til bevidsthedsfænomenet måles med EEG, som måler de svage elektriske signaler på huden på hovedet, som er et resultat af store samlinger af neuroners synkron aktivitet (Gade 2003 p.68f). Som de skriver i artiklen: "Increasing evidence indicates that such coherent temporal patterns occur during the ongoing activity related to top-down factors such as attention, vigilance, or expectation." (Lutz et al 2002).

Det *fænomenologiske* korrelat til bevidsthedsfænomenet var netop introduktion af et refleksionsniveau i forsøgspersonen, som blev kaldt L2 ('lived experience 2') i Varelas introduktion til neurofænomenologisk metode til forskel fra L1 ('lived experience 1'), der var det ureflekterede stadium. De blev bedt om at rapportere mundtligt, hvordan de oplevede henholdsvis forberedelsesperioden (de 7 sekunder) og selve tilsynekomsten af den illusoriske 3D-figur. Da introspektive observationer kan være svære at håndtere, blev forsøgspersonerne trænet, så de kunne udvikle rutine og familiaritet med forsøgssituationen og selv udvikle en terminologi til at beskrive oplevelserne i både forberedelsesperioden og tilsynekomsten af figuren. Terminologien, som alle forsøgspersonerne havde udviklet til at beskrive deres oplevelser, blev efterfølgende analyseret og ordnet i 'Fænomenologiske klynger' ('Phenomenological Clusters' herefter 'PhC'), som kom til at hedde: 'Steady readiness', 'Fragmented readiness', 'Unreadiness' som fik to underkategorier: 'spontaneous unreadiness' og 'self-induced unreadiness'.

"We have shown that (i) the verbal descriptions of the subjects' cognitive contexts were related to stable local and global synchrony patterns measured in their EEG recordings before the stimulus; (ii) the states of preparation and perception, as reported by the subjects, modulated both the behavioural responses and the dynamic neural responses after the stimulation; and (iii) although the precise shape of these synchrony patterns varied between subjects, they were stable in individual subjects throughout several recording sessions; they therefore seem to constitute a consistent signature of a subject's cognitive strategy. These results demonstrate a relationship between behavioral, neurophysiological, and first-person data." (Lutz et al 2002)

3.6.5.2 Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice

En udvidelse af den naive opfattelse af forsøgspersonen er langt mere radikal i artiklen 'Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice' hvor man har medtaget 8 tibetanske munke, som har modtaget træning i tibetansk buddhisme indenfor Nyingma- og Kagyupa traditionerne. Den samlede meditative øvelse, som de respektive munke har gennemført, spreder sig fra 10'000 timer til 50'000 timer gennem 15 til 40 år. Kontrolgruppen havde ingen erfaring med meditation, men havde frivilligt meldt sig til forsøget og modtog en uges undervisning i meditation, og specielt de meditative tilstande, der senere skulle måles på, og det var: 'Nonreferential compassion' (Tibetansk: *Dmigs med snying rje*), som er en tilstand, hvor man foku-

serer på at generere medfølelse til alle 'væsner' (sentient beings), dvs. udifferentieret og objektløst, for så vidt der ikke skelnes mellem modtager, så længe det er et levende/følende væsen³⁹.

Man var specielt opmærksom på hjerneområder, som korreleres med glæde⁴⁰, og fandt, at der både under meditation og hvile var signifikant mere aktivitet i disse områder hos munkene end hos kontrolgruppen, samt at der under meditation blandt Tibetannerne stabilt opstod hjernebølger af en anden frekvens end i kontrolgruppen (gamma: 25-42 Hz). Der var altså stor forskel på den neurologiske aktivitet mellem kontrolgruppen og tibetannerne, både hvad angik deres hviletilstand og forløbet af meditationen.

“The high-amplitude gamma activity found in some of these practitioners are, to our knowledge, the highest reported in the literature in a nonpathological context. Assuming that the amplitude of the gamma oscillation is related to the size of the oscillating neural population and the degree of precision with which cells oscillate, these data suggest that massive distributed neural assemblies are synchronized with a high temporal precision in the fast frequencies during this state. The gradual increase of gamma activity during meditation is in agreement with the view that neural synchronization, as a network phenomenon, requires time to develop, proportional to the size of the synchronized neural assembly. But this increase could also reflect an increase in the temporal precision of the thalamocortical and corticocortical interactions rather than a change in the size of the assemblies. This gradual increase also corroborates the Buddhist subjects' verbal report of the chronometry of their practice.” (Lutz 2004)

Der er andre forskelle på kontrolgruppen og de tibetanske munke såsom kulturel baggrund, livsstil, føde, søvnvaner osv., men blandt tibetannerne var der signifikant sammenhæng mellem mængde af meditativ træning og ændret neurologisk tilstand under meditation, og der er blandt munkene ingen signifikant sammenhæng mellem alder og ændret neurologisk tilstand under meditation.

Det vigtige ved dette forsøg er, at man giver 1.personsfæren lige så meget opmærksomhed som den neurologiske, og man søger i første omgang kun efter *korrelation*, og resultaterne bruges til at inspirere begge sfærer og er ikke i udgangspunktet et forsøg på at ville *forklare* alle fænomener *fra* det neurologiske niveau. I pilotforsøget til dette forsøg, hvor man overvejede, hvilke meditative tilstande det kunne være mest interessant at undersøge, ser man virkelig, hvor forskellige de meditative tilstande er, så meditation er på ingen måde bare én tilstand (Goleman 2003a p.3). Det er vigtigt at understrege, at munkenes præstation overhovedet ikke er begribelig indenfor psykologiske modeller, som det fremgik af lærebøgerne, da der er paradigmatisk grund til, at man ikke tænker i de baner.

³⁹ Kontrolgruppen blev instrueret i at træne dette på klassisk Buddhistisk vis ved at tage udgangspunkt i konkrete nære forhold, f.eks. til forældre, venner, kærester osv., og mærke de varme følelser dette medfører under meditationen. Disse følelser kan evt. forstærkes ved at man forestiller sig dem i en vanskelig situation og derved mærker, hvorledes man spontant har lyst til at hjælpe dem. Disse følelser skal bibeholdes mens man skifter objektet ud fra at være nære forhold til mindre differentieret objekt, nemlig alle væsner (sentient beings). Se Harvey 2002 p.209f og Thrangu 2000 p.13.

⁴⁰ Se: Davidson 1992, Davidson 1999 og Urry 2004

3.6.5.3 Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation

“DANIEL GOLEMAN: Your Holiness, you raised the point that 3 to 4 billion people on the planet have no religious belief. The question is, what kind of ethics can appeal to those 4 billion? I’m going to present experimental scientific evidence suggesting a completely new path for approaching that question: that the body’s own mind, the immune system, provides a basis for a de facto ethical system in the difference between emotional states that help one stay healthy and live longer, and those that promote disease. What I’m going to show is that the body’s ethical system, this ‘body dharma,’ approximates an aspect of Buddhadharma, in that the afflictive emotions tend to make one ill and wholesome states of mind tend to promote health. In looking at the new scientific evidence, I am struck by how similar the states of mind that lead to illness or to health are to those described as those that are wholesome or unwholesome in many ancient spiritual systems like Buddhism or Christianity. (Goleman 2003b p.33f)

Dette forskningsforsøg viser den mentale tilgangs besynderlige effekt på fysikken eller dybe strukturer i psyken, som egentlig er uforklarlig fra psykologisk hold: En gruppe mennesker i en travl medicinalvirksomhed blev tilbudt at være med i dette forsøg, der indebar, at de skulle meditere i en periode. De personer, der ansøgte om at deltage i forsøget, blev delt i to: En kontrolgruppe, der ikke mediterede, og en gruppe af forsøgspersoner, der gennemgik meditationsprogrammet. De blev undersøgt kvalitativt og kvantitativt mht. aktive hjerneområder.

“**Methods:** We measured brain electrical activity before and immediately after, and then 4 months after an 8-week training program in mindfulness meditation. Twenty-five subjects were tested in the meditation group. A wait-list control group ($N = 16$) was tested at the same points in time as the meditators. At the end of the 8-week period, subjects in both groups were vaccinated with influenza vaccine. **Results:** We report for the first time significant increases in left-sided anterior activation, a pattern previously associated with positive affect, in the meditators compared with the nonmeditators. We also found significant increases in antibody titers to influenza vaccine among subjects in the meditation compared with those in the wait-list control group. Finally, the magnitude of increase in left-sided activation predicted the magnitude of antibody titer rise to the vaccine. **Conclusions:** These findings demonstrate that a short program in mindfulness meditation produces demonstrable effects on brain and immune function. These findings suggest that meditation may change brain and immune function in positive ways and underscore the need for additional research.” (Davidson 2003)

3.7 Delkonklusion – emotioner og 1.personserfaring

Emotioner er ifølge Gade 2003 p.106, Eysenck et al 2004, p.489 og Bechtel et al p.197ff et underprioriteret område, som man har svært ved at rumme i det kognitionsvidenskabelige paradigme. I Mind and Life dialogerne blev dette emne belyst, og det viste sig, at problemet kunne stilles på en helt anden måde, og at buddhismen trods det manglende begreb 'emotion' kunne inspirere neurofænomenologien til forskning med signifikante resultater på 'emotions' området. Man kan retrospektivt spørge kognitionsvidenskaben, hvorfor den overhovedet accepterer kategorien 'emotions'.

Den kontemplative praksis som forbillede førte neurofænomenologien til at formulere den videnskabelige kategori '1.personserfaring', og det viste sig, at det var et godt paradigmatisk udgangs-

punkt, som kunne trække på den fænomenologiske tradition fra Husserl. Egentlig kan man undre sig over, at Heidegger, som overskrider grænsen fra 'c' til 'd' i figur 1, ikke bliver inddraget, da han havde en endnu mindre fordomsfuld model af den fænomenologisk erfaring, da hans 'bevidstheds-materiale' var endnu mindre differentieret end Husserls cartesiansk inspirerede og matematisk orienterede bevidsthedsanalyser, som kan siges ikke rigtigt at komme længere ned i figur 1 end 'c'. Måske passer Husserls 'suspension af den naturalistiske attitude', 'den fænomenologiske *epoché*' og 'transcendental reduktion' lidt mere til den meget systematiske, disciplinerede meditative praksis. På den anden side er neurofænomenologiens fokus på den Husserlske nedre del af 'c' nok den mest pragmatiske formulering af bevidsthedsproblemet, når der skal tages hensyn til, at neurofænomenologiens anden halvdel, neurologien, udelukkende befinder sig mellem 'a' og 'c'.

Buddhismens meget tekniske, metodiske og disciplinære tilgang til livsglæde (Ricards udlægning af psykologien) kan virke overraskende og måske provokerende på humanismens og modernitetkritikernes bestræbelser på at komme ud af teknologiens vold.

