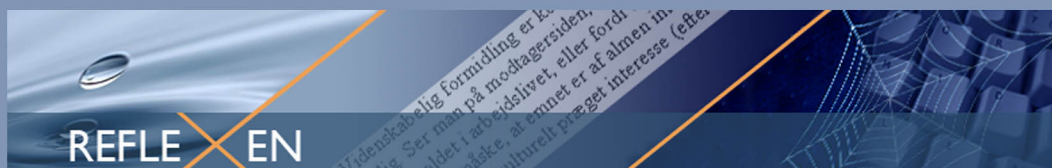


Reflexen

Tidsskrift for uddannelser ved
Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Aalborg Universitet



Verdensanskuelse og menneskesyn
i et ikke-vestligt perspektiv

Red. Henrik Lydholm
Patrik K. Telléus

Vol. 5, nr. 2, 2010
ISSN 1901-5992

Reflexen

Tidsskrift for uddannelser ved Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Juni 2010, vol. 5, nr. 2.

© 2010 – Forfatterne

Ved citat fra artiklerne bedes denne reference benyttet sammen med forfatterens navn, artiklens navn samt nummer på tidsskriftet: <http://www.reflexen.learning.aau.dk>

Udgiver:

Reflexen
Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Fibigerstræde 10
9220 Aalborg Ø
reflexen@learning.aau.dk

Redaktører på dette nummer:

Henrik Lydholm
Patrik K. Telléus

Layout:

Sanne Almeborg

Distribution:

<http://www.reflexen.learning.aau.dk>

Tidsskriftet findes udelukkende online på denne webadresse, hvor alle artikler er tilgængelige til udskrivning.

ISSN: 1901-5992

Indhold

Henrik Lydholm	
Verdensanskuelse og menneskesyn i et ikke-vestligt perspektiv	3
Jens Kristian Kristiansen	
Averroes – en arabisk-islamisk oplysningstænder fra det 12. århundrede	4
Henrik Lydholm	
Den buddhistiske teori om et ikke-”selv”: En kritisk analyse af den buddhistiske menneskeopfattelse.....	12
Ronni Post	
Den buddhistiske lære – i fortiden og nutiden	20
Line Rosendal	
Daoismen – begreber i Tao Teh Ching	31
Nick Allan Pedersen	
Taoismen som en livsfilosofi i en globaliseringstid.....	41
Jesper Grøn	
Yang Chu og Ruddi Welzels menneskesyn	47

Verdensanskuelse og menneskesyn i et ikke-vestligt perspektiv

Henrik Lydholm

Stud.mag. i Historie og Filosofi

Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi

Aalborg Universitet

Nærværende særnummer af Reflexen er et resultat af et kursus i Interkulturel Filosofi for de 7. semesters kandidatstuderende på Filosofistudiet på Aalborg Universitet.

I kurset Interkulturel Filosofi er fokus, som overskriften antyder, på ikke-vestlig filosofi. Det betyder at de studerende har fået en indføring i arabisk, indisk og kinesisk filosofi, hvor hovedvægten har været på de to sidstnævnte.

Hvad er så det interessante ved et sådant kursus? Det interessante er, at det kan være med til at give en forståelse af fremmede kulturer. Men mere interessant er det måske, at på trods af store geografiske afstande, så er mange af de tanker, man kan finde i de gamle tekster fra østen, genkendelige i den nyere såvel som ældre vestlige filosofi. Eksempler på dette kunne være den konfutsianske og kantianske etik, der begge opererer med, hvad man kan kalde ”Den Gyldne Regel”. Der vil i artiklerne fremhæves flere sådanne interessante sammenligninger.

Som titlen på særnummeret antyder, har den overordnede temaramme været bred, hvilket har givet de studerende frie udfoldelsesmuligheder, som de i vid udstrækning har benyttet sig af. Derfor vil læseren i det forhåndenværende skrift kunne læse om både arabisk-islamisk, buddhistisk og kinesisk filosofi.

I artiklen om den arabisk-islamiske filosofi vil man kunne læse om filosofen Averroes og dennes teori om mennesket og dets erkendelse af omverdenen. Inden for den buddhistiske filosofi er en artikel om den buddhistiske teori om et ikke-selv. Derudover er der en artikel, der forsøger at sætte den buddhistiske lære om lidelse i sammenhæng med nutiden, samt at påvise ligheder mellem Buddha, Sokrates og Jesus. De tre sidste artikler i nærværende nummer omhandler den kinesiske filosofi. De tager alle afsæt i daoismens (taoismens) menneskesyn. Den første af disse tre artikler sammenligner bl.a. det daoistiske menneskesyn med Aristoteles’; den anden artikel har fokus på nutiden og globalisering. Den tredje forsøger bl.a. at påvise, at Peter Plys er en sand vestlig daoist. Sidstnævnte er en komparativ undersøgelse af den daoistiske tænker Yang Chu og den nutidige anarkistiske tænker Ruddi Welzel.

Forhåbentlig vil læseren finde artiklerne lige så inspirerende og interessante at læse, som det har været for de studerende at lave dem.

Averroes – en arabisk-islamisk oplysningstænkner fra det 12. århundrede

Jens Kristian Kristiansen

Stud.mag. & cand.theol.

Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Aalborg Universitet

Abstract

Følgende artikel søger med baggrund i en undersøgelse af den arabisk-islamiske filosof Averroes (Ibn Ruschd 1126-1198) at vise, hvordan denne udnyttede det filosofiske potentiale i arabisk-islamisk tænkning til at udarbejde en teori om mennesket og dets erkendelse af omverdenen; en teori, der på én gang tager udgangspunkt i en række centrale begreber i Islam, men samtidig omtolker disse. Undersøgelsen inddrager også Averroes kritik af den persisk-arabiske filosof al-Ghazali.

Indledning

Det hører til de mest omdiskuterede emner indenfor den interkulturelle filosofi, om man i den arabisk-islamiske verden har udviklet et begreb om et menneskeligt intellekt, der kan være hjemsted for en sikker erkendelse af omverdenen. Ofte er dette spørgsmål blevet besvaret med et nej, idet man bl.a. har henvist til Islams opfattelse af mennesket som værende totalt undergivet en almægtig gud, til hvem mennesket har status af en træ. Denne opfattelse skulle, hævdes det, forhindre udviklingen af ethvert fornuftsbegreb. Men dette er nu en sandhed med modifikationer. Går man tilbage til den arabisk-islamiske filosofis blomstringstid i århundrederne omkring år 1000, vil man hos en filosof som Averroes (arabisk Ibn Ruschd, 1126-1198)¹ finde et begreb om fornuft og erkendelse, der nok er et produkt af denne filosofis arbejde med Aristoteles, men som samtidig er tænkt ud fra genuint arabisk-islamiske præmisser.

Jeg skal i denne artikel gennemgå forudsætningerne for arabisk-islamiske filosofi² for derved at vise, at disse på ingen måde udelukker et begreb om fornuft eller erkendelse. Derefter skal jeg med udgangspunkt i Averroes tænkning behandle først hans forsvar for filosofisk erkendelse i dialogen med den persiske filosof og filosofikritiker al-Ghazali for endelig at vende mig mod Averroes egen tænkning, som den udfoldes i hans store kommentarværker til de græske klassikere ikke mindst Aristoteles' *De anima*.

Indledende overvejelser over forholdet mellem vestlig og arabisk-islamisk tænkning

Interkulturel filosofi over forholdet mellem vestlig og arabisk-islamisk tænkning adskiller sig fra interkulturel filosofi i øvrigt. Mens den europæiske filosof, der vil udforske indisk eller kinesisk filosofi, bevæger sig ind i en for ham eller hende fuldstændig fremmed filosofisk tradition, er vedkommende i den arabisk-islamiske tænkning i delvis kendte omgivelser. Ikke alene det forhold, at begge filosofiske traditioner er udsprunget af en monoteistisk kultur, bin-

¹ I det følgende anvender jeg som hovedregel de arabiske filosofers latinske navne. Dog anfører jeg første gang, jeg nævner en filosof, dennes arabiske navn i parentes.

² Da udtrykket "islamisk filosofi" er misforståeligt, idet det synes at forudsætte, at der skulle gives én filosofisk tradition for hele den muslimske verden, vil jeg i det følgende tale om "arabisk-islamiske filosofi".

der dem sammen. Det gør også den fælles rod i den græske og hellenistiske tænkning. Man kan sammenligne forholdet mellem europæisk og arabisk-islamisk filosofi med to stammer, der er vokset på samme rod: Selvom stammerne deles lige over jordoverfladen, har de dog rodnettet fælles, og det træ, der er vokset frem af denne rod, har naturligvis et enhedspræg, der adskiller det fra alle andre træer.

Lidt mindre billedligt og lidt mere filosofisk udtrykt kan man formulere det på den måde, at den græske filosofi formede nogle strukturer, ud fra hvilke tænkningen kunne videreudvikle sig. Idet europæisk filosofi gik en vej, valgte den nogle og fravalgte andre af de tænke muligheder, som den græske filosofi åbnede. Og på samme måde forholder det sig med arabisk-islamisk tænkning, der altså valgte andre veje. Ved studiet af den anden filosofiske tradition vil man altså finde tanker og tankestrukturer, som så at sige ligger latent i den egne filosofiske tradition dog uden at være blevet aktualiseret.

Det betyder også, at i synet på verden og menneskets placering i verden, adskiller vestlig og arabisk-islamisk tænkning sig ikke i nævneværdig grad fra hinanden. Dermed er ikke sagt, at der ikke er forskelle, for det er der, men at finde dem kræver sans for de filosofiske detaljer og finesser. Forskellene i synet på mennesket og dets placering skal således først og fremmest søges i opfattelsen af erkendelsen og i spørgsmålet om, hvordan verden lader sig erkende og hvordan mennesket bliver i stand til at erkende den. Det er derfor også dette spørgsmål, jeg vil tage op i det følgende med særligt henblik på Averroes.

Monoteismen som fælles baggrund

I endnu højere grad end de to andre monoteistiske religioner, jødedommen og kristendommen, betoner Islam Guds enhed og transcendens. Denne meget konsekvente tænkning har gennem lange perioder gjort Islam meget åben for filosofisk spekulation. Kristendommens centrale dogme, at Gud blev menneske i Jesus fra Nazaret, unddrager sig enhver filosofisk forklaring, hvilket allerede de første kristne var sig bevidst. Ganske konsekvent kan Paulus derfor kalde det kristne budskab for

”en dårskab for verden”,

idet han modstiller

”Guds (anderledes) visdom”

til

”denne verdens kloge hoveder.”
(1. Kor, 1,18-25)

I forhold til denne anti-filosofiske tendens i kristendommen er det islamiske gudsbegreb mere i samklang med antikkens filosofisk rødder, og det kan derfor heller ikke undre, at man i hvert fald i århundrederne omkring den arabiske filosofis blomstring finder tænkere, der gik langt længere i forsøget på at skabe en enhed af religion og filosofi, end man finder det i den tids Europa.

Dette forhold er ikke mindst blevet forstærket af to faktorer: For det første så den tidligste islamiske filosofi – den såkaldte ”kalam” (afledt af det arabiske ord for ”tale” eller ”ord”) –

det som sin opgave på basis af Koranen at formulere en sammenhængende verdensanskuelse, ved hjælp af hvilken man kunne overbevise andre folk om den islamiske religions sandhed. Og for det andet blev den islamiske kalam præget af det forhold, at Islam ikke har noget munkevæsen. Mens næsten al tænkning i den kristne verden frem til ca. 1600 blev formuleret af enten munke, der qua munke jo stod i kirkens tjeneste, eller af universitetsteologer, der – selvom de ikke altid var munke eller præster – også stod under kirkens opsyn, der blev den islamiske filosofi især formuleret af folk med anden faglig baggrund end den strikt teologiske som f.eks. læger eller jurister. Således skal Alfarabi (al-Farabi, 870-951) have arbejdet som nattevægter i Bagdads parker, Avicenna (Ibn Sina, 980-1037) var læge, og Averroes var jurist og dommer i sin hjemby Cordoba. Det betyder dog ikke, at disse tænkere var uafhængige i den moderne forstand af ordet. Som oftest var de afhængige af lokale fyrster eller andre magthavere, der tog dem under deres beskyttende vinger.

Tilknytningen til den græske tænkning

Arabisk-islamisk tænkning blev som nævnt ikke til i et tomt rum. Snarere kan man sige, at den var resultatet af et møde mellem græsk tænkning og islamisk teologi. Og når man i den muslimske kalam talte om at begrunde troen, forstod man derved en begrundelse, der tog sit udgangspunkt de regler for filosofisk tænkning, som ikke mindst Aristoteles havde opstillet.

Umiddelbart kan det måske undre, at netop Aristoteles blev af så stor betydning for arabisk-islamisk tænkings guldalder. Ville Platon med sin objektive idealisme ikke have været et mere naturligt valg? Faktum er imidlertid, at det blev Aristoteles, der i kombination med elementer fra nyplatonismen kom til at præge arabisk tænkning i årene fra 700 til 1200 og dermed gav denne tænkning dens særpræg i forhold til europæisk tænkning, hvor Aristoteles-receptionen først satte ind omkring 1200. Det betyder dog ikke, at Aristoteles gnidningsfrit lod sig indpasse i islamisk tænkning. Adskillige elementer i hans filosofi som f.eks. læren om materiens uforgængelighed stod i direkte modsætning til grundlæggende dogmer i Islam, der jo hævder det værendes skabthed. Omvendt kunne adskillige andre elementer så som begrebet om Gud som den ubevægede bevæger og de dertil knyttede filosofiske begrebet om bevægelse, årsag og virkning, akt og potens væsentligt lettere indpasses i det islamiske verdens- og gudsbillede.

Prisen for en høj grad af ”filosofering” af religionen er imidlertid, at Gud bliver underlagt filosofisk nødvendighed, og netop dette har gennem tiden kaldt på kritik og modsigelse fra ortodokse teologiske kredse, der overfor filosofien har ønsket at betone Guds ubetingede almagt og uafhængighed af menneskelig tænkning. Mest radikal er denne kritik hos al-Ghazali (1058-1111), der afviser bl.a. årsagsbegrebet med den begrundelse, at dette indskrænker Guds almagt. Når vi mener at kunne erkende, at noget er årsag til noget andet, så forstår vi jo derved en nødvendig forbindelse mellem årsag og virkning. Men som almægtig kan Gud bryde årsagskæden – kunne han ikke det, var han ikke almægtig – og derfor afviser al-Ghazali erkendelse byggende på årsagsbegrebet. Ikke mindst som resultat af denne konflikt blev Averroes vakt af sin dogmatiske slummer og skrev et forsvar for den filosofiske erkendelse. Inden jeg går til Averroes egen tænkning, vil jeg derfor først vende mig mod hans kritik af al-Ghazalis kritik af filosofien.

