

AARHUS UNIVERSITET, Århus den 5. oktober 2005, AFDELINGEN FOR IDEHISTORIE, INSTITUT FOR FILOSOFI OG IDÉHISTORIE

Censor: Willy Aastrup, Vejleder: Jesper Garsdal

Specialeudtalelse Morten Münchow (årskort 1998 1200); specialetitel: "En idehistorisk 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"

Afhandlingens emne er, hvorvidt og på hvilke punkter kontemplative traditioner og naturvidenskaben vedkommer hinanden. Dette belyses igennem en idehistorisk undersøgelse af den dialog mellem vestlige naturvidenskabsfolk og tibetansk buddhisme, der forgår på Mind-Life Institute (MLI). Morten Münchow (MM) påpeger, at dette emne viser hen til forskellige teoretiske og metodiske problemer. Dels foregår MLI-dialogen på tværs af forskellige vidensområder og dels foregår den på tværs af forskellige kulturer. MM har valgt at anlægge en pragmatisk-praktisk indfaldsvinkel pga. "emnets ubetrådte karakter"(s3), men kommer i indledningen godt ind på forskellige relevante hermeneutiske problemstillinger i forhold til interkulturel hermeneutik (diakronisk og diatopisk hermeneutik), inden han udfolder sin egen model for kontemplativ hermeneutik. I denne model opereres der med 6 forskellige erfaringsformer/niveauer (a til f), som relateres til udviklingen af erfaringer forbundet med buddhistisk kontemplation. Denne udvikling går fra a) en umiddelbar subjekt-objekt modstilling over b) introspektion, c) Descartes cogito, d) erfaringer som er før "ego-jeget", e) opløsningen af diverse poler i bevidsthedsfeltet (herunder modstillingen imellem c) og d), og endelig erfaringen af f) absolut tomhed. MM påpeger at alle 3 former for hermeneutik er kendetegnet ved at dynamisk samspil imellem hermeneutisk distance og proksimalitet(nærvær).

I kapitel 2 gives der dels en kort, præcis gennemgang af centrale begreber og retninger inden for buddhismen, dels afgives der en redegørelse for indledningen og de centrale vers vedrørende den to-foldige sandhedsteori i kapitel 24 i Nagarjunas "skrift om middeelvejen", som tolkes i forhold til MMs egen model, og det påpeges, at Nagarjunas filosofiske position, ligesom den buddhistiske kontemplation, kan relateres til alle 6 niveauer. Modellen sammenholdes også med aspekter af både Husserl og Heideggers filosofi. I begge tilfælde gælder der, at der opereres med flere niveauer, der imidlertid ikke skal ses som afskillede fra hinanden. MM ser her det ontiske niveau som primært relateret til niveauerne a- c, medens det ontologiske niveau relateres til niveau d-f. Dasein relateres til niveauerne d-e og Sein til niveau f, der derfor nås igennem, hvad MM kalder et 1.persons niveau. MM peger på muligheden af at lave komparative hermeneutiske analyser af buddhistiske formmeditationer, og hermenutisk-fænomenologisk æstetisk filosofi, men går ikke nærmere ind på dette punkt.

I stedet undersøges ML-dialogerne, hvilket sker i kapitel3. Efter en præsentation af kognitionsvidenskaben, som er den anden centrale naturvidenskabelige samtalepartner i ML-møderne, undersøges specielt 3 temaer i dialogerne. Det første tema vedrører ideen om "valid cognition", som noget der afdækker noget absolut sandt i forbindelse med kontemplativ erfaring; en tanke som de mere "falsifikationsorienterede" naturvidenskabsfolk i ML-dialogerne har vanskeligt ved at acceptere. MM gør fint rede for, hvorledes Dalai Lama i dialogen forudsætter den to-foldige sandhedsteori i sin analyse af "valid cognition", og derved operer med et andet begreb om "valid cognition", end det naturvidenskabeligt begreb, der "kun" opererer på det konventionelle niveau, som "conceptual mental ascertainment"(s35). MM peger på at denne forskel er knyttet til det forhold, at naturvidenskabsfolkene ser bevidsthed som afledt af materien, som han her knytter sammen med c), medens buddhismen vil se materien som afledt sekundært fænomen i forhold til niveau f), og han gør opmærksom på, at problemstillingen findes i alle dialogerne i ML, og til sidst resulterer i et videnskabsteoretisk begreb om 1. personserfaring i Varelas Neurofænomenologi