4 Dialog om kontemplativ erfaring og naturvidenskab som tværfagligt projekt i Århus

Hvis man som idéhistoriker ville etablere en dialog på Århus universitet, som rusker op i nogle af de samme filosofiske og videnskabsteoretiske problemer som Mind and Life dialogerne, så kunne man forsøge at finde nogle dialogpartner til formålet. Mind and Life dialogerne havde indkredset nogle interessante videnskabsteoretiske begreber, som kan bruges til at lede med, og det mest centrale var måske 'nysgerrig overfor at optimere teori og praksis omkring *1.personserfaring*' baseret på et pragmatisk sandhedsbegreb. Hvis man antager, at buddhisme er en religion, så kunne man søge efter en lignende profil på teologi og religionsvidenskab. Før man går i faktisk dialog, kan det være hensigtsmæssigt at orientere sig i de respektive fags lærebøger, for at danne sig et overblik over muligheder og begrænsninger, og med denne baggrund forsøge at optimere den indledende dialog om projektet. Hvis man kunne finde en lignende part i teologi, ville det være interessant, hvordan det ville vise sig, at dialogen ikke er virkningshistorisk diatopisk.

4.1 Protestantisk teologi – om 1.personserfaring

På teologi i Århus⁴¹ og Københavns universitet⁴² bruges lærebogen (jf. note 35 på side 54) Alister McGraths (1953-) ”Christian Theology – an Introduction” (McGrath 2000) til undervisning i dogmatik. Der er tale om protestantisk teologi, og ikke kristendommen i alle dens former (Garsdal 2004 p.4).

⁴¹ www.aula.au.dk/index.php?category=TEOTEO

4.1.1 Erfaringens status

Der søges altså efter videnskabsteoretiske udtalelser, der vedrører 1.personserfaring, og det viser sig, at dette emne faktisk er berørt i denne lærebog:

”Experience and Theology

Two main approaches to the question of the relation of experience to theology may be discerned within Christian theology:

1. Experience provides a foundational resource for Christian theology
2. Christian theology provides an interpretive framework within which human experience may be interpreted

The second has been the dominant theme [sic 1], and will be considered in more detail.

Experience as a foundational resource

”The idea that human religious experience can act as a foundational resource for Christian theology has obvious attractions. It suggests that Christian theology is concerned with human experience – something which is common to all humanity, rather than the exclusive preserve of a small group[...]. It suggests that all the world religions are basically human responses to the same religious experience – often referred to as “a core experience of the transcendent.” Theology is thus the Christian attempt to reflect upon this common human experience, in the knowledge that the same experience underlies the other world religions. [...]

But there are difficulties here. The most obvious is that there is actually very little empirical evidence for a “common core experience” throughout human history and culture [sic 2]. The idea is easily postulated, and virtually impossible to verify [sic 3].” (McGrath 2000 p.226)

Ad ‘sic 1’: Det kan ikke stilles mere skematisk præcist op: Erfaring er ikke pålidelig som vej til forståelse af kristendommen, og ved fokus på ’interpretive framework’ fornemmes den tekstmæssige orientering.

Ad ’sic 2 og 3’: Hvad menes der med ’empirical evidence’? Det lyder meget naturvidenskabeligt, og hvis man skal tage det seriøst, at Gud er transcendent, er udtrykket ’empirisk evidens’ besynderligt, med mindre man henviser til den ’forsøgsopstilling’, der ville kunne afdække de relevante data.

”For example, the contemporary preoccupation with inter-religious dialogue is considerably assisted by the suggestion that the various religions are diverse expressions of a common core experience, such as an “isolable core of encounter” or an “unmediated awareness of the transcendent” [sic 4]. (McGrath 2000 p.175)

Ad ‘sic 4’: Unmediated awareness er et begreb, man sagtens kunne støde på i buddhismen. Netop springet til det nonduale, hvor bevidsthedens intentionelle struktur (spaltning i subjekt og objekt) nedbrydes, må jo nødvendigvis være *uformidlet*, da der ikke er nogen afstand mellem oplevelsen og det oplevede, da subjekt-objekt spaltningen jo er kollapset. Dette er i hvert fald påstanden.

“The principal objection to this theory, thus stated, is its resistance to verification [sic 5]. As Lindbeck points out, “religious experience” is a hopelessly vague idea. “It is difficult or impossible to specify its distinctive features, and yet unless this is done, the assertion of commonality becomes logically and empirically vacuous. [sic 6]” The assertion that “the various religions are diverse symbolisations of one and the same core experience of the Ultimate” is ultimately an unverifiable hypothesis [sic 7], not least on account of the difficulty of locating and describing the “core experience” concerned. As Lindbeck rightly points out, this would appear to suggest that there is “at least the logical possibility that a Buddhist and a Christian might have basically the same faith, although expressed very differently”[sic 8]. The theory can only be credible if it is possible to isolate a common core experience from religious language and behaviour [sic 9], and demonstrate that the latter two are articulation of or responses to the former [sic 10].

For such reasons, the second approach to the understanding of the relation between experience and theology has regained a hearing.[sic 11]” (McGrath 2000 p. 227)

Ad 'sic 5,6 og 7': Det er en besynderlig terminologi at bruge om religiøs erfaring: 'Verification', 'Empirically', 'Unverifiable', når man ikke vil anerkende religiøs erfaring overhovedet, og som før nævnt ikke henviser til en verifikationskontekst (forsøgsopstilling).

Ad 'sic 9 og 10': Det ser ud som om, at der ikke kan være tale om egne oplevelser, men at man kun kan tilgå religiøse oplevelser ved at iagttage andres 'sprog' og 'adfærd' for på den baggrund indirekte at resonere sig til den religiøse oplevelse. Det kunne næsten lyde som om, at det er en selvfølge, at man som teolog ikke selv har den religiøse oplevelse?

Ad 'sic 8': I bogen "Munken og filosofen" hvor en af Mind and Lifes hovedskikkelser – den franskfødte Tibetanske munk Matthieu Ricard – snakker med sin filosof-far – Jean-Francois Revel -, står der, at Ricard besøger det franske munkekloster La Grande Chartreuse⁴³ sammen med Dalai Lama.

”Prioren og en munk ventede på os ved porten. I en time der gik vældig hurtigt talte vi sammen i et lille rum. Samtalen drejede sig udelukkende om det kontemplative liv i bøn og meditation, om munkenes tilbagetrukne liv i Chartreuse og i Tibet, om tidspunkterne for bøn og meditation, om hvad man gjorde når en munk afgik ved døden, om hvordan bøn bliver til ren meditation etc. Det viste sig at et liv i tilbagetrukkethed forløb på samme måde hos begge parter. Prioren sagde oven i købet spøgende: ”Enten har de kontemplative kristne og tibetanere været i kontakt med hinanden for 1000 år siden, eller også har de fået den samme velsignelse fra himlen!” Det var et muntert og inspirerende møde. De talte samme sprog, det kontemplative livs sprog. (Ricard 1999 p.175)

Dette er *ikke* medtaget for at hævde, at kristendom og buddhisme er det samme, men det tyder dog på, at der er en beslægtethed i den meditative praksis. Man kunne spørge, om den protestantiske teologi har forståelse for, hvilket hermeneutiske 'topoi', som både buddhisten og den kristne mener at tale ud fra. Der er selvfølgelig ikke tale om et 100% forståelseshorisontoverlap, men ikke desto mindre er der en delvis forståelseshorisontsammensmeltning i *erfaringen*, som den protestantiske teolog ikke har blik for.

⁴³ www.chartreux.org/en/frame.html

Der er i lærebøgerne nogle umiddelbare stopklodser (sic'erne i ovenstående citater) for et samarbejde, hvis emnet skulle være nogenlunde det samme som Mind and Life dialogerne. Det kunne dog være interessant at se, om den samme holdning gør sig gældende blandt praktiserende præster i landets folkekirker, som jo har gjort deres egne erfaringer med mennesker og Gud siden deres tid på universitetet.

4.2 Mystik, kontemplation og 1.personserfaring ifølge religionsvidenskab i Århus

Religionsvidenskab kunne være et andet sted at finde samarbejdspartnere til det tværfaglige projekt. "Mystik – den indre vej? En religionshistorisk udfordring", er en antologi fra Religionsvidenskab i Århus, der blev til på baggrund af en forelæsningsrække, hvor det videnskabelige personale, tilknyttet både religionsvidenskab og teologi, blev opfordret til at bidrage i det omfang, de havde lyst. Det påpeges i forordet, at baggrunden for initiativet er, at der stort set ikke siden 20'erne og 30'erne er bedrevet forskning i området fra religionsvidenskabeligt hold, og at dette i øvrigt står i skærende kontrast til befolkningens stigende interesse for området de sidste 30 år (Bilde et al 1990 p.5). Grunden til at denne bog bruges her, er, at der eksplicit nævnes meditation, som dog viser sig, ikke at være et særligt undersøgt emne. Dette citat er de første linjer fra antologiens indledning:

"Noget af det vanskeligste at få greb om i religion og kultur er *mystik*. I sproget anvendes ordet i adskillige, temmelig forskellige betydninger: Det kan betegne forskellige former for religiøse oplevelser, som mennesker hævder at have haft, og det kan betegne et mærkværdigt og uigennemskueligt, men i og for sig banalt fænomen: Kan vi ikke uden videre forstå en sag, betegner vi den ofte som *mystisk*. I daglig tale er ordet mystik således vagt og flertydigt. I religionsforskningen eksisterer der – som det med al ønskelig tydelighed fremgår af denne bog – talrige, ofte svært forenelige definitioner af mystik. Kaster man et blik på mystikforskningens historie, viser det sig imidlertid hurtigt, at begrebet mystik umærkeligt synes at glide i et med beslægtede begreber som *meditation, kontemplation, vision, audition, henrykkelse, entusiasme, ekstase, besættelse, trance, himmelrejse*, ja så gar *religion*. [...] Hertil kommer endelig, at mystiske oplevelser ofte hævdes at være aldeles uudsigelige og ubeskrivelige, hvilket bestemt ikke gør den videnskabelige beskrivelse og analyse nemmere. Det kan på denne baggrund ikke overraske nogen, at det forekommer besværligt – både i daglig tale og i religionsforskningen – at bestemme nøjere, hvad ordet og begrebet *mystik* egentlig står for. (Bilde et al 1990 p.5)

Meditation indgår som det første begreb der hæftes på 'mystik', og det hævdes, at mystik i folkemunde ofte bliver brugt om noget mærkværdigt og uforståeligt. Det fremgår også, at religionsvidenskaben ikke rigtig har tradition for at have det som centralt forskningsområde, og at det i det hele taget – i det omfang det bliver genstand for forskning – er svært at få hold på.