Averroes forsvar for filosofien og modsvar til al-Ghazali

Al-Ghazali formulerede sin kritik af filosofien i sit skrift *Tahafut al-Falasifa (Destructio Philosophorum, eller Tilbagevisning af Filosoferne)*. Det er heri, at man finder hans kritik af

årsagsbegrebet, men al-Ghazali gik videre end det. I forlængelse af denne kritik fremførte han tre filosofiske læresætninger, som efter hans mening i så høj grad stred mod islamiske grunddogmer, at det at hævde dem måtte indebære frafald fra troen:

- 1) tesen om verdens og materiens uforgængelighed,
 - 2) antagelsen af, at Gud ikke kan erkende det partikulære og
 - 3) den angivelige allegoriske interpretation af tanken om de dødes opstandelse og det evige liv
- (her refereret efter Averroes 2008, s. 13)

Som man ser, er det al-Ghazali meget om at gøre at betone Guds almagt, og derfor kan han ikke tillade, at Gud "bindes op på" en bestemt uforanderlig verdensorden. Som følge af dette udgangspunkt afviser han, at mennesket har mulighed for at komme til nogen sikker erkendelse af verden. Af hensyn til den fulde forståelse af al-Ghazali skal det dog nævnes, at hans kritik af filosofien ikke udsprang af en teologisk ortodoksi (faktisk kritiserede han også megen ortodoks islamisk teologi) men snarere af et forsvar for den mystiske tilnærmelse til Gud.

Selvom der er uklarhed om kronologien i Averroes skrifter, kan en gennemgang af hans forsvar for filosofien passende starte her. I to skrifter – *Tahafut at-Tahafut (Tilbagevisning af Tilbagevisningen)* med den sigende latinske titel *Destructio Destructionis* og *Fasl al-Maqal (Den Afgørende Afhandling)* – søger han at tilbagevise de indvendinger mod filosofiens sandhedskrav, som var blevet rejst af al-Ghazali.

Mod denne kritik af filosofien argumenterer Averroes først generelt: Koranen er sand, og den opfordrer selv til filosofisk spekulation, altså kan den erkendelse, der kommer ud af denne spekulation, ikke være i modstrid med Koranen. Sandheden kan ikke modsige sandheden, som Averroes så prægnant udtrykker det:

"Da disse religiøse sætninger er sande og opfordrer til spekulation, som fører til erkendelse af sandheden, så ved vi muslimer positivt, at denne påpegende spekulation ikke kan føre til en modsætning til den åbenbarede lov. For sandheden kan ikke modsige sandheden." (her citeret efter Hendrich 2005, s. 112)

Nu kan man selvfølgelig spørge, hvad man så gør i de tilfælde, hvor den filosofiske erkendelse rent faktisk kommer til resultater, der strider mod Koranen. Dette må jo af og til være tilfældet, da spørgsmålet herom ikke ville kunne opstå, hvis en sådan modsigelse apriorisk kunne udelukkes som en mulighed. I sit svar på dette spørgsmål knytter Averroes til ved en islamisk tradition, der hævder, at Koranen både har en overfladisk bogstavelig betydning og en dybere metaforisk betydning. Opstår der en modsætning mellem lovbudene i Koranen og den filosofiske erkendelse, kan man gå ud fra, at det er Koranen, der er tolket forkert, som regel fordi man har holdt sig til ordenes overfladiske betydning frem for at koncentrere sig om deres egentlige og dybere mening (ibid.). De filosofiske sandheder er nemlig som regel identiske med Koran-ordenes dybere og metaforiske mening, men denne mening er ikke tilgængelig for enhver.

Allerede Alfarabi havde hævdet, at Koranen blot er en symbolsk fremstilling af filosofiske sandheder. Den symbolske fremstilling er der så at sige af hensyn til almindelige mennesker, der ikke er i stand til at forstå en filosofisk bevisførelse, hvorfor de får den filosofiske erkendelse præsenteret i symbolsk form. Prisen for denne holdning er naturligvis, at religionen så at

sige opløses i filosofien, men denne konsekvens synes Averroes også at være parat til at drage. Religionens formål er iflg. ham at undervise alle,

”men da ikke alle mennesker i kraft af deres naturlige anlæg kan forstå en filosofisk argumentation endsige dialektiske sætninger” ... ”så er det nødvendigt, at religionen indeholder alle slags metoder til at erkende sandheden og alle slags metoder til at begribe.” (Ibid. s.113)

Averroes går dog også mere konkret ind på de tre indvendinger mod filosofien, som al-Ghazali havde rejst. De to første indvendinger afviser han med den begrundelse, at der ikke blandt de religiøse autoriteter er enighed om disse ting, hvorfor man heller ikke af de troende kan kræve en bestemt holdning. Anderledes forholder det sig med spørgsmålet om de dødes opstandelse og det evige liv. Her giver Averroes umiddelbart al-Ghazali ret i, at det ikke er muligt at benægte disse ting uden at fremstå som en vantro. Men i sin videre filosofi udarbejder han en tolkning af netop tanken om de dødes opstandelse, der tydeligt afviger fra den muslimske standarttolkning.

For Averroes er tanken om de dødes individuelle opstandelse og efterfølgende evige liv nemlig kun en populær og folkelig tolkning af en dybere filosofisk sandhed. I overensstemmelse med princippet om, at Koranen først og fremmest er et symbolsk udtryk for filosofiske sandheder, fremfører han den tanke, at det evige liv i virkeligheden blot betyder menneskeslægtens og ikke det enkelte individs evige liv. Men, fortsætter han, denne tanke er dog kun for filosoferne, mens de almindelige mennesker må holde sig til denne tankes symbolske udtryk i Koranen, der taler om den individuelle sjæls udødelighed. Eller som Averroes med henblik på sjælens udødelighed udtrykker det:

”Tværtimod er det tydeligt, at især disse [dvs. filosoferne] af alle mennesker tror på denne lære [læren om sjælens udødelighed], og dette fordi de ser, at den bidrager til en orden blandt menneskene, af hvilken menneskenes eksistens som mennesker afhænger; [en orden] ved hjælp af hvilken det [mennesket] kan opnå den lyksalighed, der er særegen for netop det.” (Averroes 2008, s. 15)

Hævdelsen af det enkelte menneskes individuelle udødelighed har altså en praktisk funktion, nemlig den at opretholde orden i samfundet. Denne tanke udfolder Averroes nærmere i sin kommentar til Platons *Staten*, som det dog af pladshensyn ikke er muligt at komme ind på i denne artikel.

For Averroes er spørgsmålet om sjælens udødelighed altså ikke først og fremmest et teologisk spørgsmål. Det er i nogen grad et praktisk-politisk spørgsmål, men nok så meget er det – som jeg skal vise i det følgende – et erkendelsesteoretisk spørgsmål. Spørgsmålet om den menneskelige sjæls beskaffenhed hænger nemlig fundamentalt sammen med spørgsmålet om, hvordan sjælen kan komme til erkendelse af omverdenen og dermed med spørgsmålet om erkendelsens mulighed og gyldighed. Men inden jeg kan gå ind i en nærmere behandling af dette spørgsmål, er det nødvendigt kort at gengive hovedpointen i Aristoteles psykologi, som den udformes i skriftet *Om Sjælen – De anima*.

Aristoteles' psykologi

Iflg. Aristoteles er sikker og gyldig erkendelse af tingenes evige og uforanderlige former. Derfor opstår spørgsmålet, hvordan det endelige og forgængelige menneske bliver i stand til at erkende disse former. For at løse dette problem indførte Aristoteles i tredje bog af

De Anima den tese, at det menneskelige intellekt er todelt. På den ene side har mennesket gennem tænkningen adgang til begreber og tanker, der er overindividuelle i den forstand, at de ikke stammer fra det enkelte menneske men tværtimod er fælles for alle eller i hvert fald for alle tænkende mennesker. Menneskets evne til at gribe disse overindividuelle begreber kalder Aristoteles for det aktive intellekt (*intellectus activus*). På den anden side er menneskets tænkning altid en tænkning af noget konkret og nærværende. Tænker vi på en kop eller en tallerken, tænker vi ikke på koppens eller tallerkenens begreb men netop på denne kop og denne tallerken. Evnen til at tænke det konkrete og nærværende hedder hos Aristoteles det passive intellekt (*intellectus passivus*). Erkendelse opstår nu, når tænkningen af det konkrete gennem det passive intellekt så at sige bringes i forbindelse med det aktive intellekts overindividuelle begreber. Med disse to intellekter forholder det sig i øvrigt således, at det første – det aktive – er overindividuel og evigt, mens det andet – det passive – er individuelt og forgængeligt og går til grunde med det enkelte menneske.

Dette afføder selv sagt spørgsmålet, hvordan de to intellekter kommer i forbindelse med hinanden, og for at løse dette problem må Aristoteles supplere sin teori med et tredje intellekt, et *intellectus possibilis*, der så at sige formidler mellem de to. Dette *intellectus possibilis* er så at sige menneskets evne til at bringe de gennem det passive intellekt erkendte genstande i berøring med det aktive intellekts overindividuelle begrebsverden.

Averroes psykologi

Selvom dette er en meget enkel og hurtig gennemgang af Aristoteles teori om intellektet, skulle det alligevel være tydeligt, at der er tale om en nødløsning. For hvordan forholder det sig egentlig med dette *intellectus possibilis*? Er det mest knyttet til det passive intellekt og dermed forgængeligt eller er det mest knyttet til det aktive intellekt og dermed evigt? Netop denne uklarhed blev baggrunden for en længere debat indenfor den arabiske filosofi, en debat der rakte langt ud over det konkrete spørgsmål om erkendelsens mulighed. Iflg. Ulrich Rudolf (Rudolf 2004, s. 76) gik de fleste arabiske tænkere før Averroes ud fra den opfattelse, at hvert enkelt menneske besidder et eget *intellectus possibilis*, men at dette samtidigt er evigt og altså lever ud over det enkelte menneskes død. Som evigt garanterer dette intellekt altså det enkelte individs udødelighed.

Averroes går en anden vej i sin behandling af problemet. Dog er en detaljeret forståelse af hans tænkning på dette punkt forbundet med flere terminologiske problemer, som for en dels vedkommende er afstedkommet af det forhold, at vi ikke har den arabiske tekst til denne del af hans kommentar til *De Anima* bevaret. Den store kommentar til tredje bog af *De Anima* er kun bevaret i en latinsk oversættelse. Her betegnes den formidlende instans mellem det aktive og det passive intellekt som det materielle intellekt (*intellectus materialis*), og det meste af Averroes egne overvejelser efter, at han har afsluttet sin kommentar til Aristoteles, går med at bestemme de dette begreb.

Averroes følger først den øvrige arabiske tradition og betoner, at af de tre intellekt-funktioner i mennesket må de to være udødelige, mens den tredje er dødelig (Averroes 2008, s. 213), men derefter slår han ind på en anden vej. Først hævder han, at det materielle intellekt må være ét intellekt fælles for alle mennesker. Dermed mener Averroes at have sikret fornuftens universalitet. Eftersom nemlig det materielle intellekt er ens for alle mennesker, og eftersom menneskeslægten er evig, gælder de principper, efter hvilke det materielle intellekt formidler det passive og det aktive intellekt med hinanden, overalt og til alle tider:

”Eftersom vi på grundlag af denne undersøgelse er kommet til den indsigt, at det materielle intellekt er ét eneste for alle mennesker, og da vi af samme grund har sluttet os til, at menneskeslægten er evig, så følger det nødvendigt, at det materielle intellekt aldrig fremstår som løst fra de principper, som er fælles for menneskeslægten, nemlig de primære domme og begreber, som er fælles for alle.” (Ibid.)

Denne teori om intellektet afføder naturligvis spørgsmålet, hvordan det evige og overpersonlige materielle intellekt så at sige træder i forbindelse med det konkrete menneske. Averroes teori om dette er ikke helt igennem klar. Han synes at mene, at forbindelsen sker gennem en art tillæring. Mennesket er potentielt disponeret for at kunne modtage det materielle intellekt, men dette er ikke til stede i mennesket fra fødslen. Det aktualiseres derimod som led i, at mennesket vokser og erkender verden, hvorfor Averroes også tilkender den pædagogiske opdragelse af mennesket til filosofisk tænkning stor betydning. (Averroes 2008, s. 283). Det er så at sige denne opdragelse, der sikrer, at mennesket er i stand til at forstå den dybere, den filosofiske, mening med Koranen såvel som til selvstændigt at tænke over og erkende verden.

Averroes standser dog ikke her. Han tolker sin lære om intellektet ind i en religionsfilosofisk debat om sjælens udødelighed. Som nævnt havde flere andre arabiske tænkere identificeret det materielle intellekt med menneskets udødelige sjæl og dermed sikret den individuelle udødelighed, som iflg. såvel Islam og kristendommen tilkommer mennesket. Den mulighed synes imidlertid at forsvinde, hvis man som Averroes tolker det materielle intellekt som én sjæl fælles for alle mennesker. Men Averroes er ikke bleg for at drage denne konklusion. For ham er sjælens udødelighed ikke det enkelte menneskes udødelighed men derimod menneskesjælens eller menneskeslægtenes udødelighed.

Averroes blev såvel i samtiden som i eftertiden kritiseret for at have ofret centrale dele af Islam for at kunne gennemføre sin af Aristoteles inspirerede filosofi. Men denne kritik er ikke helt retfærdig. Averroes så, som vi har set, helt igennem sin tænkning i forlængelse af Islam. Men han drager samtidig fordel af det forhold, at islamisk tænkning fra først af var dybt sammenvævet med den græske og det vil først og fremmest sige med den aristoteliske filosofi og dennes begrebsapparat. Ud fra denne syntese af græske tænkning og islamisk teologi drager han så konsekvenserne af sin tænkning.

Konklusion

Jeg indledte med at påvise, hvordan Islam i kraft af sin struktur traditionelt har været særdeles åben for filosofisk interpretation. Dette mærkes ikke mindst hos en tænker som Averroes, der i sin tænkning netop går ind i centrale muslimske begreber for derefter ved hjælp af Aristoteles at omtolke dem i filosofisk retning, sådan som jeg har vist det både med hensyn til hans opfattelse af forholdet mellem Koranen og den filosofiske tænkning og i forbindelse med hans tolkning af begrebet om sjælens udødelighed. Averroes er ikke religionskritiker – sådanne fandtes ikke i det 12. århundrede – han går tværtimod ind i religionen og tolker den filosofisk indefra.