Det andet tema, MM undersøger i ML-dialogerne, er emotioner, som er et emne, der traditionelt er underbehandlet i kognitionsvidenskaben. MM går her specielt ind på "destructive emotions", der diskuteres på det 8. ML-møde, og som er et emne, der netop fokuserer på et 1. personserfaring og som behandles i det 8 ML-møde. Inden han går i gang med at diskutere selve emnet, gør han imidlertid rede for Georg Dreyfus overvejelser de hermeneutiske problemer ved at tale om "følelser" på tværs af kulturer, som udfoldes i en artikel i tilknytning til det 5. ML-møde. Det viser sig nemlig at *Tshor myong*, er en tibetansk neologisme, der kan oversættes tilbage til engelsk som en "erfaring af følelse", men at der ikke i traditionelt tibetansk findes en direkte ækvivalent til det engelske "emotion. En detaljeret gennemgangen af Dreyfus's overvejelser fører MM frem til at pege på, at "attachment" og "desire" buddhistisk set ikke rækker imod et "forudgivet objekt",

men indeholder et kognitivt virkeligheds-skabende aspekt (s42), som gør at de nok ikke ville blive betegnet som "emotions" i en engelsksproget kontekst. Tilsvarende er "loving-kindness" ganske vist i sin udviklede former somatisk orienteret, og kan her måske siges at sortere under "emotions", men den i sine mere udviklede stadier – buddhisatva-idealet om "compassion for all sentient beings" - ikke ledsaget af somatiske følgefænomener. Disse overvejelser peger hen til en generel ide om, at positive mentale tilstande, er tilstande, der forøger sindsroen, medens de modsatte "negative" tilstande, set fra et pragmatisk-empirisk perspektiv under et kaldes for *klesa*. Efter denne diskussion redegør MM kort en buddhistisk psykologisk synsvinkel på "destructive emotions". Hovedpointen er buddhismen arbejder en fjernelse af *klesa*, der tager form af en dekonstruktion af forkerte anskuelse, og helt centralt står her – ifølge buddhismen – egoejget, der er så proksimalt erfaringen, at vi normalt har svært ved at se det, som en konstruktion. Denne konstruktion fungerer imidlertid som et selvorganiserende tyngdepunkt i bevidsthedsstrømmen ved hjælp af attraktion og aversion, og har i sin stræben er efter kontinuitet en vis konservativ tendens, der kan føre til en forvrænget virkelighedsopfattelse. MM kommer imidlertid også med en skarpsindig bemærkning, idet han bemærker, at denne opfattelse af jeget, som konservativt, måske kan være kulturelt betinget, men forfølger ikke dette yderligere. MM gør herefter rede for, hvorledes forskellige buddhistiske bevidsthedstilstande er relateret til hans egen model, og kommer herefter ind på to forskellige kontemplative metoder til at fjerne *klesa*; og igen relateres de forskellige niveauer de to metoder arbejder på, til hans egen model. Endelig diskuterer MM også kritisk de "buddhofile" tendenser, der er hos nogle af deltagerne i ML-dialogerne, og som fører dem til at negligere, at der faktisk også findes pendanter i vesten til nogle af "de højere tilstande" i den buddhistiske psykologi. Han sammenligner her som modeksempel her kort buddhismens ide om "compassion" med det kærlighedsbegreb, SK udvikler i Kærlighedens Gerninger.