I antologien findes artiklen "Mystikken og den anden verden – Et essay om problemerne ved en indplacering af mystik som en religionsfænomenologisk kategori" (Bilde et al 1990 p.139) af Jens Peter Schjødt. Den omhandler problemerne ved at skaffe sig viden om 'den anden verden' og er interes-

sant af mange grunde. På Schjødts hjemmeside⁴⁴ angives ”Religionsfænomenologi” som det første af hans arbejdsområder. Hvordan forholder han sig mon til forholdet mellem 1. og 2. person i den fænomenologiske praksis? Han klassificerer mystik som et ’blandt andet religiøst fænomen’ og karakteriserer religion som udlægning af forholdet mellem denne verden og den anden verden, hvilken jo egentlig godt kan læses buddhistisk, blot skal man ikke glemme Nagarjunas analyse af forholdet mellem de to sandhedsplaner! For Schjødt er religionsfænomenologiens genstandsområde *kommunikationen* mellem de to verdener, og han kalder det, der findes i den anden verden, for *forudsætningsfænomener*, og det der sker i denne verden for *konsekvensfænomener*, og det, som formidler konteksten mellem de to verdener kalder han for *kommunikationsfænomener*. Hans fænomenologiske standpunkt viser sig således:

”Forudsætningen for, at kunne tale om kommunikation eller udveksling mellem to størrelser, må naturligvis være, at der eksisterer en form for reciprocitet. Her opstår imidlertid et problem for religionsforskeren, idet det kun er den ene vej, kommunikationen er empirisk observerbar [...]. Hvad der går den modsatte vej, har en anden status, idet det kun af den religiøse accepteres som et led i kommunikationen de to verdener imellem. Religionsforskeren er derfor henvist til at bruge denne accept, der samtidig er en accept af og et udsagn om den anden verden i det hele taget [...]” (Bilde et al 1990 p.141)

”Set fra et forskningsmæssigt synspunkt er det naturligvis vigtigt at være opmærksom på, at kun de fænomener, der er neden for den horisontale linie, som markerer adskillelsen mellem de to verdener, er empirisk observerbare. Den anden verden er som sagt en størrelse, vi kun får indblik i indirekte, gennem adoranternes udsagn.” (Bilde et al 1990 p.141)

Religionsfænomenologien fokuserer åbenbart *udelukkende* på 2.persons sproglige/analytiske evne til at *udlede* fænomenet fra 1.persons *udsagn*. Indstillingen til 1.personsfænomenologi er således en naiv, fremmedgjort indstilling. Når Jens Peter Schjødt udtaler sig om denne fænomenologiske strategi vedrørende forholdet mellem 1. og 2.person, gør han det med henvisning til vilkåret for ’religionsforskerens empiri’ og fra ’et forskningsmæssigt synspunkt’, og han må derfor henvise til religionsvidenskabens (i Århus) *videnskabsteoretiske grundlag*. At kalde 1.person ’Adoranten’ antyder, at mystik (herunder meditation) er en besynderlig praksis, der kun er relevant for folk, der af uforklarlige årsager længes efter en anden verden. Man vil hellere basere sin forskning på interview af Galilei om, hvad han ser i kikkerten, og lave alle mulige analyser af hans udsagn end at basere sin forskning på egne iagttagelser gennem Galileis kikkert. Ligesom neurofænomenologien gør det, kunne man jo opfordre religionsvidenskabens (i Århus) til at nuancere forholdet til 1.person ved at interessere sig mere for 1.personserfaringsfænomenologi hvad angår meditation eller mystiske oplevelser, snarere end at lade fænomenologi være analyser af andenhåndsbeskrivelser. Dette kunne man jo foreslå dem at gøre i et tværfagligt projekt.

⁴⁴ www2.teo.au.dk/internet/marb_vismedarbejder.asp?marb_id=103

For at illustrere den store metodemæssige forskel på ovenstående fænomenologiske tilgang og Mind and Life dialogerne kan dette nævnes: Dalai Lama udtaler i dialogen 'Destructive Emotions':

"His [Dalai Lama's] hope, he explained, "is that one day in the future we may be able to produce a scientist who is also a Buddhist practitioner" [...] these monks who would be doing the scientific research – on themselves. " (Goleman 2003a p.332)

De centrale forskere i Mind and Life Institute er uddannede indenfor videnskab og er samtidig meditativt praktiserende, hvilket giver en radikal nuancering af den mediterende i forhold til 2.håndsfænomenologi, hvor den eneste tilgang til 1.person er gennem *tolkning* af sprog og adfærd.

4.3 Den kristne mystik i middelalderen ifølge Aksel Haaning

Hvis man konsulterer Aksel Haanings middelalderforskning, ser det dog ikke ud som om, at disse holdninger til 1.personserfaring er en holdning, der ligger i kristendommen som sådan:

"Interessen for østens filosofi og mystik må man håbe kommer igen, hvis den ellers er forsvundet, for enhver, der nærmer sig disse ting, gør det let med en følelse af, at man i det østlige opdager og finder en rigdom og en sjælfuld verden, en sjælens virkelighed om man vil, som vi selv som vesterlændinge mangler eller aldrig har kendt. Men man må også sande, at man ikke uden videre kan importere andres kulturarv, som er blevet til gennem flere tusinde år. [...]fter vi gennem en snes år har tilegnet os en del af den østlige tradition og sjælelige rigdom [så ønsker vi] i dag at kende og søge efter Vestens egen tradition ikke blot en eller to generationer tilbage, men dybere og bredere, og det er også den søgen, der fører os til middelalderen – og videre til middelalderens inderlige og spirituelle tradition. Og hvad møder vi så? Vi møder på mange måder en fremmed verden. Fremmed og fascinerende, ikke nødvendigvis fascinerende fordi den er fremmed, men fordi den på en gang er fremmed for os og nærværende og genkendelig. Vi ved og vi kan se, at det er den vi er kommet fra og stadig er end del af. (Haaning 1993 p.9f).

Ifølge Aksel Haaning er der det forhold ved middelalderen, at den i vores historiske og filosofiske litteratur fremstilles gennem renæssancens og reformationens optik, som i høj grad var et opgør med middelalderen, og havde en tekstorienteret snarere end kontemplativ tilgang til religionen (Haaning 1993 p.8 & 51). Når man tænker på, at middelalderen var begyndelsen til det, vi nu kender som Europa, og at kirken var den institution, der har samlet og bevaret majoriteten af idéhistorisk materiale (Haaning 1993 p.48), må man være opmærksom på, at reformationens og renæssancens kritik – hvor berettiget den end må være på mange punkter – skygger for væsentlige indsigter vedrørende denne vigtige - og ofte i idéhistorisk sammenhæng oversete - periode i Europas åndshistorie: Middelalderen. Her er der tale om tidslig distance og ikke tværkulturel, og hvis man undersøger kontemplative traditioner, så kunne det være interessant både at trække på diakrone og diatopiske analyser. Det kan være, at Mind and Life dialogerne går fra at være kuriøse til trivielle, hvis vi får fat i vores egen kulturs kontemplative traditioner. Hvis en sådan afdækning skulle finde sted, ville idéhistorikere være ideelle aktører til at sætte det ind i en større sammenhæng og gennem idéhistoriske analyser beskrive årsagerne til, at disse kontemplative traditioner stort set er gået i glemmebogen! Aksel Haaning har taget et par spadestik.

4.3.1 Det religiøse liv i middelalderen

Aksel Haaning understreger i følgende passage, hvor centralt det kontemplative liv var i middelalderen, og at det f.eks. ikke nødvendigvis var den overvældende mystiske oplevelse, som var i centrum, men mere den almindelige daglige praksis.

”Når vi taler om mystik, om den kristne mystik som fænomen, så skal vi gøre os klart, at det er en moderne udtryksmåde, og at mystikerne ikke brugte den selv. [...] Det er ikke fordi middelalderen ikke kendte ordet mystik, eller de fænomener, som det dækker. Det stammer fra det græske ord *mysterion* og blev oversat til latin som *mystica* eller *mistica*. [...] og middelalderen brugte det også som *unio mystica*, mystisk forening, eller bibeltekstens dybeste lag, som *sensus mysticus*, en mystisk mening eller tolkning. Men det vi kalder mystik eller mystikkens vej hed gennem hele middelalderen *vita contemplativa*, det kontemplative liv. Det var ordet *contemplatio*, som på klassisk latin betyder opmærksomhed, øvelse, betragtning, men ikke nødvendigvis af noget indre. I middelalderens kristne latin kommer det til at fungere som det at skue indad, og det vil sige opad, mod Gud. Det er dette ord eller begreb, jeg lidt frit har oversat med den indre erkendelsesvej. Det kontemplative liv var ikke noget enestående, men fremstod i klostre som en vej alle fulgte, principielt i det mindste, og som sammen med *vita activa* var de to grundlæggende sider af tilværelsen. [...] Endelig havde middelalderen også ordet *meditatio*, som vi også kender, som er mere eller mindre synonym med *contemplatio*.” (Haaning 1993 p.16f)

Aksel Haaning kunne være interessant at have med i et tværfagligt projekt om kontemplation, da hans undersøgelser omtaler de videnskabsteoretiske parametre, som der søges efter.

4.3.2 Post middelalder

McGrath skriver om teologien efter middelalderen:

“Initially, the study of Christianity in western Europe was focused on schools attached to cathedrals and monasteries. Theology was generally understood to be concerned with practical matters, such as issues of prayer and spirituality, rather than as a theoretical subject. However, with the founding of the universities, the academic study of the Christian faith gradually moved out of monasteries and cathedrals into the public arena. The word “theology” came to be used extensively at the University of Paris during the thirteenth century to refer to the systematic discussion of Christian beliefs in general, and not simply beliefs about God.” (McGrath 2000 144)

Om reformationen står der:

”The mainstream Reformation was concerned not with establishing a new Christian tradition, but with the renewal and correction of an existing tradition. Arguing that Christian theology was ultimately grounded in Scripture, reformers such as Luther and Calvin argued for the need to return to Scripture as the primary and critical source of Christian theology. The slogan “by scripture alone” (*sola scriptura*) became characteristic of the reformers, expressing their basic belief that Scripture was the sole necessary and sufficient source of Christian theology. (McGrath 2000 p.71)

Dette antyder, at protestantismens måde at genetablere forbindelsen til Gud uden om den katolske kirke først og fremmest var ved tekstmæssig hermeneutisk arbejde og ikke f.eks. nye kontemplative teknikker. Det ser ikke ud til, at man umiddelbart kan inddrage den version af protestantisk teologi, som McGrath repræsenterer i projektet, hvis man vil have 1. personserfaring som det centrale tema i projektet.

4.3.3 Nutidens kristne mystik

Gælder dette bredt for kristendommen som sådan? Det ser ud som om, at det ikke er tilfældet. Om nutidens kristne mystik og kontemplation findes der blandt andet Jesper Garsdals skrift 'Kristen Mystik', som hævder, at "Lidt groft kan vi sige at den ortodokse kirkes teologi fundamentalt set kan beskrives som mystisk teologi, den romersk-katolske kirke levner plads til mystikken for så vidt den indordner sig under en "ikke-mystisk teologi", og at protestantisk mystik så at sige mest har udviklet sig på trods af teologien." (Garsdal 2004 p.4). Det ser faktisk ud som om, at der er kontemplative traditioner i den ortodokse kirke, som kunne være enormt interessante at få i dialog⁴⁵. En dialog med dem ville sikkert rumme både ligheder og forskelle med Mind and Life dialogerne, men interessant ville det unægteligt være. Ikke mindst forskellen mht. den fælles virkningshistorie.