Averroes fik imidlertid ikke den store virkningshistorie i en arabisktalende verden – og ej heller i den kristne for den salgs skyld. Hans tolkning af begrebet om sjælens udødelighed som den overindividuelle fornuft og menneskeracens udødelighed stødte adskillige religiøse autoriteter og det ikke alene i den muslimske verden. Således forfattede Thomas Aquinas i 1200-tallet et skrift om ”Intellektets enhed imod averroisterne”. Men hans eksempel viser, i

hvor høj grad det filosofiske potentiale, som den arabisk-islamiske filosofiske tradition indeholder, kan bruges til kritisk tænkning.

Referencer

Averroes (2008). **Über den Intellekt: Arabisch-Lateinisch-Deutsch, Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von David Wirmer.** Herder Verlag. Freiburg

Faverholdt, D: (1996). **Kinesisk filosofi.** Gyldendal. København

Hendrich, G. (2005). **Arabisch-Islamische Philosophie, Geschichte und Gegenwart.** Campus Verlag. Frankfurt am Mein.

Paul, G. (2008). **Einführung in die interkulturelle Philosophie.** WBG-Darmstadt

Rudolph, U. (2004). **Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis zur Gegenwart.** Verlag C. H. Beck.

Den buddhistiske teori om et ikke-”selv”

- en kritisk analyse af den buddhistiske menneskeopfattelse

Henrik Lydholm

Stud.mag. i Historie og Filosofi
Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Aalborg Universitet

Abstract

Artiklen argumenterer imod den buddhistiske teori om et ikke-selv. Artiklen forsøger at påvise, at den buddhistiske analyse af mennesket er mangelfuld, og at der bag de fem khandhaer er et virkeligt ”selv”, der manifesterer sig igennem khandhaerne. Dette gøres gennem en analyse af de fem khandhaer og en analyse af Buddhas to argumenter mod et ”selv”. Der argumenteres for, at der findes et ”selv”, der har udøvende kontrol med khandhaerne, et ”selv” bevidstheden relaterer til. Et ”selv”, der har realitet, der eksisterer som essensen af en person.

Et helt centralt problem i Buddhismen er ifølge Poul Tuxen spørgsmålet om ”jeget”. Hvad er det, der udgør mit ”jeg” eller mit ”selv”? Buddha afviser forestillingen om et permanent ”jeg” eller ”selv”, mennesket er en sammensætning af forskellige entiteter, de såkaldte fem khandhaer (pali: khandha, Sanskrit: skhandha), der er forgængelige (Tuxen 1928, s. 162-163).

Der vil i nærliggende artikel blive argumenteret for, at Buddha, og buddhismen, i analysen af mennesket, overser et aspekt, nemlig at der bag ved khandhaerne er en aktør, ”selvet”, hvortil khandhaerne relaterer. Dette ”selv” er ikke bare, som buddhismen argumenterer for, en illusion, men det har en realitet, der manifesterer sig igennem khandhaerne.

Der vil først blive redegjort kort for et par centrale buddhistiske begreber, der en nødvendig forudsætning for at forstå argumentationen. Efter denne begrebsindføring er der en redegørelse for den buddhistiske forståelse af mennesket, efterfulgt af en analyse af de fem khandhaer. Derefter følger en kritik af Buddhas argumenter for, hvorfor der ikke findes et ”selv”. Slutteligt vil der blive argumenteret, hvorfor jeg mener, at der findes et ”selv”.

Når der i artiklen bruges betegnelsen Buddha, bliver det brugt om den historiske person Buddha, og de forestillinger og holdninger der igennem buddhismens tekster tillægges ham.

De tre kendetegn

De tre kendetegn er dem, der for buddhismen karakteriserer tilværelsen. Det er ifølge Tuxen (1928) de tre grundpiller i buddhismens bedømmelse af verden. Disse tre kendetegn eller grundpiller er:

- Alt hvad der er sammensat er forgængeligt
- Alt hvad der er sammensat er smertefuldt
- Alt hvad der er sammensat er uvæsentligt, dvs. værende uden en sjæl

Det, at der ikke er en substans, noget væsentligt i det sammensatte, gør, at det er forgængeligt. Havde der været noget væsentligt, havde dette været uforgængeligt, evigt. Det, at det er forgængeligt, betinger, at det er smerteligt (Tuxen 1928, s. 151-152).

Middelvejen

Et andet vigtigt begreb i den buddhistiske lære er læren om middelvejen. Det er den ædle vej med otte led. Disse led er: ret anskuelse, ret beslutning, ret tale, ret handling, ret levebrød, ret stræben, ret opmærksomhed og ret koncentration. Det er denne vej, der fører til fred, til nirvana, dvs. det er den, der skal følges for at opnå buddhismens øverste mål. Middelvej er det, fordi den anviser den rette levemåde mellem to ekstremer, den sanselige nydelse og det asketiske selvplageri (Pind 2005, s. 121; Tuxen 1928, s. 196) .

Menneskets bestanddele

For buddhisten er mennesket et sammensat fænomen. Det er sammensat af fem grupper, de såkaldte khandhaer, og ifølge buddhismen består mennesket af hverken mere eller mindre end disse fem. De fem khandhaer er:

- Den materielle form
- Følelser
- Forestillinger
- Kræfter og anlæg
- Den rene bevidsthed

Buddhismen giver følgende definitioner på de fem khandhaer: Den materielle form er i forhold til mennesket, den fysiske del, altså legemet, og dets sanser, men denne gruppe gælder også sansernes objekter. De fire resterende grupper vedrører menneskets mentale del. En følelse er én af tre slags fornemmelser, behagelig, ubehagelig eller hverken behagelig eller ubehagelig. Forestillinger er opfattelsen af en genstand igennem de betegnelser, vi giver tingene, og disses egenskaber. Kræfter og anlæg er viljesytringer, der er betinget af følelsen. Den rene bevidsthed er uden hensyn til indholdet, den er princippet for ethvert bevidst liv.

Mennesket er for buddhisten forstået som et dualistisk væsen, da den første gruppe udgør menneskets fysiske bestanddele, mens de fire sidste grupper er menneskets psykiske bestanddele. Sammenspillet mellem disse fem grupper, der konstituerer det enkelte individ, går også under betegnelsen Nāmarūpa – Navn og Form – og dette er det eneste virkelige, der findes (Tuxen 1928, s. 166-168; Lindtner 1998, s. 167-175).

Buddha afviser, at disse fem khandhaer skulle indeholde et ”jeg” eller ”selv”. ”Selvet” findes ikke i én af disse, ej heller i disses sammensætning. Der findes ingen bagvedliggende substans, en sjæl eller et ”selv”.

Begrebet ”selv”

Hvad er det, der menes med begrebet ”selv”? Hvad er det, der ledes efter, og som Buddha mener, mennesket ikke er i besiddelse af? Jeg vil her tage udgangspunkt i den beskrivelse af begrebet ”selv” som Mark Siderits præsenterer i bogen ”Buddhism as Philosophy”. Heri beskriver Siderits, at det ,buddhisterne mener med et ”selv”, er essensen af en person, dvs. den del af en person, et individ, som er påkrævet for, at personen over tid stadig er den samme

person. "Selvet" vil altså være det, der gør, at personen A til tidspunktet T_1 er den samme som person A til tidspunktet T_2 . Med udtrykket 'den samme' menes der her, at det er en numerisk identifikation og ikke en kvalitativ identifikation, der finder sted (Siderits 2007, s. 32-33). Herfra kan der udledes, at "selvet" ikke kan forstås som begrebet en sjæl, hvis der med sjæl menes noget evigt. Det er ikke formålet med nærværende artikel at argumentere for, at mennesket er i besiddelse af en sådan evig sjæl, og at det evt. skulle være denne der igennem genfødslen følger med over i en ny eksistens. Derimod er det formålet at argumentere for, at mennesket er i besiddelse af et "selv". Altså at en person, et individ, er i besiddelse af en essens, der sikrer, at denne over tid er den samme person, på trods af, at denne måske gennemgår nogle kvalitative ændringer.

"Selvet" er ikke en khandha

"Selvet" skal naturligvis søges i mennesket, der som beskrevet, i buddhistisk forstand, består af de fem khandhaer, og kun disse. Jeg er enig med buddhisterne i, at "selvet" ikke kan findes i én af disse khandhaer, men jeg mener derimod, at "selvet" er bagvedliggende khandhaerne. Jeg vil derfor nu påvise, hvorfor det er umuligt at finde denne essens, altså "selvet" i én af de fem khandhaer ud fra overstående definition på et "selv".

Den første khandha er den materielle form, hvilket vil sige det menneskelige legeme og dets sanser. Det kan her afvises, at "selvet" befinder sig, da kroppens celler ustandseligt forgår, mens nye opstår. Kroppen ændres hele livet igennem, der vil altså af personen A's legeme på tidspunktet T_1 ikke være en numerisk identifikation med person A's krop på tidspunktet T_2 . Et andet eksempel på dette kunne fx være hvis en god ven ændrer sin frisure radikalt, således at man rent faktisk kan gå lige forbi vedkommende uden at se det er ens gode ven. Hermed ville ens ven have foretaget en kvalitativ forandring, men dog stadig være den person, jeg betragter som min gode ven. Angående menneskets sanser er det ligeledes sådan, at disse ikke er konstante, men foranderlige. Fx bliver synssansen svagere med tiden, og det, der måske ikke smagte én godt i barndommen, er måske til en stor nydelse i voksenalderen.

Den anden khandha er følelser. Hvis dette skal udgøre "selvet" hos en person, vil det betyde, at en person vil være i besiddelse af én og samme følelse altid. Dvs. at en person altid vil være i én bestemt sindstilstand, det ifølge buddhisme være sig enten glæde, sorg eller hverken glæde eller sorg. Men ligesom kroppen ustandseligt forandres, således gør vores sindstilstand det også. Vi kan det ene øjeblik være overvældet af en følelse af glæde, og i det næste øjeblik kan vi være i den dybeste sorg. Det er altså ligeledes ikke i denne khandha, "selvet" skal findes.

Den tredje khandha er forestillinger, der ovenfor er defineret som opfattelsen af en genstands egenskaber. Forestillingerne gør at vi:

"...af vore Sanseindtryk danner Billeder, der kan betegnes med de Benævnelser, vi til-lægger Tingene." (Tuxen 1928, s. 166)

Hvis "selvet" findes her, vil det altså betyde, at den forestilling, person A har til tidspunktet T_1 , skal være den samme, som person A har til tidspunktet T_2 . Jeg mener, man med rimelighed kan konstatere, at ingen person har den samme forestilling ret længe. Et eksempel herpå er fx, hvis man går sig en tur, så vil der hurtigt tilkomme én et væld af forestillinger fra alle ens sanser. Altså kan "selvet" heller ikke findes her.

Kræfter og anlæg er den fjerde gruppe af khandhaerne. Det er her, viljesyringen befinder sig, og denne er betinget af følelsen, men som allerede påvist er følelsen ikke bestandig, og dermed kan viljesyringen ikke selv være bestandig. Den vil betinget af den glade følelse manifestere sig på én måde, mens den betinget af sorgen vil manifestere sig på en anden måde. En anden måde at anskue denne khandha på er, at en specifik følelse altid vil afføde en bestemt handling. Men dette synes ikke tilfældet. Et eksempel på dette kunne være menneskers tolerance overfor andre. For er det ikke sådan, at denne ændrer sig igennem livet med den konsekvens, at det, der kunne føre til et udbrud af raseri i ungdommen, måske blot vil medføre et skuldertræk senere i livet.

Den sidste gruppe af khandhaerne er den rene bevidsthed – princippet for et bevidst liv. Bevidstheden er det samme som tanke eller forstand, idet det danner tankegrundlaget. Bevidstheden er den, der er skyld i, at jeg overhovedet fornemmer min eksistens som bevidst (Lindtner 1998, s. 174; Tuxen 1928, s. 167-168). Den rene bevidsthed selv er tom. Den er den transcendentale betingelse for, at jeg kan have en bevidsthed om mig selv, omend buddhisten vil sige, at denne bevidsthed om mig selv, der naturligt afføder tanken om et personligt ”selv”, har realitet, så medfører den ikke, at der findes et ”selv”, der har denne bevidsthed. Forestillingen om et ”selv” er, ifølge buddhismen, derimod blot en konstruktion. Den rene bevidsthed kan altså ikke være ”selvet”, da den er betingelsen for, at der er bevidsthed overhovedet.

Der kan altså konkluderes, at ”selvet” ikke kan forefindes i nogle af khandhaerne ud fra den overstående definition. Buddhisten vil derfor konkludere, ud fra præmissen om at mennesket ikke består af andet end disse fem entiteter, de fem khandhaer, at der ikke findes noget ”selv”.

Antirefleksivitetsprincippet

Ifølge Mark Siderits er der inden for indisk tænkning bred accept om antirefleksivitetsprincippet. Dette princip indebærer, at en entitet ikke kan anvendes på sig selv (Siderits 2007, s. 46). De fem khandhaer er ifølge buddhismen det eneste, der eksisterer, har væren, og kan følgelig betragtes som entiteter. Dvs. at ingen af khandhaerne kan virke på dem selv, men kun virke på hinanden.

Et eksempel på khandhaernes indvirkning på hinanden kunne være denne: en person går en tur i skoven, han ser en smuk blomst (den materielle form og forestillinger), han bliver glad ved synet af den smukke blomst (følelse) og går over for at plukke den, så han kan tage den med sig hjem (følelserne mobiliserer viljen). Den femte khandha, bevidstheden, gør det muligt for personen overhovedet at have en bevidsthed om, hvad det er der foregår.

Buddhismen vil her argumentere for, at der ikke er noget ”selv”, der har denne oplevelse, eller et ”selv” der her handler. Det eneste, der er på spil i dette eksempel, er de fem khandhaer. Jeg vil derimod forsøge at påvise, at der er et ”selv”, der har bevidstheden om denne oplevelse. Men først Buddhas argumenter for, hvorfor der ikke findes et ”selv”.