Det 3. tema der behandles er Varelas forsøg på at udvikle et nyt videnskabsteoretisk og metodisk *neuro-fænomenologisk* paradigme for studiet af bevidstheden. I dette paradigme opereres der med 3 forskellige hermeneutiske tyngdepunkter, der gensidig påvirker hinanden i pragmatisk-empiriske forsøgsopstillinger, nemlig 1. personserfaring (som altså ikke må forveksles med det begrænsede egojags erfaring, men også inddrager niveauer over c i modellen), 2. person, "instruktøren" (det traditionelle videnskabelige syn), og 3. person, den kulturelle baggrund for både 1 og 2 personperspektiverne. En central tanke er, at 1. og 2. personperspektiverne ikke skal behandles som kausalt determineret ud fra en forudsat "mind-body" metafysik, men skal undersøges non-reduktivt pragmatisk ud fra deres empiriske korrelationer under hensyntagen til ovenstående hermeneutik. MM præsenterer herefter Neurofænomenologiens metode. Dette sker med afsæt i Varelas skema over sammenhængen i mellem forskellige kontemplative metoder og niveauer, og procedurer, validation, og vurderingerne af procedurer og validation. Samtidig peger han imidlertid også på, at Gadamer nok ville se den megen tale om "metode" i omgangen med 'væren' som en form for begrebslig hybris, og i stedet ville pege på kunsten som et alternativ, og at der her er et punkt, hvor det kunne være interessant at sammenligne Gadamers opfattelse med den tibetanske buddhisme (s53). Spørgsmålene om der "eksisterer" dybere bevidsthedsniveauer (e og f) bliver ligeledes ikke afgjort *a priori*, men ses også ud fra en empirisk-pragmatisk vinkel. Dette paradigme søger således at overskride de traditionelle videnskabsteoretiske positioner inden for psykologien, der er afvisende over for 1. personperspektiver. MM mere end antyder med diverse citater, der er taget fra de grundlæggende lærebøger i kognitionspsykologi på de psykologiske institutter i Danmark, at denne afvisning af introspektion" også er normal her til lands. Han kommer herefter ind på forskellige forskningsresultater, der netop er opnået vha. neurofænomenologien.

Med baggrund i ML-diskussionerne og specielt ideen om at inddrage forbedre teori og praksis vedrørende 1. personserfaringer ud fra et pragmatisk sandhedsbegreb diskuterer MM herefter på selvstændig måde spørgsmålet om, hvilke mulighederne der er for at danne et tværfagligt forskningsprojekt i Århus vedrørende kontemplativ erfaring og praksis. Her starter MM med at søge efter dialogpartnere på universitetet i form af fagligheder, som kunne tænkes at inddrage 1. persons perspektiver (teologi i Århus og København og religionsvidenskab i Århus), men det viser sig, ifølge MM, at der ligesom på psykologi hersker en fremherskende tendens til at negligere 1. person-erfaringer. Selv religionsfænomenologien har tendenser til at "udlede" fænomener fra 1. person-udsagn, som derved primært sættes i forhold til det konventionelle niveau, og derved løbe ind i problemer, der minder om diskussionerne om "valid cognition" i ML-dialogerne. Via Aksel Haanings præsentation af den kristne mystik og kontemplation i middelalderen peger MM på, at et mindre fokus på 1. person-erfaringer af mystisk karakter i den protestantiske teologi,

måske kan hænge sammen med protestantismens fokus på "skriften alene", har ført til et hermeneutisk arbejde af primært tekstuel karakter, og han peger på at det kunne være frugtbart at inddrage ortodokse kirkes mystisk teologi i en tværfaglig dialog om kontemplativ erfaring.