4.4 Videnskabsteoretisk grundlag for kontemplation

De første Mind and Life møder gik i høj grad med at finde et fælles grundlag, og som vi så, voldte netop valideringsprincipper, evidens og dermed sandhedsbegrebet store problemer. Forvirringen var stor, da Dalai Lama sprang fra at tale om elektroner til 'non-conceptual valid awareness', og videnskabsmændene kviede sig, hver gang Dalai Lama henviste til 'valid kognition', når han skulle redegøre for hvilken evidens, han havde for den buddhistiske påstand om 'alle tings tomhed' (Delkonklusion side 38). På den anden side var de enige om en *praktisk-pragmatisk* dagsorden, som fokuserede på, at empirisk evidens er den afgørende faktor for en påstand. Det så ud som om, at for de første Mind and Life dialoger var de *emnemæssige* barrierer større end de *kulturelle*. Da de havde fået kastet lidt lyst på de *emnemæssige* barrierer, blev dialogen mindre forvirret og mere frugtbar, og det indikerer, at *pragmatisk anvendelig emnemæssig afgrænsning effektiviserer dialog*. Hvis man i dialog ikke er skarp mht. hvad der er æbler og hvad der er pærer, bliver dialogparterne forvirrede. Hvis man i Århus ville lave et tværfagligt projekt mellem naturvidenskab, humaniora og kontemplative praksisser, så ville det tydeligvis være hensigtsmæssigt at lede efter en afgrænsningsteori, som kunne hjælpe med at holde æbler og pærer for sig, og et eksempel på en sådan afgrænsningsteori, der kunne være anvendelig, gennemgås i det følgende:

4.4.1 Ken Wilber: The Eye of Flesh; The Eye of Mind; The Eye of Contemplation

Ken Wilber er en moderne filosof, hvis baggrund af pladsmæssige grunde ikke gennemgås nøjere her⁴⁶, til gengæld udfoldes en tekst af ham så grundigt, at argumenterne i stort omfang taler for sig selv, og han bruges udelukkende som redskab i denne fremstilling, og hans model lægger sig direk-

⁴⁵ Se også Stubberup 2004, www.wie.org/christianity, www.inathos.gr/athos/en, www.chartreux.org/en/frame.html

⁴⁶ www.kenwilber.com

te i forlængelse af figur 1. Han vil lave et overordnet billede af, hvor de empiriske, mentale og kontemplative videnskaber hører til, således at de kan spille mindre tid på magtkampe, hvor hver position forsøger at subsummere andre traditioner under dem selv (sådan som Thomas Kuhn karakteriserede 'normalvidenskabelige perioder'). Et andet interessant aspekt ved hans tænkning er, at han også opfatter vores etablerede videnskulturers disciplinopdeling som en hindring for at komme videre med mange vigtige problemer og spørgsmål, og modtrækket den rigide disciplinopdeling kalder han 'The integral approach'⁴⁷. Han forsøger at formulere et grundlag, hvor de forskellige discipliner og traditioner kommer i spil på de områder, hvor de er bedst. I antologien fra 1983 'Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm' hedder den første artikel 'Eye to Eye'. Han formulerer det således:

"I will try to demonstrate that while an integral or truly comprehensive paradigm will draw freely on the eye of flesh and the eye of mind, it must also draw significantly on the eye of contemplation. This means that a new and integral paradigm – if such is ever to exist – would be in the extremely favourable position of being able to use and integrate all three eyes – gross, subtle, and causal [very subtle]. I will also argue that, by and large, empiric-analytic science belongs to the *eye of flesh*, phenomenological philosophy and psychology to the *eye of mind*, and religion/meditation to the *eye of contemplation*. Thus a new and integral paradigm would ideally and ultimately be a synthesis and integration of empiricism, rationalism, and transcendentalism [...]. But there is one major difficulty and one major hazard which is first to be overcome, and that is the tendency toward *category error*, which is the attempt of one eye to usurp the roles of the other two. (Wilber 2001b p.6)

Alle domæner kan gøre sig skyldige i kategorifejl: videnskab, filosofi og religion, og han forsøger at uddestillere de tre domæner og lave en model, som kan være fundamentet for det nye metaparadigme.

4.4.1.1 De tre øjne

Ken Wilber tager udgangspunkt i kristne mystikers erkendelsesteori. Han henviser blandt andet til Giovanni di Fidanza Bonaventuras⁴⁸ (ca. 1217-74), opdeling af epistemologi og ontologi i 3 domæner:

1. **Kødets øje**, der ser den eksterne verden af rum, tid og objekter. ('a'-'c' i figur 1)
2. **Sindets øje**, med hvilket vi får viden om filosofi, logik og sindet selv. ('c'-'d')
3. **Kontemplationens øje**, hvormed vi får adgang til transcendent virkelighed. ('e'-'f')

Det handler både om epistemologi og ontologi, fordi hvert domæne har sin erkendelsesevne ('øje'). Der er den sammenhæng, at al viden indenfor hvert område opnås gennem *illumination* af tre typer lys: Den ydre verden og den indre verden 'oplyses' af henholdsvis *lumen exterius* og *lumen inferius* og fører til viden om den umiddelbare ydre og indre verden. *Lumen superius* oplyser transcendent virkelighed, og er således hverken ydre eller indre, da dualistiske distinktioner hører til kødets og

⁴⁷ www.integralinstitute.org/approach.html

⁴⁸ Italiensk filosof og teolog. Efter studier ved universitetet i Paris indtrådte Bonaventura i 1243 i franciskanerordenen.

sindets erkendelsesmodus. Det kan derfor være lidt misvisende at henvise til det kontemplative øje og dertilhørende domæne, da denne dualisme per definition ikke giver mening for det transcendent. Ken Wilber nævner, at hans egen skelnen mellem de 3 domæner svarer til den buddhistiske skelnen mellem Gross (kødets domæne), Subtle (sindets domæne) og Very subtle/causal (kontemplationens domæne). Ifølge Bonaventura finder man i både kødets og sindets øje spor/levn/tegn på det transcendent, og heri ses hans Platoniske inspiration. Også den tyske teolog og mystiker Hugo fra Sankt Victor⁴⁹ (ca. 1096-1141) havde en lignende skelnen mellem *cogitatio*, *meditatio* og *contemplatio*. (Wilber 2001b p.2f)

4.4.1.1.1 Kødets øje

lumen exterius ser ikke nødvendigvis en på forhånd givet verden, men ser et delvist afdækket delvist konstrueret⁵⁰ domæne af *sanseerfaringer*, som opleves af alle væsener, der besidder kødets øje f.eks. også dyr. Det er den basale sensomotoriske intelligens hvor, et objekt er enten A eller ikke-A. Det er det empiriske (sådan som empiri forstås i den europæiske filosofi) øje, der ser *sanseerfaringer*. Dette øje med dertil hørende domæne kan kaldes: De empirisk-materialistiske videnskabers genstandsområde. (Wilber 2001b p.3f)

4.4.1.1.2 Sindets øje

lumen inferius ser i domænet af idéer, billeder, logik og begreber – den subtile verden. Fordi det har været så udbredt at basere erkendelsen på kødets øje, er det vigtigt at understrege, at sindets øje ikke kan reduceres eller tilfredsstillende forklares *i kraft af kødets øje*. Sindets øje *inkluderer og transcenderer* kødets øje. *Transcenderer* fordi begreber om kødets objekter også kan være aktive selv i objekternes sensoriske fravær, og det kan forsinke eller obstruere dyriske og instinktive aspekter af organismen; *inkluderer* fordi det ved hjælp af logikken kan operere med sensomotoriske repræsentationer. Selvom sindets øje i høj grad opererer med information, der stammer fra kødets øje, stammer al information ikke fra kødets øje, og ikke alle objekter i sindets øje stammer fra kødets. F.eks. stammer matematikkens materiale ikke fra kødets domæne, men fra sindets domæne, som illumines af sindets øje, og selvom der er en interessant korrelation mellem matematikken (sindets domæne) og sensomotorisk orienterede sanser (kødets domæne), som f.eks. Newtons love, så kan man ikke reducere sindets domæne til kødets.

“Logic is transempirical. Thus many philosophers, such as Whitehead, have held that the abstract (or mental) sphere is necessary and *a priori* for the manifestation of the natural/sensory realm, and this is approximately

⁴⁹ Tysk teolog, født i Sachsen, men senere drog han til Paris og blev optaget i Skt. Victor-klosteret. Han tilhørte den augustinske tradition, men var også påvirket af Dionysios Areopagitten.

⁵⁰ Wilber er opmærksom på moderne sociologiske og strukturalistiske samt buddhismens kritik af erkendelse af uafhængige og selveksisterende genstande. Subjekt og objekt konstituerer gensidigt hinanden i erkendelsen.

what the Eastern traditions mean when they say that the gross arises from the subtle (which arises from the causal [very subtle])” (Wilber 2001b p.5)

4.4.1.1.3 Kontemplationens øje

Kontemplationens øje er for sindets øje, hvad sindets øje er for kødets øje. Ligesom sindet inkluderende (!) transcenderer kødets øje, således transcenderer kontemplationens øje inkluderende (!) sindets. Og ligesom sindets øje ikke kan reduceres til kødets (som den traditionelle empirisme og visse kognitionsvidenskabelige traditioner forsøger at gøre det), kan det kontemplative øje ikke reduceres til sindets øje (som hele vores akademiske system fra protestantisk teologi over eksperimentel psykologi og meget filosofi gør det). Hvor sindets øje er trans-empirisk, er kontemplationens øje trans-rationelt, trans-logisk og trans-mentalt. (Wilber 2001b p.6)

4.4.1.1.4 Videnskab og kategorifejl

Wilber undersøger videnskabens fremkomst og vil i den forbindelse skærpe nogle forhold omkring den tidlige naturvidenskab i forhold til hans overordnede skelnen mellem de tre 'øjne'. Han vil understrege, at Kepler, Galilei og Newtons tilgange til verden var *empirisk* snarere end *rationalistisk*. Han hævder, at disse tidlige videnskabsmænd egentlig var *antirationalistiske* på den måde, at de gjorde op med skolastikkens rationalitet, som søgte *kohærens*sandhed snarere end *korrespondens*sandhed, når de omtalte den fysiske verden. De nye videnskabsfolks hovedærinde var, at deres teorier skulle *korrespondere med kødets øje* – på rationel vis, javist, men den empiriske sandhed skulle arbejde strengt indenfor sensomotorisk korrespondens snarere end med begrebernes indbyrdes kohærens. ”Science was, as Bertrand Russell remarked, nothing more than consistent *common sense*, which actually means: based on the most commonsense organ we all possess: the eye of flesh.” (Wilber 2001b p.7). Det, den nye naturvidenskab gør op med, er ikke rationalitet som sådan, da rationalitet er et uundværligt redskab for den nye videnskab. Det, den gør op med, er at sindets øje afskærer sig så meget fra den fysiske verden, at det synes aldeles urelateret til den. Den nye naturvidenskab vil etablere den forpligtende forbindelse mellem sindets og kødets øje. (Wilber 2001b p.7)