Buddhas to argumenter mod et ”selv”

Buddha har to argumenter for, hvorfor de fem khandhaer ikke besidder eller udgør et ”selv”, hvorfor mennesket er anattā, dvs. uden et selv. Disse argumenter fremføres i den hellige tekst: Catusparisatsūtra, der handler om grundlæggelsen af den buddhistiske orden. I denne står der således:

”Bhagavat [Buddha] henvendte sig dernæst til de øvrige fem munke: I munke, ens korporelige skikkelse er ikke ens selv. Hvis ens krop var ens selv, så ville ens krop ikke medføre fortræd og lidelse. Desuden måtte det være muligt for kroppen at bestemme: Sådan skal min skikkelse være, sådan skal den ikke være! Men, I munke, eftersom det ens korporelige skikkelse altså ikke er ens selv, derfor fører ens krop til fortræd og lidelse, og derfor er det ikke muligt for kroppen at bestemme: sådan skal min skikkelse være, sådan skal min skikkelse ikke være!”(Lindtner 1998, s. 38)

Således fortsætter han med de sidste fire grupper af khandhaerne. Argumenterne er altså, dels at khandhaerne ikke er ens ”selv”, fordi de medfører lidelse (pga. deres forgængelighed), og dels fordi de ikke er under ens kontrol.

Buddhas første argument hænger unægteligt sammen med dels læren om de tre grundpiller, hvor den ene af disse grundpiller postulerer, at det, der er forgængeligt, er smerteligt, lidelsesfuldt, og dels Buddhas forestilling om, at hvis der eksisterer et ”selv”, så må dette pr definition være uforgængeligt og derfor ikke lidelsesfuldt. Det begreb om ”selvet”, Buddha her afviser, er ikke det begreb om ”selvet”, denne artikel søger. Buddhas begreb er her nærmere det, der ligger op af et begreb om en sjæl. Jeg vil derfor gå nærmere ind på Buddhas sidste argument, nemlig det om at khandhaerne ikke er under ens kontrol.

Hvis det er tilfældet, at khandhaerne ikke er kontrollerbare, må det have den konsekvens, at buddhismen ender i en hård determinisme. Viljesytringerne er betinget af følelserne, der igen er betinget af forestillingerne, der igen er betinget af, hvad der sanses. Men hvis der ingen kontrol er over legemet og dets sanser, er det så ikke tilfældigt, hvad jeg sanser, og er dermed de deraf afledte forestillinger ikke også tilfældige osv.? Hvis khandhaerne ikke på nogen måde kan styres, hvordan kan man så tilegne sig den buddhistiske lære andet end ved et tilfælde? Og hvad med begrebet om karma? Hvordan kan jeg forsøge at gøre det rette, når jeg ikke er, men blot består af en række khandhaer, hvoraf der ingen kontrol er. Jeg mener derimod, at Buddha i sin analyse af mennesket overser et meget vigtigt aspekt, nemlig at der må være noget bagved khandhaerne, der sanser, føler, handler og har bevidsthed.

Buddhismen afviser, ifølge Tuxen, enhver tanke om tilfældighed (Tuxen 1928, s. 157). Men dette synes at komme i konflikt med det buddhistiske grundsætning, der siger at:

”...der findes ingen, der handler, kun Handlingen eksistere; Nirvana eksistere, men intet Individ, der har naaet Nirvana; Vejen dertil eksistere, men der findes ingen, der vandrer den.”(Tuxen 1928, s. 165)

Hvis der altså kun findes handling, men ingen der handler, kan jeg ikke se andre muligheder, end at disse handlinger er uden intention, og er en handling uden intention ikke en ren tilfældighed? Altså mener jeg, der kan argumenteres for, at der må være mere i et menneske end blot de fem Khandhaer, nemlig en bagvedliggende substans, et ”selv” som khandhaerne relaterer til, og uden ikke har nogen intentionalitet i sig selv.

Kontrol over khandhaerne

Jeg mener altså, der findes et ”selv”, og dette, mener jeg, har en stor indflydelse på de fem khandhaer. Det kan der argumenteres for igennem det faktum, at mennesket kan handle imod dets følelser. Følelserne er jo det i buddhismen, der betinger viljesytringerne, altså handlingerne, men er det ikke således, at mennesket kan formå at handle imod dets følelser, og er det ikke netop det, der er én af buddhismens mål? Buddhismen mener jo, vi skal handle efter ve-

jen med de otte led, middelvejen. Mennesket skal, igennem indsigt i middelvejen, sørge for at undgå de to ekstremer, askesen og de sanselige nydelser. Men for at mennesket skal have en mulighed for at undgå disse ekstremer, må der jo mobiliseres en vilje, der går imod de følelser, der ellers vil trække personen i den ene eller den anden retning. Dvs. hvis man står i en situation, hvor man står over for en stor sanselig nydelse, det kunne være man stod over for et overdådigt middagsbord med alskens dejligt mad, så skal man, som jeg forstår buddhismen, vælge at spise kun det, der er nødvendigt. Altså må man ikke overfylde sig, forspise sig, derimod må man heller ikke holde sig helt fra at spise noget og dermed sulte sig selv. Men hvad er det så, der sikrer, at personen, individet, netop vælger middelvejen, altså at indtage den rette mængde mad. Her vil buddhismen argumentere for, at det er indsigten i middelvejen, der vil sikre den rette handling. Dvs. at handlingen falder tilbage på en bevidsthed, en opnået erkendelse om det rette. Her mener jeg, at det er "selvet", der har opnået en erkendelse. Det er "selvet", tankerne er relateret til, og det er "selvet", der har opnået denne erkendelse. Denne erkendelse kan jo ikke være i den khandha, der er den rene bevidsthed, da denne er grundlaget for tænkningen overhovedet. Derfor mener jeg, det er "selvet", der igennem khandhaerne manifesterer sig ved at handle efter den opnåede erkendelse om middelvejen. Handlingen får dermed en karakter af intentionalitet, personen vælger at handle ud fra en indsigt i middelvejen som det rigtige. Pointen er altså, at khandhaerne er aspekter ved "selvet". "Selvet" er den substans, der ligger bag ved khandhaerne. Det er her "selvet", der ud fra en bevidsthed, en erkendelse af middelvejen, mobiliserer en handling efter denne erkendelse. Men det er en vilje, der bliver bestemt af "selvet" selv. Selvom "selvet" har en erkendelse af middelvejen, er det jo ikke absolut bestemmende for menneskets handlinger. Det er netop "selvet", der i kraft af en erkendelse om middelvejen selv bestemmer, om det vil mobilisere en viljeshandling i overensstemmelse med middelvejen, eller om det i stedet vil handle imod denne. Som Tuxen bemærker, så er det således, at buddhisten:

"...altid formaner til Klarhed over det Punkt, at han selv er den eneste, der har Ansvar for sin Stilling og Indflydelse paa dens Ændring. (Tuxen 1928, s. 157)

Altså må det for buddhisten være muligt selv at kunne handle for at ændre sin stilling i tilværelsen, men dette synes kun muligt, hvis der er noget, der kan træffe et valg. Det, mener jeg netop, er "selvet". Det er "selvet", der igennem khandhaerne kan manifestere sig og ændre dets stilling, til det bedre eller det værre. Det er især bevidstheden, der gør dette muligt.

Der er mere i mennesket end de fem khandhaer

Mennesket består, for buddhisten, af de fem khandhaer, hverken mere eller mindre. Jeg har forsøgt at argumentere for, at "selvet" er det, der sikrer, at handlinger ikke er tilfældige, men netop, når de er betinget af bevidstheden, er intentionelle. Jeg vil derfor nu forsøge at påvise, at "selvet" er det, der binder khandhaerne sammen,

Khandhaerne kan, som tidligere påvist, deles op i to grupper. Den første khandha, den materielle form, er en rent fysisk khandha, mens resten, følelserne, forestillingerne, kræfter og anlæg og den rene bevidsthed er rent psykiske khandhaer. Dette giver et dualistisk menneskesyn. Mennesket består både af noget fysisk og noget psykisk.

Hvilken funktion har den fysiske del, altså legemet og dets sanser? Legemet kan bevæge sig, det har mobilitet. Sanserne kan sanse, dvs. de gør det muligt at høre noget, se noget, smage noget, lugte noget og berøre noget. På samme måde har den psykiske del en række funktioner. Følelserne giver en bestemt sindstilstand, forestillingerne gør, at man kan forstå det, der san-

ses, kræfter og anlæg mobiliserer viljen, således at der er handling, og bevidstheden gør, at alt det her nævnte bevidstgøres og erkendes.

Netop bevidstheden, mener jeg, holder nøglen til at argumentere for, at der eksisterer et "selv", men jeg mener ganske som buddhisterne, at bevidstheden ikke er "selvet". Som allerede argumenteret kan det ikke være "selvet", da den rene bevidsthed i så fald skulle være bevidsthed om det selv som bevidsthed, hvilket er en umulighed ifølge antirefleksivitetsprincippet. Buddhisterne er dog bevidste om, at der findes bevidsthed. Men hvordan kan der være bevidsthed om, at der findes bevidsthed, når bevidstheden ifølge antirefleksivitetsprincippet ikke selv kan give denne bevidsthed! Der må altså findes noget, der har denne bevidsthed om den rene bevidsthed. Det er her, jeg mener, "selvet" kommer ind. Det er "selvet", der har bevidsthed om den rene bevidsthed.

Bevidsthed er bevidsthed om noget, men bevidsthed giver ingen mening, hvis ikke den er bevidsthed for nogen. Dette nogen er "selvet", det er den person, der over tid er den samme, den person, der måske kvalitativt forandrer sig, men som stadig har det samme "selv" og er numerisk identisk til tidspunktet T_1 og til tidspunktet T_2 . "Selvet" er det nogen, der, hvis man skal sætte det i forhold til buddhismen, besidder de fem khandhaer. Det er det bagvedliggende princip, der har en udøvende kontrol med de fem khandhaer, men ikke en skabende kontrol over deres funktionalitet.

Et kendt eksempel på den buddhistiske opfattelse af mennesket er den, munken Nāgasena giver til kong Milinda, som er beskrevet i den buddhistiske tekst Milinda-pañha. Heri sammenligner Nāgasena mennesket med en flamme. Analogien går ud på, at en flamme, der brænder en hel nat, både er den samme og ikke den samme. Det er ikke den flamme, der har brændt hele natten, for den ene flamme er blevet efterfulgt af den anden, men alligevel er det ikke en anden flamme, da flammen er tilknyttet lampen (Pind 2005, s. 144-145).

Her fungerer Nāgasenas definition af 'det samme' på to forskellige plan. Flammen er altså ikke den samme hele natten, da den hele tiden forgår og en ny opstår. Men det er alligevel den samme, fordi den er tilknyttet den samme lampe. Her vil jeg medgive Nāgasena, at flammen hele tiden opstår og forgår, og dette, mener jeg, repræsenterer den menneskelige bevidsthed, der hele tiden forgår og opstår, men i en sammenknyttet helhed, som var der intet før og intet efter. Lampen derimod, mener jeg, repræsenterer "selvet". Det, hvortil bevidstheden er knyttet, og det, uden hvilken flammen ikke vil være mulig. Det er jo netop lampen, der gør, at det alligevel er den samme flamme.

Ligesom en flamme ikke kan brænde uden lampen, ligeledes kan der ikke være en bevidsthed, uden at denne bevidsthed er en bevidsthed for nogen. Denne nogen må jo netop være det "selv", som har bevidsthed. Bevidstheden/flammen er uløseligt bundet til selvet/lampen.

At jeg, min person, mit "selv", kan betvivle eksistensen af mit "selv", må netop forudsætte eksistensen af et "selv", da dette er udtryk for et selvforhold, her dog et negativt selvforhold. Men for at jeg kan erkende benægtelsen af et "selv", må der være noget, der benægter. Der må være en bevidsthed om noget, der benægter noget andet som erkendelse. Og denne bevidsthed må netop tilhøre et "selv", må tilhøre mig, hvis netop bevidsthed ikke blot er bevidsthed for sig selv, men er bevidsthed for én eller anden. På samme måde som flammen er knyttet til lampen, må bevidstheden om en benægtelse af et "selv" netop være knyttet til dette "selv".

Det er altså ”selvet”, som besidder bevidstheden, og for at besidde bevidsthed må det nødvendigvis være i besiddelse af den femte khandha, den rene bevidsthed, da denne er betingelsen for bevidsthed. Hvis ”selvet” er i besiddelse af denne khandha, er det så ikke også i besiddelse af resten af khandhaerne, idet de hænger sammen?

Dermed er der argumenter for, at der bag de fem khandhaer findes et ”selv”, der manifesterer sig igennem khandhaerne.

Konsekvenserne af mennesket med et ”selv”

En af konsekvenserne ved at anerkende, at der findes et ”selv”, som er reelt og ikke bare som en konstruktion, er, at det giver mening til et begreb om ansvar. Hvis ikke der er én, der styrer khandhaerne, som gør brug af dem, hvad er så ansvarlig for den næste eksistens? Hvis ikke der er et ”selv” eller et ”jeg”, hvad er så ansvarlig? Er det khandhaerne selv, der er ansvarlige? Men som allerede argumenteret, hvis ikke der er et ”selv”, der påvirker khandhaerne, så er disse blot overladt til tilfældighedernes påvirkning.

Én konsekvens, det ikke har at anerkende et ”selv”, er, at dette selv skulle være uforgængeligt, evigt. Det implicerer det på ingen måde. Der må derfor understreges, at denne artikel på ingen måde har til hensigt at argumentere for, at der i mennesket findes en udødelig sjæl, der kunne ligge til baggrund for en buddhistisk sjælevandring.

Konklusion

Jeg har i nærværende artikel forsøgt at argumentere for, at den buddhistiske analyse af mennesket er mangelfuld. Jeg mener at kunne påvise, at mennesket har en aktør, et ”selv”, der besidder de fem khandhaer. En meget vigtig præmis i fremstillingen er den, at en bevidsthed ikke kan eksistere uafhængigt. Altså, der kan ikke kun være bevidsthed som bevidsthed. Der må være et eller andet, der er bevidst. Hvis ikke man antager denne præmis, synes begrebet om bevidsthed at miste det mening. Det er netop denne præmis, jeg mener, buddhismen overser i dens analyse af mennesket, og derfor kan argumentere for, at der ikke findes noget ”selv”.

Konklusionen er altså, at der bag de fem khandhaer findes et ”selv”, en essens, der gør, at jeg igennem hele livet er mig, uanfægtet om jeg skulle imødegå kvalitative forandringer.