MM søger dernæst en teoretisk model, der kan overvinde nogle af de problemer, der kan opstå ud fra en fragmenteret fagopdeling i forhold til undersøgelsen af kontemplation, og forslår at man kan anvende Ken Wilbers (KW) refleksioner over forskellige vidensområder og samspillet imellem dem. KW skelner inspireret af den kristne mystik, og specielt Bonaventura, imellem kødets øje (verden af rum, tid og objekter), sindets øje (verdenen af filosofi, logik og sindet selv) og kontemplationens/åndens øjne (transcendent virkelighed), som jfr. MM kan ses som parallelle til henholdsvis a-c, c-d og e-f i hans egen model. De øvre niveauer kan ikke reduceres til de nedre niveauer, men inkluderer i nogle henseender de nedre niveauer. F.eks. kan sindets øje vha. logikken operere med sansedata fra kødets øje. Videre har de forskellige øjne forskellige sandhedskriterier, og dermed forbundne forskellige opfattelser af hvad, der er "valid cognition", og passende metodologier. Da "godt syn" inden for et af de tre øjne ikke automatisk fører til "godt syn på de andre øjne", betyder det, at der er en rig mulighed for kategorifejltagelser, af både naturvidenskabelig, intellektuel og religiøs karakter. MM peger videre på, at sindets øje har det interessante ved sig, at det i kraft af sin symbolske og refleksive karakter kan pege på og repræsentere data fra andre kategorier enten direkte i forhold til kødets øje, eller indirekte-paradoksalt i forhold til åndens øje. MM slutter kapitel 4 af med kort at omtale to forskningsprojekter i Århus, der kunne pege i retning af udviklingen af en kulturelt bevidst neuro-fænomenologi i Århus.

MM har lavet et meget begavet, indsigtfuldt og interessant projekt, som på kvalificeret vis spænder over flere vidensområder. Hans pragmatiske indfaldsvinkel viser sig at fungere ganske glimrende, idet den giver plads til en meget åben tilgang til at "krydse" disse forskellige vidensområder, samtidig med MM vha. sine refleksioner over hermeneutiske og udarbejdelsen af hans egen selvstændige model også giver en god teoretisk baggrund for undersøgelsen. Han har i ML-dialogerne fundet et interessant materiale at arbejde med, men han lader sig på trods af sin velvilje over for ML ikke forblinde af nogle af de mere enøjede udlægninger af vestens tænkning, som nogle af ML- deltagerne har en tendens til. Tværtimod påpeger han nævnt flere steder at det kunne være frugtbart at inddrage den vestlige idehistorie på mere kvalificeret vis, som en ligeværdig samtalepartner i forhold til de emner der diskuteres, men har valgt at styre uden om dette inden for speciallets rammer, hvilket nok er af omfangsmæssige grunde er meget klogt.

MM får klart vist at selve ideen om at lade, den der har 1.personerfaringen egen ontologi, spille aktivt-ligeværdigt med i den videnskabelige undersøgelses teoretiske grundlag, åbner op for nye, mere dialogisk orienterede forståelser af, hvad videnskabelig intersubjektivitet kan være. Det er samtidig både modigt og meget selvstændigt, men samtidig helt i tråd med det at bedrive idehistorie, at MM rent faktisk kombinerer sine overvejelser over et nyt videnskabsteoretisk paradigme for undersøgelse af bevidsthed og kontemplation, med en konkret-kritisk refleksion over den større videns-sociologiske kontekst, han selv befinder sig i, nemlig Aarhus Universitet. Han kommer her med nogle interessante kritikker af religionsvidenskaben, dele af psykologien og den moderne protestantisk teologi, og selv om det sidste ord nok ikke er sagt i disse sager (man kunne for eksempel sammenholde projektet med dele af Løgstrups tænkning), må man sige, at MM inden for rammerne af et kandidatspeciale, også her peger på nogle interessante områder for videre undersøgelser og diskussioner.

Ud over de videnskabsteoretiske problemstillinger, kunne det i en filosofisk videretænkning være interessant, at relatere de forskellige niveauer i MM's model til distinktion mellem regionale ontologier og ontologi som sådan; at sammenholde KW's ide om de højere niveaues inklusion af de lavere i forhold til Hegels ide om *aufheben op*-hævelse; og i forlængelse af MM's egen bemærkninger om den europæiske filosofiske æstetik, at sammenholde opfattelsen af symbolets erkendelsesmæssige status i den vestlige traditions filosofiske æstetik, med opfattelsen af denne status i kontemplative traditioner. Men et helt central punkt vil være at få undersøgt, hvorledes selve formuleringen af erfaringsbegrebet i forskellige traditioner ikke bare er filosofisk bestemt, men også er kulturel og sprogligt situeret (således som MM gør undersøgelsen af "emotions" i forhold til den tibetanske kontekst). I den europæiske sproglige kontekst gælder der for eksempel, at det tyske *erfahren* i højere grad end det engelske *experience* har indbygget et processuelt aspekt ved siden af indholdsaspektet, og således tenderer imod overskridelse af "sansedatasorientering", ligesom *Erlebnis* kunne pege imod den "indre" - 1.persons - *levende og oplevede*