I sindets domæne er der tankerækker, og sindets øje har primært blik for disse strømms *kohærens*. Udspringet for disse strømme kan imidlertid, ud over at udspringe fra sindets domæne, være fra henholdsvis kødets domæne og kontemplationens domæne. Hvis udspringet er kødets domæne, fås Russells 'utvivlsomme fakta' (fordi de er *funderet* i fysisk-håndgribelige fænomener), Galileis 'ureducerbare stædige fakta' eller simpelthen empirisk-analytiske fakta. Udspringer tankerækkerne i sindets domæne, fås Russells 'utvivlsomme referenceprincipper', Descartes' 'intuitivt selvindlysende sandheder' eller Husserls 'direkte fænomnologiske opfattelse'/fænomnologisk 'intuition', som kan være både filosofiske og psykologiske (Wilber 2001b p.8). Hvis udspringet er kontemplationens øje, tales der bredt om 'åbenbaring' eller et begreb, som Wilber etablerer senere i artiklen, som han

kalder 'mandalic reasoning'. Der sker en kategorifejl, hvis et øje forsøger at gøre sig til autoritet på de andre øjnes domæner. Når ting (kød) forveksles med tanker (sind) forveksles med transcendent indsigter (kontemplation). Det var videnskabens rolle at etablere den sandhed, at sindets spekulation ikke kunne afsløre empiriske fakta. Sandheden i kødets domæne kan kun tjekkes (verificeres/falsificeres) med det dertilhørende øje: kødets øje. Hvad Galilei og Kepler havde gjort var at bringe sindets rationalitet ned i kødets domæne og benytte sig af sindets kohærens til at afdække sandheder i kødets domæne. Sindet blev tøjret, således at sandhederne startede og sluttede i kødets domæne, og så var der kohærens og korrespondens indenfor disse grænser (kødets domæne). Den nye videnskabs (Galilei, Kepler, Newton) metode var altså eksperimentelt-empirisk-induktiv og ikke rationel-deduktiv.

Da skolastikerne hævdede, at store ting falder hurtigere end små ting begik de kategorifejl i deres ræsonnement, da de startede og sluttede i sindets domæne i stedet for i kødets domæne, som jo var den kategori, de egentlig udtalte sig om, og det var den nye videnskabs fortjeneste at opdage og korrigere dette. (Wilber 2001b p.9)

4.4.1.1.5 Religion og kategorifejl

Ifølge Ken Wilber har vismænd indenfor de store religioner som hinduisme, buddhisme, kristendom, islam osv. i et eller andet omfang åbnet for indsigter gennem kontemplationens øje (det tredje øje), men det viser sig, at man på ingen måde af den grund bliver ekspert på de to andre øjnes domæner. Således er der ikke en eneste religiøs tekst, der beskriver, at vandmolekylet består af to hydrogenatomer kovalent bundet til et iltatom. I dogmatisk religion tages kontemplative sandheder som målestok for alle andre sandheder, dvs. også indenfor sindets og kødets domæner. Ifølge Wilber er Bibelens skabelsesberetning en *oversættelse* af supramental indsigt om den manifesterede verdens opståen af den umanifesterede til sindsdomænets poetiske billedsprog, men det bliver af dem uden tilgang til kontemplationens øje, forstået som et *empirisk faktum* og en *rationel sandhed*, hvilket det *ikke* er. En kategorifejl, som laves indenfor religiøse institutioners rammer, hvilket den tidlige videnskab opdagede, og med rette kritiserede. Da den europæiske teologi var så afhængig af rationalisme (skolastikken) og empiriske fakta (at solen kredsede om jorden, som i øvrigt var flad) var konsekvensen, at filosofien tog patent på sindet øje og videnskaben tog patent på kødet øje, hvorpå teologien blev blind, og i stedet for at hvile i sit sande domæne – det kontemplative øje – så udmattede teologien sig i kontroverser med videnskab og filosofi. (Wilber 2001b p.10f)

Hvad Galilei og Kepler gjorde for filosofien, nemlig at vise, hvorledes man skal holde sig indenfor kødets domæne, hvis man vil sige noget meningsfuldt om dette, gjorde Kant for religionen, ved at vise, at man skal holde sig indenfor sindets domæne, hvis man vil sige noget meningsfuldt om dette (Wilber 2001b p.16). Inden Kant, havde forskellige tænkere forsøgt både at *deducere* naturvidenskabelige sandheder (hvilket man ikke kan, man kan kun inducere dem), og nogen havde forsøgt rationelt

at bevise kontemplative og spirituelle sandheder, sådan som f.eks. Aristoteles, Descartes, Anselm havde forsøgt at bevise Guds eksistens. De havde altså forsøgt at bevise med sindets øje, hvad kun *kan ses* med kontemplationens øje. Kant viste, at hver gang vi forsøger at bevise det trans-empiriske opdager man, at man kan argumentere for to fuldstændigt kontradiktoriske synspunkter med lige stor plausibilitet, og han viste, at dette var ørkesløst. Denne opdagelse er ifølge Ken Wilber slående lig med spirituelle systemers påstande om, at den rene fornuft er ude af stand til at begribe transcendent sandheder, og når den forsøger, ender den i uløselige paradokser. Kant mente ikke, at metafysiske problemer er falske, de er non-sense. Hinduismen og buddhismen har begreber om domæner, der er karakteriseret ved nondualitet (*advaita* og *advaya*), og Nagarjunas tomhedsanalyse peger også på en sandhed, der ligger bag/udover/hinsides begreb og sprog (Wilber 2001b p.17). Den transcendent virkelighed kan godt eksistere, selvom den ikke kan oplyses med vores Kantianske *anskuelse*. Kant vil vise, at sindet kan erkende sine egne grænser (transcendental filosofi) og argumenterer for, at erkendelsen skal holde sig indenfor disse – han opfordrer ikke til, at man skal tilegne sig paradokset for at bevæge sig udenfor grænserne af *anskuelsens* rammer. Han holder sig indenfor rammerne af 'sindets øje'. Nagarjuna peger på grænsen for at få folk til at *overskride* grænsen, som resulterer i åbning af det tredje øje (*prajna*).

”Kant’s contributions was the clear demonstration that anytime you try to reason about the Absolute, you can always reason in two contradictory but equally plausible directions. This is not, as later positivists thought, a sufficient proof that Godhead doesn’t exist, but a demonstration that It transcends reason.” (Wilber 2001b p.22)

4.4.1.1.6 Scientism

“There are many ways to state the fallacy of scientism. It went from saying, ‘That which cannot be seen by the eye of flesh cannot be empirically verified’ to ‘That which cannot be seen by the eye of flesh does not exist.’ It went from saying, ‘There is an excellent method for gaining knowledge in the realm of the five senses’ to ‘ Thus the knowledge gained by mind and contemplation is invalid.’ As Smith put it: ‘With science there can be no quarrel. Scientism is another matter. Whereas science is positive, contenting itself with reporting what it discovers, scientism is negative. It goes beyond the actual findings of science to deny that other approaches to knowledge are valid and other truths true’” (Wilber 2001b p.19)

Dalai Lama udtaler er åbenbart stødt på dette problem et par gange, for i *Destructive Emotions* (Goleman 2003a) siger han:

”[I]f science proves facts that conflict with Buddhist understanding, Buddhism must change accordingly. We should always adopt a view that accords with the facts. If upon investigation we find that there is reason and proof for a point, then we should accept it. However, a clear distinction should be made between what is *not found* by science and what is found to be *nonexistent* by science. What science finds to be nonexistent we should all accept as nonexistent, but what science merely does not find is a completely different matter. An example is consciousness itself” (Goleman 2003a p.xiv)

4.4.1.1.7 The problem of proof

Wilber vil nu argumentere for, at de abstrakte principper bag data-akkumulation og verifikation/falsifikation er essentielt identiske i de 3 domæner, og det første problem for en sådan model er, hvad 'data' eller 'fænomener' er for en sådan model, da det jo er dette, viden drejer sig om:

"I am saying (and will try to demonstrate) that there are legitimate data – *direct apprehensions* – to be found in the realms of flesh, mind, and spirit; that is, real data in these *real* object domains, object domains that we can call *sensibilia*, *intelligibilia*, and *transcendentalia*. It is the existence of these real object domain (sensory, mental, and spiritual) and their real data that *grounds* the knowledge quest and assures its consummation. Notice that what especially defines a datum, in any realm, is not its simplicity or atomism, but its immediate givenness, its direct apprehension. A datum is not necessarily the smallest bit of experience in any realm, but the immediate display of experience disclosed when one is introduced to that realm. [...] The point is not so much size or complexity; the point is immediateness or givenness in direct experience. [...] When I use 'intuition' in this broad sense, it simply means direct and immediate apprehension in *any* realm, and that direct apprehension, experience, or intuition is what most defines a datum" (Wilber 2001b p.35f)

Wilbers omtale af 'øjne' viser det radikale i modellen, for hvor det plejer at være empirismen der har patent på at fundere sine sandheder i korrespondens og ikke bare kohærens, så hævder Wilber, at det giver mening at benytte sig af empirismens påstand om, at al viden skal funderes i erfaring på de tre domæner. I sindets domæne er *a priori* sandheder og rationelle sandheder noget, man ser og checker med sindets øje, og dette udgør en intuitiv erfaring, som ens rationelle viden er *funderet* i. På samme måde er transcendent sandheder noget, man funderer sin viden om *transcendentalia* i kraft af. På denne måde er der mange former for viden, der ligger uden for sanseerfaring, som empirismen var fokuseret på, der er ingen viden, der ikke er funderet i *erfaring* generelt set, hvis man accepterer, at viden er funderet i erfaring indenfor det respektive domæne. Det er sådanne modeller for viden, der kan resultere i, at både filosoffer og kontemplativt praktiserende kan snakke om f.eks. *sprogvidenskab* og *kontemplativvidenskab*.

Når nu al viden er et spørgsmål om erfaring inden for de respektive områder, må det være vigtigt at gøre sig klart, hvordan erfaringsdannelse ser ud i de tre domæner. Ken Wilber foreslår, at (1) de *konkrete metodologier* for dataakkumulation og verifikation ser meget forskellige ud i de 3 domæner, men at der (2) er nogle *abstrakte principper* for dataakkumulation og verifikation i de 3 domæner, der essentielt er identisk, og disse principper, foreslår Wilber ser sådan ud:

"1. *Instrumental injunction*. This is always of the form, 'If you want to *know* this, *do* this.'