Referencer

- Lindtner, C. (1998). **Verdensreligionernes hovedværker: Hīnayāna – den tidlige indiske buddhisme** (1. udgave). København: Spektrum.
- Pind, O. H. (2005). **Buddhismen: Tekster fra therāvada-Traditionen** (1. udgave). Viborg: Systime Academic.
- Siderits, M. (2007). **Buddhism as Philosophy: An Introduction** (1. udgave). Ashgate Publishing Limited.
- Tuxen, P. (1928). **Buddha: Hans lære, dens overlevering og dens liv i nutiden** (1. udgave). København: G. E. C. Gads forlag.

Den buddhistiske lære – i fortiden og i nutiden

Ronni Post

Filosofistuderende

Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Aalborg Universitet

Abstract

I artiklen undersøges først fundamentet for den klassiske hinayanabuddhistiske lære om livet som lidelse m.h.p. at analysere, om der er en overbevisende og logisk forsvarlig begrundelse for læren. Dernæst studeres nogle af de påfaldende mange ligheder mellem Buddha, Sokrates og Jesus, både i form af deres liv og deres lære. Endeligt rettes til sidst fokus mod den moderne tid, hvor det gennem eksempler undersøges, om moderne fænomener kan siges at skabe den tilknytning og dermed lidelse, som den klassiske buddhisme omtaler.

Analyse af den buddhistiske lære om de fire ædle sandheder

Som nybegynder uden forudgående kendskab til buddhisme som andet end en religion, der primært dyrkes i fjerne dele af verden, så er det forfriskende ved konkret studie af buddhismen at konstatere, at der i den oprindelige buddhistiske kerne slet ikke er tale om en religion i traditionel forstand. For mange moderne mennesker er tiden efterhånden løbet fra de i vesten mest kendte religioner i form af kristendom i sine forskellige udformninger og islam. Begge er (mono)teistiske religioner med tilhørende hellige skrifter og dogmer, som ukritisk skal følges, hvis man vil være rettroende, og den slags argumentation eller mangel på samme harmonerer slet og ret ikke med den større og større kritiske sans, som moderne mennesker møder verden med.

Derfor er det så forfriskende for første gang at stifte bekendtskab med buddhismen og konstatere, at den har karakter af en konsistent livsfilosofi mere end en religion. Der er hverken nogen teistisk gudedyrkelse eller hellige skrifter, hvis sandhed ikke må betvivles, og der er i det hele taget ikke tale om, at man skal *tro* på noget. Tværtimod er der en lang række af forskellige argumenter omkring livets forhold, argumenter hvis sandhed man ikke forlanges at tro på, men som man kan forsøge at *erkende* korrektheden af for at opnå at blive så oplyst som Buddha selv og endeligt udtræde af samsara-kredsløbet og ind i nirvana. Som det fremgår af denne indledning, så er tilgangsvinklen her med fokus på den tidlige hinayanabuddhisme, der netop ikke rummer de traditionelle religiøse elementer, som til en vis grad finder vej ind i den senere mahayanabuddhisme, hvor eksempelvis ofringer og tilbedelse finder anvendelse. På grund af alt dette opfatter jeg det som hensigtsmæssigt og meningsfyldt at underkaste den klassiske buddhistiske lære en analyse for at undersøge, om dens budskab fremstår som en tilpas sagligt funderet livsfilosofi uden at være mere præget af mytisk tankegang og tradition, end det nu er muligt med de elementer fra Vedaerne og Upanishaderne, som trods alt må accepteres at hænge ved i den tidlige buddhisme, navnlig karmaloven og idéen om samsara.

Frihedsbegrebet

Inden analysen af de fire ædle sandheder er det på sin plads at præcisere betydningen og opfattelsen af det buddhistiske frihedsbegreb i forhold til den opfattelse, der er af begrebet i vesten. I denne sammenhæng skal begrebet fri forstås i bredest mulige forstand, dvs. at være fri

som menneske. I vestlig forstand har det oftest to betydninger, en politisk og en økonomisk, hvor det politiske aspekt går på, om man lever i et frit og demokratisk samfund med rettigheder såsom ytrings- og forsamlingsfrihed. Den økonomiske variant går på, at man er fri, hvis man har økonomisk råderum til at leve på den måde, som man ønsker. De vestlige samfund er i høj grad materialistiske og fokuserede på forbrug, hvorfor det at være fri kan sidestilles med at have de økonomiske midler til et stort forbrug (Rostbøll 1980, s. 7-12).

I buddhismen betyder det noget ganske andet at være fri som menneske, det betyder nærmest det stik modsatte. I buddhismen er det at være fri et negativt defineret begreb, som handler om at være fri for lidelse. Lidelse opstår bl.a. pga. tilknytning til materielle ting eller til andre mennesker – når noget eller nogen mistes, så skaber det lidelse, og det er dermed ikke muligt at være fri, hvis man har stor tilknytning, fordi det ikke bare har potentiale til at skabe lidelse, men også på et tidspunkt vil gøre det. Således står det buddhistiske frihedsbegreb altså i næsten diametral modsætning til den gængse vestlige betydning, da det med denne definition følger, at man skal have så lidt som muligt for at være fri.

De fire ædle sandheder

Ifølge Buddhalegenden opnår Siddhartha Gautama den fulde oplysning siddende under bodhitræet og overgår derved til Buddhastadiet. Efterfølgende opsøger han de 5 asketer, som han har tilbragt en årrække sammen med, fordi han vil delagtiggøre dem i sin nye indsigt. Det sker ved dyrehaven i Benares, hvor han holder det, der betragtes som hans første tale, hvor han bl.a. redegør for sin nyfundne indsigt og introducerer den inderste kerne i den buddhistiske lære i form af læren om de fire ædle sandheder (Bruun et al. 1982, s. 33-34).

”Følgende to ekstremer, munke, bør den, der er gået bort fra sit hjem og ud i løsheden, ikke forfalde til. Hvilke to? På den ene side hengivelse til de sanselige nydelser, der beror på lysten ved de sanselige nydelser (...) og på den anden side hengivelse til selvplageri. (...) Ved at undgå disse to ekstremer, munke, er Tathagatha kommet til indsigt i middelvejen, der, da den forårsager klarsyn og viden, fører til fred, til transcendental erfaring, til oplysning og nirvana.”

Her gengivet i oversættelse fra Andreassen (2006, s. 45-47), oprindeligt fra Vinaya I, oversat af Ole Holten Pind. Medmindre andet er angivet, så er de følgende citater også fra talen ved Benares fra samme oversættelse.

Således lægger Buddha selv op til læren om de fire ædle sandheder på en måde, der bringer tankerne hen på Aristoteles' gyldne middelvej, som netop også går på, at ekstremerne bør undgås, det er et sted midt imellem dem, at man finder den optimale løsning. Efter denne introduktion opridser Buddha den egentlige indsigt, hvilket kort kan opstilles som:

- Livet er lidelse
- Lidelsen har en årsag
- Lidelsen kan bringes til ophør
- Der er en vej ud af lidelsen

Disse vil nu hver for sig blive nærmere gennemgået i en analyse, der delvist bygger på. (Bruun et al. 1982, s. 56-66)

Livet er lidelse – pga. tilknytning og altings forgængelighed

”Dette, munke, er lidelsen, en sandhed for en ædel person: Fødsel er lidelsesfuld, aldrig er lidelsesfuld, sygdom er lidelsesfuld, døden er lidelsesfuld, tilknytning til det, der er én ukært, er lidelsesfuld, adskillelse fra det, der er én kært, er lidelsesfuld, at man ikke får det, man begærer, er lidelsesfuldt, kort sagt, de fem grupper, der er genstand for tilknytning, er lidelsesfulde.”.

Det er svært at argumentere imod, at de nævnte forhold er årsager til lidelse; de fleste vil allerede tidligt i deres liv have oplevet flere af disse typer lidelse, så al erfaring peger på sandheden i påstanden – men hvad er baggrunden for, at disse situationer altid vil opstå? Det er alttings forgængelighed, et princip, som vi også i vesten har kendt til omtrent siden Buddhas tid igennem eksempelvis Heraklits udsagn om, at man ikke to gange kan stige ned i den samme flod. Efterhånden må om ikke andet så den moderne videnskab have etableret det som et ubestrideligt faktum, at alt materielt er forgængeligt, og det kan dermed kun give ét resultat at være knyttet til noget: tilknytningen vil på et tidspunkt brydes, og det medfører lidelse. Da alt i denne verden dybest set er af materiel karakter, så er det nærliggende at slutte, at livet som helhed er lidelse.

Erkendelsen af dette kan være hård at kapere for nogen – at selve hele

”eksistensen i sig selv er lidelse, at glæde kun er forgyldt smerte” (Bruun et al. 1982, s. 57).

kan ikke overraskende have en voldsom effekt på den, der for første gang bliver ramt af indsigten. Det betyder dog ikke, at man på baggrund af erkendelsen skal anlægge et decideret pessimistisk og destruktivt syn på tilværelsen og blot forsøge at få den til at ende, da det giver dårlig karma og dermed ikke bringer en ud af samsara-kredsløbet. Der kan også søges en vis trøst i, at der trods alt ikke er tale om en kontinuert og vedvarende lidelse, men potentiel lidelse, som på et tidspunkt vil blive virkeliggjort bl.a. pga. alttings forgængelighed. Endelig ophører Buddhas lære ikke her, der fortsættes med at belyse årsagen til lidelsen.

Lidelsen har en årsag – lyst og begær

”Dette, munke, er lidelsens oprindelse, en realitet for en ædel person: Den er den tørst, der fører til gentagne eksistenser, som er ledsaget af lyst og begær, og som finder behag i snart det ene, snart det andet; det vil sige, tørsten efter genstandene for de sanselige nydelser, tørsten efter eksistens, og tørsten efter ikke-eksistens.”.

Her klarlægges det, at det er tilknytningen, der er årsagen til lidelsen – at det er det næsten menneskelige instinkt, der får os til til stadighed at begære eller tørste efter mere og mere. Ordvalget ”*tørsten efter genstandene for de sanselige nydelser*” må formodes at have tofoldig betydning, først og fremmest den mest umiddelbare og ordrette betydning, der kan fortolkes som hedonistisk levevis, og der ses således her en nedvurdering af det kropslige, som vi også kender det fra eksempelvis Platons idélære. Det må dog formodes, at der også hentydes til almindelige objekter i det hele taget, at der ”*tørstes efter eksistens*” af tilknytning til sådanne også, og at der ”*tørstes efter ikke-eksistens*” af tilknytning af negativ art.

Igen er det svært at få øje på modargumenter, fordi Buddhas udsagn erfaringsmæssigt, særligt som vesterlænding, kan observeres hos langt de fleste mennesker, specielt hos børn er det et kendt fænomen, at de er meget behovsstyrede. At disse forhold er årsag til lidelsen følger da af alttings forgængelighed fra forrige afsnit, på grund af den bliver det et selvbedrag, at man vitterligt besidder noget, der er kun tale om en midlertidig tilknytning, som på et tidspunkt vil

briste. Det er også værd at bemærke, at behovet og dermed tilknytningen for mange ting ikke forsvinder ved at få det opfyldt. Tænk blot på eksempler som rygning og andre afhængigheds-skabende nydelsesmidler som alkohol og narkotika, hvis anvendelse opfylder et behov, men som får det til alt andet end at forsvinde efterfølgende. Noget lignende gør sig gældende mht. forholdet til andre mennesker, hvor graden af tilknytning og størrelsen af lidelsen ved ophøret kan siges at være proportionale.

Løsningen er dog ikke nødvendigvis aktivt at frasige sig visse former for tilknytning, for det kan skabe en lidelsesfuld negativ tilknytning. Det kan bl.a. eksemplificeres ved religiøse puritanere, der tager afstand fra ikke-ægteskabelig sex i en grad, så det bliver et hele tiden aktuelt emne for dem, og det skaber netop en negativ tilknytning. Buddha er selv opmærksom på denne problematik, bl.a. lyder det i en anden tale, at

”En munk lever her i verden, mens han mediterer på (sin) krop som krop, ihærdig, årvågen, opmærksom, idet han har tæmmet (sit) begær efter og afsky for verden (...)”
(Andreasen 2006, s. 49) – oprindeligt fra Digha-nikaya II.

I sidste del af sætningen siges det netop, at det ikke blot er begæret, der skal tæmmes, det er også ens ”afsky for verden”, altså skal man sigte mod en middelvej, som angivet i introduktionen til de fire ædle sandheder.

Lidelsen kan bringes til ophør – ved at slukke begæret og tørsten

”Dette, munke, er lidelsens ophør, en realitet for en ædel person: Den er tørstens fuldstændige forsvinden og ophør, nemlig dens opgivelse, dens forsagelse, frigørelsen fra den, friheden for den.”

Buddha går her skridtet videre end identifikationen af lidelsens årsag og erklærer, at der skal slukkes for tørsten, den skal bringes til fuldstændig ophør for at fjerne lidelsen. Der gås således bag om symptomerne, dvs. selve lidelsen, og der søges at fjerne selve årsagen til, at den fremkommer. Det er en nærliggende slutning at drage, at dette er nødvendigt, når nu årsagen til lidelsen tidligere er blevet fastslået til at være forårsaget af begæret efter tilknytning. En argumentation for, hvor der skal sættes ind for at slukke tørsten kan findes ud fra læren om den betingede samopståen, der er den buddhistiske lære om kausalitet, som har rødder i den tidligere indiske filosofi. Navnet kommer af, at der er tale om et årsag-virkningsforhold, hvor der i modsætning til den traditionelle vestlige opfattelse er tale om, at både årsag og virkning må have en samtidig eksistens i et tidsrum, da de ellers ikke vil kunne påvirke hinanden. Virkningen er betinget af årsagen, og da de begge på et tidspunkt eksisterer, så fås begrebet betinget sameksistens (Nørreklit 2003, s. 4).

Med den betingede sameksistens opstilles en årsagskæde, som starter med uvidenhed. Pga. uvidenheden forstås den rette sammenhæng ikke, så når der opleves forskellige drifter og impulser, så trænger de ind i bevidstheden, der forsøger at strukturere dem i et forsøg på at skabe stabilitet på trods af altings forgængelighed. Afhængig af oplevelsens kvalitet skabes et begær for at genopleve den eller for at undgå den, der opstår med andre ord en tilknytning til den, som på et tidspunkt ophører pga. forgængeligheden, og dermed skabes lidelsen, hvorefter man er tilbage til udgangspunktet, og det store problem er, at erfaringen af denne årsagskæde ikke sætter sine spor netop pga. den indledende uvidenhed om tingenes rette sammenhæng (Bruun et al. 1982, s. 59). Det er derfor Buddhas budskab, at der skal sættes ind overfor uvidenheden for at få årsagskæden til at ophøre allerede ved dens start, så lidelsen aldrig indtræffer.