erfaring, som til åbner op for at behandle niveauerne over a-c i MMs model. Således er der i nogle tyske fortolkninger af f.eks. japansk Zenbuddhisme, et fokus på Zen som kontemplativ udvikling og erfaring som processuel *übersinnliche Erfahrung*, og i stedet forstås som *Erlebnis*, internalisering af erfaring som det indre livs oplevelser i retning mod oplysning, *satori*. Det kunne således være interessant, at sammenholde diskussionen af erfaringsbegrebet (og i denne forbindelse også sandhedsbegrebet) i traditionen fra Goethe, tysk romantik, over Dilthey frem til Heidegger og Gadamer, med tilsvarende diskussioner i buddhismen.

Disse betragtninger gælder også mere generelt, og de gælder uden for den europæiske kontekst: F.eks. medvirker sproglige forhold til, at forståelsen af centrale begreber i buddhismen transformeres i overgang fra Indien til Kina. Det centrale vers 24:18 i skriftet om middelvejen, som MM også diskuterer, fortolkes således anderledes i Kina, og dette fører til en radikal anderledes sandhedsteori end tilfældet i den indiske og tibetanske buddhistiske kontekst. I forhold til MMs projekt rejser sådanne forhold spørgsmålet om, der er tale om "det samme", når vi taler om den ultimative virkeligheds niveau – det MM kalder det ontologiske niveau (d-f). Spørgsmål er ikke blot om dette niveau "eksisterer", men om der – givet den pragmatiske virkelighedskonstitution på det konventionelle niveau - er tale om *onto-logi*, eller om der ikke med filosofien og teologen Raimundo Panikkars begreb, snarere er tale om *onto-nomi*. Dette gælder ikke både med hensyn til forståelsen af "de højere niveauer", (er det f.eks. "den samme" ultimative virkelighed/væren en buddhist og en tilhænger af *vedanta* oplever i kontemplation, givet deres forskellige ontologier formuleret på det konventionelle niveau); og det gælder vurderingen af samspillet imellem niveauerne (på trods af MM's udmærkede Kierkegaard eksempel, kan man f.eks. spørge om en vestlig-kristen opfattelse – inklusiv Kierkegaards opfattelse - har samme vurdering af udslukning af de "lavere begær" som den tibetanske buddhisme). Endelig vil det også være relevant at afklare om både de forskellige filosofiske opfattelser af de ontologiske niveauer, og mere sproglige forhold (som f.eks. forskellene i, hvad der fokuseres på i forskellige sprogs "erfaringsbegreber") kan rykke på opfattelserne af "hvor" grænserne imellem de forskellige niveauer trækkes.

Disse bemærkninger skal som sagt ikke forstås som kritikpunkter i forhold til specialet, men snarere som nogle mulige veje MM kan forfølge fremover i videre undersøgelser, og en påpejning af, nødvendigheden af at interkulturelt inspireret videnskabsteori løbende relateres til interkulturel filosofi og hermeneutik (et forhold som MM også demonstrerer en klar bevidsthed om). Sammenfattende, må man sige at MM på trods af hans diskussioner af traditionelt ikke-humanistiske emner, og hans overskridelse af, det på idehistorie traditionelt fremherskende fokus på "vestlig" tænkning, igennem sin nuancerede, komplekse, kritiske og tværfaglige tilgang til specialeemnet, udviser et klart forskningsmæssigt talent og på fornem vis har udfoldet et udmærket og selvstændigt humanistisk projekt af høj klasse.