2. *Intuitive apprehension*. This is a cognitive grasp, prehension, or immediate *experience* of the object domain (or aspect of the object domain) addressed by the injunction; that is, the immediate *data*-apprehension. [illumination]

3. *Communal confirmation*. This is a checking of results (apprehensions or data) with others who have adequately completed the injunctive and apprehensive strands." (Wilber 2001b p.40)

Det er en model for *kvalificeret viden*, som Wilber mener, indeholder pointerne fra empirisme, Kuhns paradigmatheori og Poppers falsifikationisme. Punkt 2 svarer til empirisme, men ikke den klassiske, der er begrænset til kødets øje, men et princip der gælder både kødets, sindets og kon-

templationens øje. Punkt 1 lægger sig op ad Kuhns paradigmeteori på den måde, at man i dataindsamling udfører en *procedure*, der bibringer *illumination* eller *afsløring*⁵¹ af data, som ikke bare ligger og venter på en, men som gives i et grundlæggende samspil mellem erkendelsen og virkeligheden (som ikke er selveksisterende men heller ikke kun en mental projektion og dermed konstruktion – husk Nagarjuna). Punkt 3 henviser til det kollektive aspekt ved viden, og også det sted, hvor data i højeste grad bliver kritiseret af andre, der også har arbejdet med de samme procedurer for dataindsamling. Det er dette punkt, der kan opdage og kritisere blind tro og dogmatik, da disse ikke kan henvise til de data, der afslører (læs: fjerner sløret for) de påstande, som deres dogmatik hævder, og da viden skal være *funderet*, bliver dogmatikken skilt fra. Wilber gør meget ud af, at en naturvidenskabsmand ikke tager kritik seriøst, hvis den ikke er *kvalificeret i kraft af kritikerens egen kendskab til de data, der er afsløret i proceduren*. Hvis man ikke selv har indsigt i matematik og fysik (trænet den del af sindet, der arbejder med kødets regelmæssigheder) bliver man med rette ikke taget seriøst, hvis man udtaler sig kritisk om f.eks. kvantefysikken. Hvis man ikke har lært at læse (trænet sindets øje med dertil hørende *procedurer*), vil man næppe kunne komme med en interessant kritik af grammatiske teorier. Ligeledes tages man ikke seriøst, hvis man kritiserer kontemplative indsigter, hvis man ikke har udført procedurerne, der afslører *transcendentalia* (meditative teknikker).

4.4.1.1.8 Kødets og sindets mellemværende

I empirisk-analytisk erkendelse bruger man den symbolske/mental-fænomenologiske erkendelse (sindets øje) til at afbilde/spejle pre-symbolsk sensibilia (kødets domæne) men i mental-fænomenologisk erkendelse (sindets øje) bruger man det symbolske sind til at afbilde/afspejle sindsindholdet selv, dvs. andre symboler, som igen afspejler sindsindholdet osv. i en hermeneutisk cirkel, som både kan ske i tænkningen hos ét individ eller kollektivt. I denne dynamik er der plads til både *procedurer*, *illumination* og *kollektiv verifikation/falsifikation*. Påstanden: 'Hamlet er fætter til Anders And' kan afvises ved at indgå i en læsende og fortolkende procedure som den foreskrives af det etablerede litterære miljø, og udsætte sig for sin egen og kollektivets kritik, som ledes af sindets indsigt i domænet. (Wilber 2001b p.48)

Empirisk-analytisk erkendelse er intentionel i den forstand, at der er et subjekt, der forholder sig til et fysisk objekt. Mental-fænomenologisk erkendelse er intentionel i den forstand, at et subjekt (et symbol) forholder sig til andre subjekter (symboler). I empirisk-analytisk erkendelse er *referenten*

⁵¹ Da Wilber er tilhænger af Nagarjunas tomhedsanalyse, skal man ved 'afsløring af data' ikke forstå det som et selveksisterende subjekt, der 'opdager' selveksisterende objekter, der bare ligger og venter på at blive opdaget/afsløret. Den afslørende procedure bibringer data, der på den ene side ikke er selveksisterende, men på den anden side heller ikke er ren bevidsthedsprojektion. De er betinget samopståede. Dette skal man have in mente hver gang 'afsløring' bliver brugt i denne tekst.

til den konceptuelle viden ikke selv konceptuel viden (*intelligibilia*) men fysisk objekt givet gennem sanserne (*sensibilia*), hvorimod *referenten* for mental-fænomenologisk/konceptuel erkendelse er mental-fænomenologisk/konceptuel erkendelse selv. Fakta for empirisk-analytisk erkendelse er 'ting', hvorimod fakta for mental-fænomenologisk erkendelse er 'tanker'. Sproget i empirisk-analytisk erkendelse er intentionelt, men genstandene selv er ikke-intentionelle, hvor både sproget og genstandene i mental-fænomenologisk erkendelse er *intentionelle*. Dette er anledning til, at Wilber kalder den empirisk-analytiske metode for *monologisk* og den mentalfænomenologiske metode for *dialogisk*, da den første metode ikke indebærer en dialog med objektet, hvorimod den anden metode er en kommunikativ interaktion inter-subjektivt eller inter-symbolisk, hermeneutisk. Den empirisk-analytiske metode arbejder mest med 'ting i naturen', hvor den mental-fænomenologiske arbejder med 'historicitet'. (Wilber 2001b p.49)

4.4.1.1.9 Transcendenserkendelse

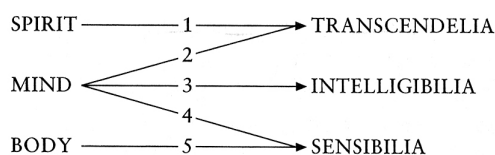
Wilber bruger Zenbuddhisme som eksempel på en vej til transcendenserkendelse, og han påpeger, at hjertet i Zen ikke er et dogme men *en procedure* – et eksempel hvis efterfølgelse bibringer en *illumination* og ikke et tillært verdensbillede – en afsløring af data. *Proceduren* (punkt 1 for 'kvalificeret viden') er 'zazen' – meditation – og Wilber understreger, at hvis man ikke udfører proceduren og udvikler sig adækvat, kommer man aldrig til at få kontemplative illuminationer, ligesom man ikke får litterære illuminationer, hvis man ikke lærer at læse.

"If you want to know whether there is Buddha Nature, you must first do this [meditation]. That is *experimental* and *experiential* injunction [procedure]. [...] Of course, the *referent* of transcendental perception, its very data, cannot be perceived with the mental or sensory eyes. Satori [contemplative illumination] takes as its referent, not sensory objects out there and not mental subjects in here, but nondual spirit as such, a direct apprehension of spirit, *by* spirit, *as* spirit, an apprehension that unites subject and object by disclosing that which is prior to both, and an apprehension that therefore is quite beyond the capacities of objective-empirical or subjective-phenomenal cognition. As Hegel put it, this is 'Spirit's return to itself on a higher plane, a level at which subjectivity and objectivity are united in one infinite act.'" (Wilber 2001b p.55f)

Illumination (punkt 2 for 'kvalificeret viden') består i Zen af *satori*, og verifikation/falsifikation (punkt 3 for 'kvalificeret viden') varetages i de sociale sammenhænge (lærer-elev), som disse illuminationer oftest foregår i og overhovedet foregår i kraft af.

"If such endeavours as Zen, Yoga, Gnostic Christianity, Vajrayana Buddhism, Vedanta, and others do in fact follow the three strands of valid data accumulation and verification (or rejection), can they legitimately be called 'sciences'? The answer, of course, depends upon what one means by 'science.' If by 'science' one means the three strands of knowledge accumulation [de 3 principper for *kvalificeret viden*] in any realm, then indeed the purer schools of Zen, Yoga, and so on can be called scientific. They are injunctive [proceduelle], instrumental, experimental, experiential, and consensual. That being so, then we could legitimately speak of 'spiritual sciences' just as we now speak of social sciences, hermeneutical sciences, psychological sciences, and physical sciences [...]. Many of the meditation masters themselves like to refer to the science of Yoga, the science of Being, or the science of meditation." (Wilber 2001b p.58)

4.4.1.1.10 Afbildning og virkelighed



Figur 2

Selvom hvert øje har adgang til direkte intuitiv erkendelse i sit eget domæne, er der det specielle ved sindets øje, at det i kraft af sit domænes symbolske, intentionelle, refleksive og henvisende karakter kan bruges til at *pege på* og *repræsentere* andre data fra alle domæner: *sensibilia*, *intelligibilia* selv og *transcendentalia*. På ovenstående figur, som er Wilbers egen (Wilber 2001b p.62), er vist epistemologiske relationer mellem de 3 øjne og de 3 domæner. #5 er sensomotorisk kognition – kødets øje, der pre-symbolsk erkender den pre-symbolske verden (*sensibilia*). #4 er empirisk-analytisk tænkning, der holder sig strengt indenfor det, der giver mening i forbindelse med *sensibilia*. #3 er mental-fænomenologisk tænkning, der reflekterer og funderer refleksion i *intelligibilia* selv – en hermeneutisk dynamik. #2 kan kaldes mandala-tænkning eller paradoks-tænkning – sindet der forsøger at ræsonnere *om* *transcendentalia*. #1 er *gnosis* – kontemplationens øje, der trans-symbolsk erkender den trans-symbolske virkelighed. Illumination af *transcendentalia*.

”Whereas the *data* in *any* realm are themselves immediate and direct (by definition), the *pointing* by *mental* data to *other* data (sensory, mental, transcendental) is a mediate or intermediate process – it is a *mapping*, *modelling*, or *matching* procedure. And this mapping procedure – the use of mental data (symbols and concepts) to explain or map *other* data (sensory, mental, transcendental) - simply results in what is known as *theoretical knowledge*. We come then to a crucial point. Neither the sensorimotor realms per se, nor the spiritual realm per se, form theories. They can be the *object* of theories, but do not themselves produce theories. The one is presymbolic, the other transsymbolic, and theories are, above all else, symbolic or mental productions. There is valid experience, valid knowledge, valid apprehension in the spiritual and sensible realms but not symbolic or theoretical experience. [...] A theory or hypothesis is basically a set of *directly apprehended mental* data used to intermediately map, explain, or organize *other directly apprehended data* [from any realm].” (Wilber 2001b p.62, **fed** tilføjet)

Intelligibilia kan tilfredsstillende kigge på og kortlægge/afbilde *sensibilia*, fordi det transcenderer og inkluderer dette, og det kan også kigge på og afbilde sig selv, men som der blev vist med Kant, kan sindets øje ikke få direkte indsigt i og dermed hverken verificere el falsificere *transcendentalia*, fordi disse datas ’virkelighedsmodus’ transcenderer og inkluderer sindets virkelighed. Den eneste måde hvorpå *intelligibilia* kan forholde sig til *transcendentalia* er ved paradoksal, poetisk og mandalisk strategi, som kan pege i retningen af *transcendentalia*, men da det transcenderer *intelligibilia*, vil det være med en ’progressiv-dekonstruktiv’ strategi, som tager *intelligibilia* til dens grænse, hvor erkendelsen kan skifte modus til at erkende *transcendentalia*. Det er vigtigt, at der er to veje fra sindets niveau: en progressiv og en regressiv, hvor *sensibilia* er en **regression** i forhold til *intelligibilia* og *transcendentalia* er en **progression**.