Der er en vej ud af lidelsen – den ædle vej med de otte led

”Dette, munke, er vejen, der fører til lidelsens ophør, en realitet for en ædel person: Den er slet og ret den ædle vej med de otte led: Ret anskuelse, ret beslutning, ret tale, ret handling, ret levebrød, ret stræben, ret opmærksomhed og ret koncentration.”.

I denne sidste af de fire ædle sandheder anviser Buddha den konkrete vej, der vil føre til lidelsens ophør. Traditionelt deles den op i tre grupper, hvor de første to led om anskuelse og beslutning handler om at have den nødvendige viden og have indset korrektheden af de forrige ædle sandheder, hvilket er påkrævet for overhovedet at kunne forsøge at komme ud af lidelsen. De følgende tre led om tale, handling og levebrød er af etisk karakter, hvor man skal tale sandt, handle korrekt, dvs. ikke dræbe, stjæle eller begå utugt, og man skal leve af et ærværdigt erhverv – de sikrer dermed, at man gennem sine handlinger opnår en god karma. Endeligt er de sidste tre led om stræben, opmærksomhed og koncentration møntet på den meditation, som er det sidste og afgørende led, der skal føre til, at begæret ophører.

Buddha uddyber yderligere i bl.a. Digha-nikaya II, hvad der mere specifikt ligger i hvert af de otte led, men det er i sig selv ikke så relevant i denne sammenhæng, hvor fokus mere er på at undersøge den livsfilosofiske konsistens af læren om de fire ædle sandheder. Der synes i denne sidste sektion ikke at være tale om nogen logiske argumenter som sådan, der er snarere tale om en naturlig afslutning af selve kernen i den buddhistiske lære, en afslutning som følger naturligt ud fra den tidligere argumentation om lidelsen, og hvordan den bringes til ophør – her tager den praktiske opskrift over fra den mere teoretisk argumenterende del, der har etableret fundamentet for læren.

Konklusion

Efter at have gennemgået de primære dele af læren om de fire ædle sandheder, så er det oprindelige og umiddelbare indtryk fortsat bevaret, nemlig at der er tale om en velfunderet livsfilosofi, som ikke i påfaldende grad er præget af dogmer og forklaringsvanskeligheder, men som tværtimod fremstår velgennemtænkt og logisk holdbart. Det er primært karmaloven og samsara, der har dogmatisk karakter, men de er begge nærmest at betragte som en naturlov på den tid, hvorfor det ikke forekommer rimeligt at skulle bortkaste buddhismen som livsfilosofi pga. dette, ligeledes som Platon og Sokrates' brug af elementer fra klassisk græsk mytologi ikke bebrejdes nævneværdigt – der er i begge tilfælde tale om elementer, som man med et moderne udtryk kunne sige var en del af datidens gældende paradigme.

Selv om den buddhistiske lære således fremstår som en egentlig livsfilosofi, så er det naturligvis en anden sag, om man af den grund vælger at følge den og forsøger at leve livet i overensstemmelse hermed. Selv om den indledende præmis accepteres, at alle livets facetter dybest set er lidelse pga. forgængeligheden, så er det særligt med et vesterlandsk perspektiv noget af et skridt at tage at gå så vidt som at erklære, at det simpelthen ikke kan betale sig at forsøge at knytte sig til noget eller nogen, at det direkte bør modarbejdes – nogle vil nok mene, at det er direkte imod den menneskelige livsånd at acceptere al denne elendighed. Mange må formodes at mene, at det så at sige er risikoen værd at opsøge de glæder, som trods alt også kan ligge i tilknytningen.

Omvendt, så viser erfaringen, at det er de dårlige oplevelser, når tilknytningen bliver til lidelse, som sætter de dybeste og mest langvarige spor i mennesker – spor der længe kan hænge som en mørk skygge over ens tilværelse, i værste fald resten af livet. Det nylige jordskælv i Haiti kan tjene som et særligt aktuelt eksempel herpå: Uanset hvor effektivt verdenssamfundets nødhjælpsarbejde er i denne tid umiddelbart efter katastrofen, og uanset hvor hurtigt og godt samfundet begynder at blive genopbygget på længere sigt, så vil jordskælvet sætte sig dybe spor i et utal af haitianere, spor som intet positivt kan ophæve for dem, der har mistet både menneskelige værdier i form af familiemedlemmer og andre mennesker, og som også har mistet alle materielle værdier. På et mere personligt plan i ens daglige liv har mange nok også oplevet, at det er de positive oplevelser, der holder en i gang, men enkeltstående dårlige oplevelser kan fylde ens sind i så stor grad, at de positive tilsidesættes. Det kan eksempelvis skyldes, at de positive oplevelser løbende skaber en stigende tilknytning, hvilket gør dårlige oplevelser så meget desto værre. Selv om der set med utilitaristiske briller er tale om en samlet set positiv oplevelse, så får de negative lov til at dominere og være afgørende.

Sådanne typer af modgang i livet, hvad enten modgangen er så massiv og akutte som ved en uventet naturkatastrofe eller en følge af oplevelser gennem længere tid, kan formodes at frembringe en situation, hvor man er særlig modtagelig overfor den buddhistiske lære. Hvis ens aktuelle verdensopfattelse i forvejen er formørket, så ligger indgangen til den buddhistiske lære lige for – at alt her i verden er lidelse. At buddhismen i sin tid fik stor udbredelse i Kina menes således at kunne være forårsaget af sådanne årsager, nemlig at Kina i flere århundreder forinden havde været plaget af interne krige. Det gav buddhismen grobund pga. den frelse fra lidelsen, som den kan tilbyde, en frelse som den ellers udbredte konfuciansisme og daoisme ikke kunne tilbyde (Favrholdt 1996, s. 83).

Buddha, Sokrates og Jesus – en diskussion af ligheder

Pga. gennemslagskraften af og opmærksomheden om disse personer allerede i deres egen levetid, så er der et stort kildemateriale, som ud over at beskrive deres samfundsmæssige indflydelse også beretter om deres liv fra fødsel til død. Den historiske korrekthed af dette materiale, særligt det om hovedpersonernes liv, er en problematik, der fortsat er aktuel, men det er ikke målet for dette afsnit at behandle det aspekt – det er derimod at gøre enkelte nedslag i det for at påpege nogle af de iøjnefaldende ligheder, som ifølge henholdsvis den hinayanabuddhistiske kanon, Platon og Bibelen er imellem dem.

Liv og lære

Om Sokrates' fødsel ved vi ikke meget ud over hans fædrene ophav, men om både Buddhas og Jesus' fødsel haves flere rapporter af mytisk karakter med fællestræk, hvilket ikke kan undre, når der er tale om så store religiøse ikoner. Beretningerne er ingenlunde identiske, men der ses især en lighed i form af selve undfangelsen, der i begge tilfælde er foranlediget på unaturlig vis af henholdsvis Buddha selv og af Gud, og at både Buddha og Jesus opfattes som inkarnationer af henholdsvis Vishnu og Gud. Nu spoles der frem til senere i deres liv, hvor de begynder at træde ind i de roller, der for alvor har gjort dem kendte for altid. De er alle tre udsat for begivenheder, der sporer dem ind på deres fremtidige kald – Buddha oplever tilværelsens forgængelighed, da han ser en olding, en syg og en død, han ser en mulig vej ud af lidelsen i munken, og han opnår omsider indsigt efter intensiv søgning gennem meditation. Jesus oplever epifanien om sin skæbne ifm. sin dåb af Johannes Døbereren, og om Sokrates siges det, at han til stadighed søgte efter nogen, som var visere end ham selv for at modbevise oraklet i Delfi. De ender også alle med at sætte sig op imod det etablerede systems mest magtfulde, Buddha imod brahminerne, Sokrates imod sofisterne og demagogerne, Jesus imod de

skriftkloge og farisæerne, så de rummer også alle et vist rebelsk element (Courtney 1885, s. 64-65). Endelig melder historierne, at Buddha blev fristet af Mara, Jesus af djævelen i ørkenen, og det er ikke svært at forestille sig, at Sokrates kan have været fristet til at benytte sit retoriske talent for mere personlig vindings skyld i datidens Athen.

Det er måske i sig selv ikke særligt bemærkelsesværdigt, at de har været udsat for skelsættende oplevelser i deres ungdom, det har utallige været både før og efter dem, men det tjener til at etablere den væsentligste lighed imellem dem, nemlig i dele af deres lære. De kan alle betragtes som etiske reformatorer, hvor især Buddha og Jesus tilskrives et stort antal ensartede budskaber – betragt eksempelvis følgende:

”Betragt andre som dig selv.” (Dhammapada 10:1).

”Som I vil, at mennesker skal gøre mod jer, sådan skal I gøre mod dem.” (Lukas 6:31).

”Hvis nogen slår dig med hånden, med en stok eller stikker dig med en kniv, så giv afkald på enhver tilskyndelse og tal ikke ondt.” (Majjhima Nikaya 21:6).

”Slår nogen dig på den ene kind, så vend også den anden til.” (Lukas 6:29).

Citaterne er her taget fra Borg (2009, s. 18-19)

Udsagnene er unægtelig meget ens, og deres meningsindhold er blevet tilbagevendende klassikere, som vi genfinder hos eksempelvis Kant, der også gør brug af den gyldne regel, og vi ser princippet om ikke-vold hos eksempelvis Gandhi, og de optræder begge i mange andre religiøse sammenhænge. Nu er det ikke fordi, at de pågældende principper er originale kreati- oner fra hverken Buddha eller Jesus, de kan begge dateres til langt før begges levetid, formå- let her er blot at påpege, at der er en lighed – en lighed, som stadig aktivt studeres af teologer og filologer, og der findes adskillige større værker og teorier, som omhandler disse, eksem- pelvis den her anvendte kilde (Borg 2009). Mht. Sokrates, så går hans etik især på, at viden og indsigt er dyder, som bør dyrkes, så han er helt på linje med Buddha på det punkt, mens det er svært at finde eksempler på, at Jesus fremhæver dette som en dyd, Jesus’ lære har mere karak- ter af at være instruerende prædiken.

Både Jesus og Sokrates ender med at blive henrettet af magthaverne, mens Buddha dør en naturlig død, men der er nu alligevel en lighed, der binder alle tres død sammen. Den ligger i den afsked, som tages med munkene/vennerne/disciplene umiddelbart inden døden, hvor de alle tre søger at berolige de efterladte med henvisning til deres respektive lære. Aranda er ulykkelig over, at Buddha er på sit dødsleje, men bliver erindret om, at den buddhistiske lære netop er, at man skal give slip på den tilknytning og ikke lade det blive til lidelse (Courtney 1885, s. 76). I (Platon 2001) berettes om Sokrates’ dødsdag, hvor hans venner i fængslet er oprørte over den kritiske dag, hvor læremesteren skal henrettes, men Sokrates selv er rolig og forklarer gennem en længere redegørelse, at det i hans egenskab af filosof blot er en fordel, fordi sjælen så kan forlade kroppen og nå til idéverdenen. Jesus beroliger også sine disciple under den sidste nadver og forklarer, at hans død er for alle menneskers skyld og derfor ikke er forgæves. Ligheden er altså, at de alle tre bogstaveligt talt til det sidste stod solidt og kom- promisløst ved deres lære, måske har denne dedikation også været medvirkende til at sikre dem et eftermæle af den størrelse, som de alle tre har fået.

Metodisk tilgang

Det er ikke alene i deres liv og lære, der er påfaldende ligheder, det er også mht. deres meto- diske tilgang til læren. Fælles for dem alle er den lidt besynderlige lighed, at ingen af dem

selv har nedskrevet noget af deres lære, vi kender reelt kun til den gennem andres gengivelser heraf, da de selv foretrak at overbringe den verbalt. De har også den ting til fælles, at læren i mange tilfælde er videregivet gennem allegorier/lignelser, og at der er stor anvendelse af analogier. Hvor Jesus ikke er nævneværdigt argumenterende, så findes der hos Buddha og Sokrates talrige argumenter om næsten ethvert emne, og de ligger meget tæt på hinanden i deres argumentationsteknik, da de begge i vid udstrækning anvender den majeutiske metode, som det eksempelvis kan ses i disse passager:

””Hvad vil du tro, Sona, hvis strengene på din lut er spændt for stramt; vil lutten da gengive tonerne korrekt og være velegnet til at spille på?” ”Det vil den ikke herre.” ”Hvad tror du så, Sona, hvis strengene er spændt for lidt, vil lutten da gengive tonerne korrekt og være velegnet til at spille på?” ”Det vil den ikke herre.” ”Men hvad så, Sona, hvis strengene på din lut ikke er spændt for stramt eller for lidt; hvis de er spændt netop tilpas; vil lutten da gengive tonerne korrekt og være velegnet til at spille på?” ”Ja herre.” ”På samme måde, Sona, så er for anspændt energi tilbøjelighed til at føre til overdreven ihærdighed, og for slap energi vil lede til apati. Derfor, Sona, skal du dyrke middelenergien i dig selv, du skal arbejde dig mod midelvejen i dine mentale anstrengelser, og det du skal sætte for dig som dit mål.” Min oversættelse fra engelsk i Courtney (1885, s. 74), oprindeligt fra Mahavagga V.

””Og altså hvis det bliver mindre, har det først været større og senere blevet mindre?” ”Ja, sådan er det,” sagde han. ”Og det svagere bliver til af noget stærkere og det langsommere af noget hurtigere?” ”Ja, bestemt.” ”Men hvad nu: bliver så ikke noget værre til at noget bedre og noget mere retfærdigt af noget mere uretfærdigt?” ”Jo, hvordan ellers!” ”Altså rækker det for os nu,” sagde han, ”at alt bliver til på denne måde: modsætninger ud af modsætninger?” ”Ja, bestemt.”” (Platon 2001, s. 39-40).

Ligheden i den metodiske tilgang er slående her, helt ned til dialogformen og det korte anerkendende svar fra dialogpartneren, der næppe ville turde andet end at give læremesteren ret i sit argument. I en næsten uafbrudt strøm flyder argumenterne gennem luften, og det er svært ikke at stå tilbage med et indtryk af, at de er dygtige formidlere af deres budskab.