4.4.1.2 Delkonklusion – fænomenologisk empiri, velafgrænset dialog

De videnskabsteoretiske strategier for både Wilbers og Varelas neurofænomenologi ligner hinanden på det punkt, at de er tilhængere af den videnskabelige metode, der bygger på empiri og systematisk verifikation/falsifikation. Også den pragmatiske tilgang har de tilfælles, hvor teoriens sandhedsværdi knytter sig til empiri uanset om det empiriske materiale stammer fra kødets, sindets eller kontemplationens øje. De kobler kontemplativ praksis på ved at udvide empiriens 'tingslige' orientering med en mere hermeneutisk-fænomenologisk orientering. De empiriske data er ikke kun fysiske 'ting', men en hermeneutisk-fænomenologisk intuitivt givet indsigt, som kan være kompleks eller simpel. Dette ses i Wilbers fundamentale begreb om 'data' (afsnit 4.4.1.1.7, side 73) og i neurofænomenologien ved, at det fænomenologiske domæne får selvstændig opmærksomhed, men også ved, at det er en selvfølge, at forskeren selv er fortrolig med, hvad det vil sige at være 1.person! Både Wilber og neurofænomenologien har det tilfælles, at selv den transcendent virkelighed opfattes som et 'data-domæne', selvom de er bevidste om dets grundlæggende transcendent og non-duale karakter. Begge retninger påpeger det frugtesløse ved en a priori afvisning af transcendent virkeligheds realitet, og begge hævder, at den eneste forskningsmæssigt seriøse måde at gå til det transcendent på, er ved at samle data på 1. hånd! (Varela: afsnit 3.6 side 49; Wilber afsnit 4.4.1.1.9 side 76).

Mind and Life dialogernes indledende problemer beroede i høj grad på kategorifejl (Citatet af Dalai Lama side 37), og hvis de havde haft nogle kvalificerende videnskabsteoretiske rammer (og ikke kun en redegørelse for logisk empirisme), kunne deres indledende dialog have været mindre forvirrende, uden dog nødvendigvis at have været 100 % enige med hverken Wilber eller hinanden af den grund. Wilbers analyse kan måske være nyttig at have i baghovedet, når man skal styre en dialog mellem parter fra henholdsvis naturvidenskab, humaniora og religion. Pointen er, at effektiv emnemæssig afgrænsning fremmer dialog ved at gøre den klarere og ved at kunne dæmme op for retoriske hårknuder, som tydeligvis opstår, når dialogen er tilstrækkelig tværfaglig. Den eneste garanti for, at modeller som Wilbers ikke bliver en fordom, som får dialogen til at stivne, er dialogparternes evne til dynamisk at betræde midelvejen mellem proksimalitet og distalitet i dialog.

4.5 Kulturelt bevidst neurofænomenologi i Århus?

Der er to i denne sammenhæng interessante projekter på Århus Universitet, som dog stadig er på tegnebrættet. Klaus B. Bærentsen⁵² fra psykologisk institut, planlægger at udføre forsøg på mediterende, hvor han vil fokusere på fMRI og PET scanning, som giver en god spatial opløsning, men en dårlig temporal i forhold til EEG (Gade 2003 p.90). Klaus B Bærentsen har samme profil som Mind and Life forskerne på det punkt, at han selv er kontemplativt praktiserende.

⁵² www.psy.au.dk/ompi/ukklusb.html, Hans projekter er beskrevet her: <http://mit.psy.au.dk/rococo/>

Andreas Roepstorff fra 'Center for Functionally Integrative Neuroscience' (www.cfin.au.dk) på Århus Universitetshospital skal lave et projekt med mediterende, som heller ikke er startet endnu. Han er redaktør på to udgaver af antologien *Journal of Consciousness Studies* med titlen "Trusting the Subject - The Use of Introspective Evidence in Cognitive Science"⁵³, hvor alle de fremmeste bevidsthedsforskere publicerer – også dem som Varela var uenige med (f.eks. Daniel Dennet), og hvor også Ken Wilber har bidraget. Det var det samme tidsskrift, hvori Varela og Jonathan Shear i 1999 lavede en antologi om Varelas neurofænomologi (Varela et al 2002). Roepstorff har kontakt til den del af kognitionsvidenskaben, som inddrager kontemplativ praksis i deres undersøgelser uden selv at være praktiserende, så en kollegial atmosfære med god balance mellem det proksimale og det distale kan forventes i dialogen. Til forskel fra *Mind and Life* møderne og kognitionsvidenskab i almindelighed kunne man i Århus inddrage den humanistiske åre i dialogen. Man kunne sige, at hvor neurofænomologien fokuserer på inddragelse af 1.personserfaring på baggrund af, at man ikke ved, hvordan man skal tolke de neurologiske målinger uden 1.personsudsagn (Side 50), så kunne man også hævde, at man ikke kan tolke sammenhængen mellem de neurologiske målinger og 1.personsudsagn uden at kende den kulturelle kontekst, det foregår i! Og for *Mind and Life* forskningsresultaternes vedkommende er den kulturelle kontekst diatopisk, hvad angår de deltagende parterers virkningshistorie, og det gør en kulturkontekstredegørelse endnu mere relevant. Dette element var tydeligvis underprioriteret i *Mind and Life* dialogerne⁵⁴, så på dette punkt kunne et projekt i Århus udmærke sig, og man kan næppe tænke sig en mere oplagt aktør end idéhistorikere til at bidrage med denne ekstra komponent.

5 Konklusion

Kognitionsvidenskaben og buddhismen kunne trods deres kontradiktoriske ontologiske modeller (afsnit 3.4.7, side 38) inspirere hinanden i dialog, men også generere egentlig forskning (afsnit 3.6.5, side 57), da der trods de ontologiske modellers forskellighed kunne formuleres et forskningsparadigme, nemlig neurofænomologien, som var tilfredsstillende for begge parter. Det viste sig, at dialogen eksponerede interessante fordomme om 'emotions', som kvalificerede forskning på området; på dette område bragte dialogen proksimalt materiale ud i distalitetens klare skær uden dog at etablere en definitiv sandhed.

⁵³ www.imprint.co.uk/books/trust_1.html

⁵⁴ *Mind and Life* tolken Alan Wallace har skrevet to bøger: 'The Taboo of Subjectivity' (Wallace 2000) og 'Balancing the Mind' (Wallace 2005). Kristen kontemplativ praksis nævnes på to sider i Wallace 2000 (p. 101-102) og 3 steder i Wallace 2005 (p.58-61, 84, 300-301) For begge bøger gælder det groft sagt, at emnet hovedsageligt er videnskabsteoretisk og forfølger den vestlige psykologis behandling af bevidsthedsspørgsmålet, og som eksempel på kristen kontemplativ praksis nævnes flere steder Augustin (Wallace 2000 p.102 og Wallace 2005 p.58f), som ganske rigtigt kan siges at have nogle mystiske oplevelser, men at identificere kristen kontemplativ tradition med Augustin er for tyndt. (Garsdal 2004, Haaning 1993).

Om man kan kalde kontemplative traditioner for videnskab afhænger naturligvis af, hvad man forstår ved videnskab. Ken Wilbers artikel 'Eye to Eye' havde et forslag til en model, hvor det gav mening at tale om 'kontemplative videnskaber', og neurofænomenologien forsøger at introducere kontemplation i videnskaben ved at etablere 1.personserfaring som en videnskabsteoretisk afgrænset kategori, som man baserer på fænomenologisk filosofi.

Det blev i femstillingen hævdet, at det, der ofte mangler i dialog mellem kontemplative traditioner og videnskab, er den kulturelle side, og at idéhistorikere er de ideelle aktører til at redegøre for dialogparternes *hermeneutiske* topoi, som således kan udvide fortolkningsmulighederne og fortolkningspræcisionen i neurofænomenologisk forskning. Måske kan vi i Århus udvide neurofænomenologien med det historisk-hermeneutiske komponent og etablere 'topologisk reflekteret neurofænomenologi'. De små sideblik til hermeneutik, fænomenologi, kristen filosofi og kristen kontemplativ praksis påpegede, at det er oplagt, at den europæiske humanistiske og kontemplative tradition skal med på banen i disse dialoger, men at der er meget materiale, som skal genetableres, som f.eks. Aksel Haaning gør det, og mange kontakter, som skal etableres f.eks. til den katolske og ortodokse kirke, hvor grænserne mellem mystik, filosofi og religion ikke er så klart definerede (Garsdal 2004 p.4). Et oplagt arbejde for en idéhistoriker.

Hvis Lovejoys pointer vedrørende den parcellerede universitetskultur og Kuhns analyse af 'normalvidenskabelige perioder's tendens til at fokusere på egen integritet har noget på sig, så er dette vigtigt at forholde sig til, hvis man vil etablere et tværfagligt projekt. Specielt når der introduceres et emne, der på den ene side har været underbelyst (kontemplativ praksis) og dermed ikke forsvares af en selvstændig disciplin, og på den anden side er belastet med besværlighederne ved tværfagligt arbejde. Disciplinopdeling er ikke noget problem i sig selv, hvis bare dialogen mellem disciplinerne er levende og progressiv! Hvis dette projekt skulle lykkes, er den eneste vej at gå den praktisk-hermeneutiske dialogs vej. Hvis man vil lindre på disciplinproblemerne i det hele taget, som ofte eksponeres tydeligere ved sådanne tværfaglige og tværkulturelle projekter, så kræver det, at de videnskabsteoretiske og filosofiske problemstillinger bliver en mere integreret del af 'normalvidenskabelige perioder' (i Kuhns forstand), i stedet for kun at blive taget op, når paradigmerne skal skifte kurs, eller når man skal retfærdiggøre sin videnskabelige position. Den manglende dialog og manglende tværfaglige aktivitet kunne med andre ord være et udtryk for, at videnskabsteoretiske og filosofiske spørgsmål bliver underprioriteret både på grunduddannelserne og af forskerne. Hvis man ville løse problemet, kunne man måske inddrage filosoffer og videnskabsteoretikere, der ser det som et problem, som både kan og skal behandles. Hermeneutisk dialogteori og praksis kunne blive opprioriteret i den akademiske verden, som nok kun lykkes, hvis der sker et skift *fra* den megen bekymring om ens eget topos integritet *til* en bekymring om videnskulturen som sådan og de fænomener, der kræver opmærksomhed uanset evt. disciplintilhørsforhold. Fordomme afsløres og erkendelse høstes a posteriori gennem dialog.