Mulige årsager til lighederne

Tre store skikkelser, som optræder i kulturer, der kun kan have haft begrænset kendskab til hinanden – hvordan kan det gå til, at der er så mange ligheder imellem dem og deres lære, at det ikke bare kan afskrives som tilfældigheder? Buddene herpå er mange, og i en type af bud påstås det, at der må være en sammenhæng, som skyldes en udveksling af tanker mellem kulturerne. Man har i forskningsmiljøet i mange år forsøgt på at bevise en sådan kontakt mellem særligt buddhismen og kristendommen, fordi læren har så mange lighedspunkter. Kristendommen minder unægtelig også meget om særligt mahayanabuddhismen på centrale punkter, specielt bodhisattvaerne, frelserne, som undlader at træde ind i nirvana for at hjælpe andre mennesker på vej dertil, leder tankerne hen på Jesus. Et endnu mere radikalt bud kommer eksempelvis fra Christian Lindtner (www.jesusibuddha.com), der er gået så vidt som til at påstå, at Jesus simpelthen er en Buddha, at hans lære reelt er buddhisme, og at Det Nye Testaments evangelier er en decideret piratkopi af ældre buddhistiske skrifter.

I en helt anden vinkel på lighederne fokuseres der på andre forklaringer på dem – her menes det ikke, at der nødvendigvis har været kontakt imellem de forskellige kulturer, for det har slet ikke været nødvendigt for at skabe lighederne. Den historiske baggrund er, at der kan inddrages yderligere religiøse og filosofiske ikoner som Zarathustra og Konfutze mv., der alle levede på omtrent samme tid som Buddha og Sokrates, og som også beskæftigede sig med

tilsvarende problemstillinger. Faktisk levede der så mange giganter indenfor religion og filosofi omkring det 5. og århundrede f.v.t., at det har fået en særskilt benævnelse som Aksetiden, fordi der på en akse fra Grækenland i vest til Kina i øst skød en hidtil uset mængde af nye intellektuelle idéer op, hvoraf mange har påvirket os frem til den dag i dag. Når det skal forklares, hvordan det kunne gå til, så er en af forklaringerne, at en økonomisk opblomstring og stigende forbedring af levevilkår gjorde det muligt, at nogle folk pludselig fik tid til andet end at kæmpe for sin egen overlevelse, fik tid til at tænke mere over tilværelsens forhold og sammensætning – nogle på eget initiativ, andre som deciderede ansatte hos fyrster o.l. som lærere eller slet og ret tænkere. Kombineret med de forrige århundreders langvarige krige menes det at have skabt grobund for nye tanker og livsidealer (Bruun et al. 1982, s. 17-21). Ifølge bl.a. Borg (2009, s. 10-11) kan nogle af disse enslydende landvindinger indenfor religion og filosofi dermed forklares ved, at de så og sige er ligefremme at nå frem til ved en begyndende tænkning om disse emner.

Tilknytning og lidelse i en digital tidsalder?

Ifølge den buddhistiske lære er alting forgængeligt, og det fører på sigt til lidelse at knytte sig til noget – men hvad nu, hvis der kan findes noget, som ikke er forgængeligt, i hvert fald ikke i den gængse forstand? Vil det stoppe kæden og dermed lidelsen, eller vil status quo bevares, at tilknytning skaber lidelse? For at se nærmere på den situation, så kan der tages udgangspunkt i den moderne tid: I den digitale tidsalder har vi fået virtuelle entiteter i form af eksempelvis online-computerspil, der kan påstås slet ikke at være forgængelige. De er forgængelige i den forstand, at det udstyr, som de kører på til et givet tidspunkt, ikke holder for evigt, eller at firmaet bag kan ophøre, men pga. den digitale form kan spillet kopieres tabsfrit til nyt udstyr og afvikles herfra. Det gør det i en vis forstand uforgængeligt, og spørgsmålet er nu, om det i det hele taget er noget, som mennesker vil knytte sig til, og om det kan skabe lidelse uforgængeligheden til trods.

På overfladen kan det se ud som om, at vi i særligt vesten har en mindre tilknytning til de fysiske ting end tidligere. Det ses eksempelvis gennem den brug-og-smid-væk-kultur, som har eksisteret i efterhånden mange år i vesten, så man kan have en idé om, at der måske slet ikke er interesse for at knytte sig til noget virtuelt som et computerspil. Det viser sig dog på ingen måde at være tilfældet, computerspilsmarkedet er pt. verdens største underholdningsindustri målt på omsætning, og ser man på salgstal, så toppes de ofte af dedikerede online-spil, eller af spil, der primært sælges pga. deres online-del. Interessen og forbruget er altså til stede, men er det noget, der afføder en tilknytning og evt. efterfølgende lidelse? Det forsøges belyst her gennem to eksempler.

MMORPGer

De mest populære onlinespil med flere millioner daglige brugere er de såkaldte MMORPGer (Massively multiplayer online role-playing game), hvoraf de mest populære titler er World of Warcraft, Runescape og Lineage II. I disse spil er der en virtuel økonomi, hvor der optjenes valuta på forskellig vis ved at spille spillet, og denne kan efterfølgende benyttes til at købe forskellige virtuelle objekter med, eller den kan anvendes i byttehandler med andre spillere. Den vestlige besiddertrang har her vist at strække sig ud over den virkelige verden og ind i den virtuelle, for der har vist sig at være et enormt marked for at købe sig til virtuel valuta for rigtige penge. Der er forholdsvis stor usikkerhed om de nøjagtige tal, men de fleste forskere er enige om, at der er intet mindre end flere hundrede tusinde i primært Kina, hvis primære indkomst kommer fra at spille de forskellige onlinespil for at akkumulere ressourcer, der kan sælges til fortrinsvis vesterlændinge, der gerne vil have ressourcerne, men som ikke gider

eller har tid til at spille nok for at få dem. Undersøgelser peger på, at op imod en fjerdedel af alle spillere har prøvet at købe virtuel valuta af de såkaldte guld-farmere, så der tegnes altså et ret tydeligt billede af, at der er massiv tilknytning til online-spillene og de rent virtuelle objekter, som de indeholder (Heeks 2008, s. 64-66).

Selv om der er mange spillere, der har benyttet muligheden for at købe virtuel valuta for rigtige penge, så er der dog også mange spillere, som mener, at det ødelægger spillene, dels pga., at det kan betragtes som snyd, og dels fordi der er en evindelig reklamering for muligheden inde i selve spillene. Der er dermed et vist belæg for at sige, at onlinespil også fører til lidelse, og at det på forskellig vis må skyldes den tilknytning, der skabes mellem spillerne og tingene i spillet. I enkelte tilfælde er der slet ingen tvivl om, at der er tale om en meget stærk tilknytning, og at der er forårsaget stor lidelse – der er efterhånden adskillige eksempler på overfald og ligefrem mord pga. disputer omkring onlinespil, se eksempelvis Russia Today (2008).

Habbo Hotel

En anden populær onlineaktivitet er chatsteder, hvoraf nogle tilbyder mere end blot chatfaciliteter og kalder sig selv for et decideret spil – et af disse koncepter hedder Habbo Hotel (www.habbo.dk), hvor der ud over chatfunktionen bl.a. er muligt at indrette sine egne virtuelle værelser, som andre brugere kan besøge. Ting til disse værelser købes for såkaldte habbo-mønter, der er en virtuel valuta, som kan købes for rigtige penge af firmaet bag Habbo. Der er derfor ikke noget marked for at akkumulere ressourcer og sælge videre som i de ovennævnte eksempler, for der kan slet ikke erhverves noget på Habbo uden at betale for det.

Det er dog muligt at bytte ting og mønter med andre brugere, og det har skabt grobund for et stort problem med snyd og bedrag, som gøres muligt pga. en blanding af naivitet og begær efter mere uden at betale for det. Brugerne er fortrinsvis børn, der nemt lader sig lokke af påstande om, at nogen kan give dem gratis mønter, så de kan få flere ting, hvis de bare udleverer deres adgangskode. Det er imidlertid fup, og formålet er at få fat i andre brugeres kode, så man kan misbruge den til at tage alle deres ting og give til ens egen bruger, og problemet har eksisteret omtrent så længe, som Habbo har været etableret i Danmark med mange ulykkelige brugere til følge (Lausten 2007).

Der ses således et lignende mønster som før, hvor der skabes tilknytning til tingene, selvom de er virtuelle, og slutresultatet er for nogen lidelse, fordi de forsvinder som et resultat af ens begær efter mere. Det må på baggrund af disse eksempler, som på ingen måde er enestående for den moderne onlineverden, være rimeligt at påstå, at også i moderne tid holder Buddhas lære i nogle situationer stadigvæk stik, også selv om der er tale om ting, der ikke har traditionel fysisk eksistens, og som principielt ikke er forgængelige.

Referencer

- Andreasen, E. (2006). **Buddhismen i Kina** (1. udgave). Systime. De buddhistiske primærtekster oversat af Ole Holten Pind.
- Bruun, J., Lindtner, C. & Nielsen, P. B. (1982). **Buddhismen – tanker og livsformer** (1. udgave, 3. oplag 1984). Gyldendal.
- Borg, M. (2009). **Jesus & Buddha. Samme ord – samme vej** (1. udgave). Forlaget Pressto. Dansk oversættelse af Jesus & Buddha – the parallel sayings.

- Courtney, W. L. (1885). Socrates, Buddha and Christ. **The North American Review**, **140**(338), s. 63-77. www.jstor.org/stable/25118453
- Favrholdt, D. (1996). **Kinesisk Filosofi** (2. udgave). Gyldendal.
- Heeks, R. B. (2008). Current Analysis and Future Research Agenda on "Gold Farming": Real-World Production in Developing Countries for the Virtual Economies of Online Games. **Development Informatics, Working Paper Series**, **32**. www.surl.dk/6zq
- Lausten, C. (2007). Virtuel kriminalitet: Bestjålet i cyberspace. **TÆNK**, juni 2007, s. 12-13. www.taenk.dk/upl/cms/8/658_012-013-7507.pdf
- Nørreklit, L. (2003). **Kausalitet og eksistens i buddhismen**. Aalborg Universitet.
- Platon (2001). **Faidon** (1. udgave, 2. oplag 2007). DET lille FORLAG. Oversat af Niels Henningsen.
- Rostbøll, E. (1980). **Buddhismen** (1. udgave). Munksgaard.
- RT (2008). Online game rivalry ends with real life murder. **Russia Today**, 17. januar 2008, www.surl.dk/6zo
- Tuxen, P. (1928). **Buddha. Hans Lære, dens Overlevering og dens Liv i Nutiden**.

Daoismen – begreber i Tao Teh Ching

Line Rosendal

Stud.mag. Dansk og Filosofi
Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Aalborg Universitet

Abstract

I artiklen beskrives aspekter i daoismen, som de udtrykkes i Laotses ”Tao Teh Ching”. Der fokuseres primært på begreberne wuwei og ziran samt deres betydning for menneskets tilværelse. Aristoteles’ menneskesyn og etik inddrages og sidestilles med daoismens menneskesyn.

Daoismen beskæftiger sig med den lykkelige tilværelse, og hvordan det er muligt for det enkelte menneske at opnå denne. I kinesisk filosofi har harmonien og dens opretholdelse en essentiel betydning. Der eksisterer i verden to kræfter Yang og Yin, der repræsenterer henholdsvis det lyse, varme, aktive, maskuline og det mørke, kølige, passive, feminine. En tilværelse i harmoni forudsætter ifølge daoismen, at de to sider forenes i verden og i det enkelte menneskes sind. I naturen skiftes der mellem Yin og Yang, og det er således den naturlige vekslen og det spontane forløb, der ses som ideal for menneskets tilværelse.

Daoismen er en monistisk filosofi og det anskues, at der findes en dybere virkelighed bag alt i verden. En enhed, der bevirker en harmonisk balance mellem modsætningerne, og som eksisterer konstant trods forandringerne i verden. Verdensaltet Dao betegner både oprindelsen til alt det skabte, men eksisterer ligeledes uhøjtideligt som en del af alt. Dao karakteriserer det naturlige og spontane i tilværelsen, som det er nødvendigt for mennesket at følge for at kunne leve en harmonisk tilværelse.

Om Tao Teh Ching

Et af de mest betydningsfulde værker i daoistisk litteratur er Laotses ”Tao Teh Ching”. Da artiklen primært beskriver daoismen og begreberne wuwei og ziran, som de udtrykkes i dette værk, vil jeg i det følgende kort redegøre for Tao Teh Ching.

Tao Teh Ching, bogen om vejen og dyden, menes at være skrevet i det 4. århundrede f.v.t. Værket har siden været oversat og redigeret adskillige gange, og det er givet, at værket rummer flere fortolkninger, og at en ensidig analyse vil være umulig.

Bogen er opdelt i to hovedafsnit, hvoraf det ene primært omhandler Dao (vejen) og det andet beskriver De (dyden). Sprogligt er teksten opstillet i digte, som ved forskellige former for metaforik og symbolik anskueliggør hovedbegreberne Dao og De. Her defineres ligeledes, dog mere implicit, begreberne wuwei og ziran.

Intentionen med værket kan naturligvis ikke fastslås med sikkerhed. Det antages at være alt fra en henvisning til, hvordan regenten bør regere sit folk, over en metode til, hvordan det enkelte menneske kan opnå en lykkelig tilværelse til at udtrykke natur mystik (Nielsen 2003, s. 167-168).

Idet Daoismen tager afstand fra samfundet, som det er, er det givet, at Tao Teh Ching er samfundskritisk. Værket anskuer krige og de øverste i samfundets hang til luksus som destruktivt for befolkningen. Der henvises til, at den ideelle regent må være mere bevidst om de bløde værdier. Regenten bør leve i overensstemmelse med Dao og undlade at gribe ind i folkets naturlige tilværelse. I den sammenhæng bruges metaforen ”at regere et stort land er som at

koge en lille fisk”, der henviser til, at for meget overflødig indgriben vil spolere foretagendet. Regenten må ikke lade sig styre af sine subjektive holdninger, men må lade sit sind være åbent for inspiration fra folket.

I Tao Teh Ching beskrives Dao som altings ophav, den oprindelse, der er nødvendig at kende for at forstå sammenhængen mellem tingene. Da Dao ikke lader sig definere, sker beskrivelsen ved symboler, som det mystiske mærke, den uskårne blok og universets moder (Nielsen 2003, s. 168). Som det er nævnt, fremhæver Daoismen de feminine aspekter og moderkærligheden frem for de mandlige.