6 Litteratur

- Axelsen, Jens (1995). *Engelsk-Dansk Ordbog*. 3. elektroniske udgave (svarende til 11. trykte), København: Gyldendal.
- Bechtel, William et al. (1999). *A Companion to Cognitive Science*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Bertelsen, Jes (1999). *Bevidsthedens Inderste*. København: Rosinante Forlag.
- Bertelsen, Jes (2001). *Bevidsthedens befrielse*. 1. udgave. København: Borgens Forlag.
- Bilde, Per et al (1990). *Mystik – den indre vej?*. Århus: Aarhus universitetsforlag
- Blackmore, Susan (2005). *Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Brüel, Sven et al (2001). *Fremmedordbog*. København: Gyldendalske boghandel.
- Buchardt, Mette et al (2003). *Den gamle nyreligiøsitet*. København: Forlaget Anis
- Butler, Gillian et al. (2000). *Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Caygill, Howard (2004). *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Chandrakirti (2002). *Introduction to the Middle Way*. Boston: Shambhala.
- Collin, Finn et al. (2001). *Humanistisk videnskabsteori*. Viborg: DR Multimedia.
- Davidson, Richard J. et al. (2002). *Visions of Compassion*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, René (2002). *Meditationer over den første filosofi*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Dilworth, David (1989). *Philosophy in World Perspective*. London: Yale University Press
- Eysenck, Michael et al (2004) *Cognitive Psychology*. London: Psychology Press
- Fink, Hans et al. (2003). *Universitet og videnskab*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Folke, Hans et al. (2004). *Den Store Danske Encyklopædi*. Elektronisk udgave, © 2004 Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A/S.
- Freud, Sigmund (1999). *Kulturens byrde*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Føllesdal, Dagfinn et al. (1992). *Politikens Introduktion til Moderne Filosofi og Videnskabsteori*. København: Politikens Forlag.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Sandhed og metode*. Århus: Systime A/S.
- Gade, Anders (2003). *Hjerneprocesser*. Randers: Frydenlund.
- Garfield, Jay L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press.
- Garfield, Jay L. (2001). *Empty Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Garsdal (2004), Jesper *Kristen Mystik*. www.garsdal.net/tekster/kristenmystik.pdf
- Garsdal, Jesper (2003). *Oplysning og frelse, kærlighed og sampassion, negativitet og død*. Center for Filosofi og Videnskabsteori
- Goleman, Daniel (1996). *Emotional Intelligence*. London: Bloomsbury.
- Goleman, Daniel (2003a). *Destructive Emotions*. London: Bloomsbury
- Goleman, Daniel (2003b). *Healing Emotions*. Boston & London: Shambhala Publications.
- Grof, Stanislav (2001). *Fremtidens psykologi*. Valby: Borgen.
- Harvey, Peter (2002). *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayward, Jeremy W. et al. (2001). *Gentle Bridges*. Boston & London: Shambhala Publications.
- Heidegger, Martin (2002). *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Horkheimer, Max et al (2001). *Oplysningens dialektik*. København: Gyldendal.
- Houshmand, Zara et al. (1999). *Consciousness at the Crossroads*. New York: Snow Lion Publications.
- Høvring, Erik et al. (1999). *Politikens Nudansk Ordbog*. 17. udgave, København: Politikens Forlag.
- Haaning, Aksel (1993). *Den kristne mystik*. København: Reitzels forlag.
- Haaning, Aksel (2001). *Naturens lys*. København: C.A. Reitzel Forlag.
- Haaning, Aksel (2004). *Middelalderens naturfilosofi*. København: C.A. Reitzel Forlag.
- Inwood, Michael (2000). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Janakananda Saraswati (1999). *Yoga, Tantra og Meditation*. Lyngø: Bogans Forlag
- Jørgensen, Dorthe (2001). *Skønhedens metamorfose*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Kierkegaard, Søren (1996). *Kjerlighedens Gjerninger*. København: Gyldendal
- Lovejoy, Arthur. O. (1978). *Essays in the History of Ideas*. Westport: Greenwood Press.
- Lübcke, Poul (1995). *Politikens Filosofi leksikon*. København: Politikens forlag.
- Lübcke, Poul et al. (1996). *Vor tids filosofi: Videnskab og sprog*. København: Politikens forlag.
- Lübcke, Poul et al. (2001). *Politikens Filosofi håndbog*. København: Politikens forlag.
- McGinn, Bernard (1981). *Meister Eckhart*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- McGinn, Bernard (1986). *Meister Eckhart*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- McGrath, Alister E. (2000). *Christian Theology*. 2. ed. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Monaghan, John (2000). *Social & Cultural Anthropology*. Oxford: Oxford University Press
- Moran, Dermot (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- Mulhal, Stephen (2001). *Heidegger*. London: Routledge.

- Padmasambhava (1999), *The Light of Wisdom*. Hong Kong: Rangjung Yeshe Publications.
- Panikkar, Raimon (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press
- Panikkar, Raimon (1999). *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press
- Pedersen, Olaf et al. (2000). *Fra Kaos til Kosmos*. København: Nordisk forlag.
- Popper, Karl R. (1996). *Kritisk rationalisme*. København: Nyt nordisk forlag
- Radhakrishnan, Sarvepalli (1989). *Indian Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press
- Ricard, Matthieu et al. (1999). *Munken og filosoffen*. København: Borgens Forlag.
- Schmidt, Lars-Henrik (2001). *Det videnskabelige perspektiv*. København: Akademisk forlag.
- Sløk, Johannes (1968). *Hvad er idéhistorie?*. København: Gyldendal.
- Smart, Ninian (2000). *Atlas over verdens religioner*. Köln: Könemann.
- Smart, Ninian (2001). *World Philosophies*. London: Routledge
- Snow, Charles P (1964). *The two Cultures*. Cambridge: Cambridge University press.
- Stubberup, Michael (2004). *Hjertebøn og østskirkens mystikere*. København: Borgen.
- Thrangu, Khenchen (2000). *The Middle-Way Meditation Instructions*. Colorado: Nammo Buddha seminar
- Thulstrup, Marie (1974). *Begrebet Mystik*. Skjern: Rosenkilde og Bagger.
- To, Lok (1986). *The Seeker's Glossary of Buddhism.*, 2nd Edition, New York: Sutra Translation Committee of the United States and Canada.
- Varela, Francisco J. (1997) *Sleeping, Dreaming, and Dying*. Boston: Wisdom Publications.
- Varela, Francisco J. et al. (2000). *The Embodied Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Varela, Francisco J. et al. (2002). *The View from Within*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- Vedfelt, Ole (1998). *Bevidsthed*. 2. udgave. København: Gyldendal.
- Wallace, B. Alan (2000). *The Taboo of Subjectivity*. Oxford: Oxford University Press
- Wallace, B. Alan (2003). *Buddhism & Science*. New York: Columbia University Press.
- Wallace, B. Alan (2005). *Balancing the Mind*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Weber, Max (2001). *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Nansensgade Antikvariat.
- Wilber, Ken (2000). *Integral Psychology*. Boston & London: Shambala Publications.
- Wilber, Ken (2001a). *The Marriage of Sense and Soul*. Boston: Shambala Publications.
- Wilber, Ken (2001b). *Eye to Eye*. Boston & London: Shambala Publications.
- Zajonc, Arthur (2004). *The New Physics and Cosmology*. New York: Oxford University Press.

Artikler:

- Crick, Francis et al, (1997) "The Problem of Consciousness". *Scientific American Special issue: 'Mysteries of the Mind'*: 18-26,
- David J. Chalmers, (1995) "Facing Up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2(3):200-19,
- Davidson R J, et al. (1999) The functional neuroanatomy of emotion and affective style. *Trends Cogn Sci*;3:11–21.
- Davidson RJ. (1992) Emotion and affective style: hemispheric substrates. *Psychol Sci*; 3:39–43.
- Davidson, R. J. et al. (2003) 'Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation' *Psychosomatic Medicine* 65:564-570
- Dobbs, David (2005) "The Quest of Christof Koch". *Scientific American MIND*., vol 16, no 2, p.32-37
- Lutz, A et al. (2004) 'Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice' *PNAS* vol. 101 no. 46 pp. 16369-16373
- Lutz, A. et al. (2002), 'Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task', *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 99, pp. 1586–91.
- Urry, Heather L. (2004) 'Making a life worth living - neural correlates of well-being'
- Varela, F.J. (1996), 'Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem', *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4), pp. 330–50.
- Varela, Francisco et al., (2001) "The Brainweb - Phase Synchronization and Large-Scale Integration". *Nature Reviews Neuroscience* 2, 229-239

7 Abstract

Contemplative experience, Science and Dialogue

- A historical-philosophical Investigation of a meeting between Science and Tibetan Buddhism with reflections on the possibility of the inclusion of Contemplation as a subject in Theory of Science by using aspects of phenomenology.

This dissertation discusses the implications of an *interdisciplinary* and *cross cultural* dialogue. It is hypothesised that similarities exist between *science* and *contemplative practices*. In order to qualify this hypothesis a definite *dialogue* between parties that could be characterised as representatives of two very different cultures of knowledge has been examined.

Since 1987 the Mind and Life Institute has arranged dialogues between *Tibetan Buddhism* represented by Dalai Lama and representatives from the *cognitive sciences*. The *interdisciplinary* aspect of the dialogue regards the challenge of making a sound discussion between cognitive science on one side and theory and practice of mediation on the other. In the introduction to the dissertation the *cross cultural* aspect is dealt with by introducing hermeneutic in general and cross cultural hermeneutic in particular. These are being related to contemplative practice by introducing a model based on Buddhist meditation that divides cognition and phenomena into three levels of subtlety, namely 'gross', 'subtle' and 'very subtle' corresponding respectively to the three types of mediation: Samatha, Vipasyana and Dzogchen. *Dialogue* is introduced as the main dynamics of *hermeneutic* and *meditation*.

In order to discover the main *philosophical* and *scientific issues* that are exposed by the Mind and Life dialogue the first two Mind and Life meetings are analyzed. *Validation* of contemplative insights and *subtle levels of consciousness* was a returning issue that science found hard to accept. In the effort to make a scientific paradigm that can produce research results a concept of 1.person experience with reference to Husserl's phenomenology is developed resulting in Francisco Varela's Neurophenomenology. The resulting research is briefly mentioned in the dissertation.

Inspired by the Mind and Life meetings the last part of the dissertation reflects on the possibility of discussing similar subjects as an interdisciplinary project at the University of Århus. An example of a theoretical model that could be useful as a framework to facilitate the dialogue between science and contemplative traditions among the participants in the project is Ken Wilber's article 'Eye to Eye'. It is suggested that a project is made in Århus inspired by Neurophenomenology but added a hermeneutical-cultural dimension which, in the Mind and Life dialogue, is considered weak. It is mentioned, that the European tradition has contained numerous Christian contemplative traditions and that Christian contemplative traditions are still alive outside protestant theology.

Buddhism sees the manifest world as an emergent property of very subtle consciousness and science sees consciousness as an emergent property of firing neurons, but none the less evaluating the dialogues and the resulting research of the Mind and Life Institute it seems that contemplative traditions and science have something in common regarding method and empirical evidence although the worldviews of the respective parties in other aspects are extremely different.