Om begrebet De skrives, at det før Daoismen er blevet anset for at være en spirituel kraft. I Daoismen er det denne kraft, mennesket besidder, når det lever i overensstemmelse med Dao. Nielsen (2003) skriver, at De er til stede i alle skabninger som en afspejling af Dao, og udtrykker den naturlige dyd. De naturlige dyder kan ses som kontrast til de moralske, der er kunstige og ritualiserede.

Daoismen

Daoismen er både en religion og en filosofisk retning. Den filosofiske tradition opstår omkring 300 år f.v.t. Som det ses med samtidige kinesiske filosofier, interesserer Daoismen sig for den harmoniske tilværelse. Daoismen tilskriver ligevægten mellem modsætningerne Yin og Yang den orden, der er nødvendig i verden og i menneskets liv. Således er det en ubalance mellem de modsætningsfulde værdier, der bevirker ulykke. Dao er den kilde, der bevirker en harmonisk balance mellem Yin og Yang, og Daoismen gør opmærksom på, at det er betydningsfuldt at huske på de bløde, passive, feminine værdier såvel som de hårde, aktive, maskuline værdier i tilværelsen. Daoismen fremhæver således flere modsætninger, idet disse virker komplementerende for hinanden og uddybende for forståelsen af begreberne.

I modsætning til samtidige filosofiske strømninger, fx Konfucseanismen, beskæftiger Daoismen sig ikke overvejende med, hvordan samfundet bør indrettes politisk og socialt, men med det enkelte individ (Nielsen, 2003, s. 156).

Daoisterne hævder, at meningen med den jordiske tilværelse er at opnå lykke og undgå at skade sig selv, fysisk og emotionelt. Lykken opnås ved en indre kultivering, der ifølge daoisterne lykkes ved isolation fra samfundet. Daoismen anser ikke mennesket, eller den sagnomspundne tid som forbilledlig. Derimod er det naturen, der er idealet. Menneskets natur bør ikke være defineret ud fra samfund og normer, men ud fra den enkeltes forhold til sig selv.

Når Daoismen opfordrer til at vende sig bort fra socialinteraktion, skyldes det blandt andet, at naturen og livet anskues som begrænsningsløst. Det er derfor ikke meningsfuldt at forsøge at afgrænse det ved viden eller doktriner. Daoisterne tager afstand fra læring og systematisering, selv sproget er ufuldendt i forhold til erkendelsen.

”Det egentlige i tilværelsen, Tao, kan overhovedet ikke beskrives i ord. Det er for evigt det uudsigelige, og Tao er derfor ikke engang et ord i almindelig forstand (...) erkendelsen af Tao er ordløs, hinsides alt, der lader sig udtrykke i sproget.” (Favrholdt, s. 61).

Som det beskrives i Tao Teh Ching, kan sproget bruges som et redskab. Ligesom Dao søges illustreret i digte og aforismer, men Dao kan ikke udtrykkes i sproget.

”Det Tao som kan benævnes er ikke det egentlige Tao. Det navn som kan nævnes er ikke det egentlige navn. Som det navnløse er Tao ophavet til himmel og jord. Med navn er det mor til alt, der skabtes (...).” (Laotse 1995, kap. 1).

Enheden bag virkeligheden, der rummer både beskrivelige og ubeskrivelige elementer (herunder det jordiske og det himmelske) kan ikke defineres præcist ud fra ord. Ligeledes understreges, at den erkendelse, der er forbundet med Dao, skal komme fra det enkelte menneske. Læring og viden er forblindende for selvet, der skal kunne handle intuitivt. Selv bevidstheden, som den er blevet efter påvirkning af ydre omstændigheder, sociale relationer, normer og længslen efter tilfredsstillelse, anskues som slørende for naturligheden. Mennesket må frigøre sig for tanker, føle stilheden og rense sig for begæret for, at sindet kan agere naturligt. Dette forekommer paradoksalt, idet det i følgende afsnit beskrives, at mennesket ikke blot kan beslutte sig for at ville erkende Dao. Et sådant valg er udtryk for en forceret handling og fører ikke til sand erkendelse. Det forcerede modstrider naturen, hvor alt mere eller mindre flyder. I sit forhold til sig selv må mennesket løsrive sig fra sin opfattelse om en permanent identitet, der handler, for at kunne være ét med Dao (Favrholdt 1971, s. 59).

I forbindelse med det individuelle aspekt i Daoismen anvender Karyn L. Lai begrebet *knack*. Betegnelsen karakteriserer det forhold, at mennesket er i besiddelse af en særlig, individuel evne. Det medfører, at mennesket må

”erkende Tao i sit eget selv og blive ét med Tao. Kun derigennem kan man opnå lykke og blive i stand til at leve et rigtigt og sandt liv” (Favrholdt, s. 60)

Mennesket skal altså følge sin egen livsvej og ikke imitere andres.

”Tillidsfulde glade er de andre, jeg alene går med dystre gåder. Andres kløgt kan ses på mange måder, jeg alene må i mørket vandre (...).” (Laotse 1995, kap. 20)

”Egen tomhed kræver Tao, må vi værne om på vejen (...).” (Laotse 1995, kap. 21)

Således er det at leve i overensstemmelse med Dao ensbetydende med en vis ensomhed. For at mennesket skal kunne følge sin egen vej, må det ikke lade sig inspirere eller påvirke af andre mennesker. Det er nødvendigt at kunne bevare et tomt sind for at kunne føle sig som en del af Dao.

Som det vil være beskrevet i afsnittet om *wuwei* og *ziran*, kan det derfor ikke antages, at Daoismen resulterer i passivitet eller tomhed. Det forudsættes, at mennesket yder en aktiv indsats for at bryde med de vaner og normer, det i alle aspekter af tilværelsen kan have været underlagt.

Den ulykke, der følger mennesket, kan ses som et resultat af menneskets ambitioner og længsel efter det, der er modstridende med den oprindelige natur. Den daoistiske tradition forbinder ikke lykken med materialistiske eller forgængelige glæder, men derimod med et liv i harmoni med naturen og i overensstemmelse med Dao. Dette karakteriserer den sande lykke, som mennesket ikke siden vil miste, når det først har opnået den.

”Egne fejl at se er sagen, hvis fuldkommenhed du søger. Ej din egen ret at hylde, hjælper dig til ret at vinde. Egen tomhed at besinde, gir dig ægte sandheds fylde. Den som selv sig udslidt kender skal af friskhed gennemstrømmes. Den som står med tomme hænder, får en skat som aldrig tømmes. Den i hvem begæret brænder, vil til evig uro dømmes (...).”

(Laotse 1995, kap. 22)

Det fremgår, at mennesket må være bevidst om sit sind og sine tilbøjeligheder for at forhindre, at det lader sig styre af sine drifter. Ligeledes indikeres, at når mennesket først har indset, hvor lidt den sande lykke har med det materielle at gøre, vil det aldrig miste lykken. Som det betones, er årsagen til uro og sorg et fokus på ydre mål.

I definitionen af Dao er det relevant at pege på, at erkendelsen af Dao er vanskelig. Som det fremgår i Tao Teh Ching er Dao begrænsningsløs, ligesom tilværelsen rummer både håndgribelige og uhåndgribelige/ubeskrevelige elementer (Favrholdt 2003, s. 17). De erkendelsesformer, der oftest anvendes i vestlig filosofi, sansningen og fornuften, er ikke tilstrækkelige i denne sammenhæng. Dao kan ikke tillægges sansemæssige kvaliteter, ligesom man ikke kan tilnærme sig Dao ved hjælp af viden. I kinesisk filosofi er der tradition for en tredje erkendelsesform; åbenbaringen. Det antydes, at Dao vil åbenbare sig for mennesket, der er kultiveret og lever i overensstemmelse med sin natur (Favrholdt 1971, s. 60). Det må bemærkes, at det er uklart, om åbenbaringen er tydelig for bevidstheden, eller nærmere kan sammenlignes med en ubeskrivelig tilstand som det buddhistiske nirvana.

Erkendelsen af Dao eller forsøget på at erkende sig som en del af Dao foregår overvejende ved selvkultivering gennem meditation. Øvelser, der bevirker en kultivering af energien qi³ og bringer mennesket nærmere sin naturlighed (Etemadi 2004).

Idet Daoismen interesserer sig for det enkelte menneske bemærkes, at selvkultiveringen ikke bør ses som et udtryk for egoisme eller virkelighedsflugt. Derimod er selvkultiveringen en naturlighed for daoisterne og et resultat af wuwei tilgangen (Etemadi 2004).

I Tao Teh Ching kapitel 7 illustreres, at mennesket ved at frigøre sig fra en stræben efter ydre mål når sin sande natur og som følge deraf bliver mindre egoistisk.

Om Dao skrives endvidere, at det er enheden bag og ophavet til alt, hvilket primært definerer Daoismen som en monistisk virkelighedsanskuelse. Alt udgår fra Dao, universets moder, og alt vender tilbage til Dao. Dao er ophav til det eksisterende yu og det ikke-eksisterende wu. Det eksisterer i alt, men kan aldrig analyseres ud af substansen, i givet fald er der ikke længere tale om det virkelige Dao (Favrholdt 2003, s. 16).

Om de modsætninger, der anvendes i Daoismens litterære værker, ses at Dao på én gang er enheden bag modsætningerne og den kraft, der sammensmelter dem. I Tao Teh Ching synes de værdier, der tilskrives Yin-siden, de bløde, svage, passive egenskaber at være prioriteret frem for Yang-siden. I denne sammenhæng betones, at det er verdensaltet Dao, der bevirker samspillet mellem Yin og Yang. Det må erkendes, at verden, på trods af kontraster, er sammenhængende. I Tao Teh Ching kapitel 28 fremgår det, hvordan det fuldendte menneske søger at bevare en ligevægt mellem de modsætningsfyldte værdier for at være i harmoni. Det udtrykkes, at en harmonisk enhed bag Yin og Yang er nødvendig for, at en naturlig balance kan opretholdes. I kapitel 29 illustreres hvorledes værdierne skifter og afløser hinanden, således at;

³ qi betegner en energi, der eksisterer i verden og i mennesket. Den kan fremstå i forskellige former, og kan i mennesket forfines gennem meditation.

”Det som var *foran* kommer *efter* siden, den milde luftning bliver til storm med tiden. Det som engang var stærkt bliver svagt og slapt, det som blev vundet vil gå fuldstændig tabt.”
(Laotse 1995, kap. 29)

Den vise lader i denne forbindelse naturen gå sin gang og praktiserer wuwei ved at undlade gribe ind, idet denne er bevidst om, at en handling, der modstrider naturen, vil være destruktiv og uhensigtsmæssig.

I Niensens bog ”Kinesisk filosofi” (2003) beskrives Dao ud fra følgende tre aspekter:

- Som det tomme, stille, udifferentierede og kilden til alle ting.
- Som manifestation af de utallige skabninger, det foranderlige og det transformative.
- Den vises Dao. Den vej som den vise følger i sin livsførelse.
(Nielsen 2003, s. 159)

Som nævnt ovenfor kan tilstanden, der følger erkendelsen af Dao ikke beskrives, men sker, når individet har erkendt sig selv som en del af naturen og verden. Det antages, at et menneske, der er ét med Dao ikke længere vil reflektere over sit emotionelle liv eller sin stilling i livet.

Om wuwei og ziran

”Wuwei” er et centralt begreb i forbindelse med Daoismen. Det bør dog nævnes, at wuwei optræder i flere kinesiske filosofiske retninger. I nærværende artikel vil det være relevant at fokusere på den daoistiske definition, overvejende som den udtrykkes i Tao Teh Ching. Wuwei består af tegnene wu, der angiver en negation og wei, der betyder handling, hvorfor begrebet kan oversættes med ikke-handling. Udtrykket kan misfortolkes som fuldstændig passivitet og videre som en opfordring til at isolere sig fra samfundet. Imidlertid må wuwei forstås som en ikke forceret handling, det vil sige en handling, som ikke strider mod menneskets natur (Nielsen 2003, s. 161).

Wei bærer ligeledes betydningen ”at dømme”. I denne kontekst henviser wuwei til nødvendigheden af at tage afstand fra de på forhånd definerede normer. Individet skal således ikke dømme, eventuelt stille sig dømmende i forhold til noget af andre fastlagt eller påtage sig viden, men derimod forholde sig individuelt til verden. Daoisternes livsanskuelse stod i kontrast til datidens samfund, der rummede strenge retningslinjer for, hvorledes mennesket skulle forholde sig til sine omgivelser, samt fastholdt denne i sociale og mentale positioner.

Vidensbegrebet relateres til et handlingsaspekt, og wuwei ses i denne sammenhæng som en betingelse for at kunne handle spontant og frit (Nielsen 2003, s. 161). Wuwei betegner det forhold, at det enkelte menneske handler uden at forholde sig til foreskrevne instrukser, men spontant i overensstemmelse med sin natur. Først når mennesket har forkastet teorierne, kan handlingen ses som parallelt med Dao (Nielsen 2003, s. 162). Naturligheden opnås, når mennesket ikke lader sin handling forstyrre af uvedkommende motiver. Mennesket vil derfor først reagere spontant – følelsesmæssigt og handlingsmæssigt, når det har rensat sig for ambitioner og længsler, og ikke mere lader ydre omstændigheder påvirke sig. Det er muligt at være ét med sin handling, når man har forkastet tanker om det bagvedliggende, hvad man gør og hvorfor. Handlingen baseret på naturlighed karakteriseres ligeledes ved, at mennesket glemmer tanken om sig som et bevidst handlende selv og lader sig flyde med handlingen og øjeblikket (Favrholdt 1971, s. 69).

Indlæring og forceret erkendelse forpurrer spontaniteten, som er nødvendig for, at mennesket kan handle ud fra sin egen natur. Tanken om ikke at gribe ind i det naturlige ved ikke at lære, ikke at handle og ikke at systematisere er i opposition til de andre kinesiske skolers konventioner og doktriner. I denne sammenhæng bemærkes, at wuwei ligeledes er ensbetydende med at undgå tænkningen og refleksionen i situationer, hvor disse egenskaber ikke er påkrævet og således blot være i øjeblikket (Favrholdt 2003, s. 16).

Wuwei karakteriserer en handling, der ikke modstrider menneskets natur. Ifølge Daoismen er meningen med den jordiske tilværelse at opnå lykke og undgå at skade sig selv. Som middel må mennesket anvende de evner, det har, og forholde sig til sine grænser. Det er ikke hensigtsmæssigt at efterstræbe det, der ligger uden for sin natur. Den lykkelige tilstand forudsætter individets evne til at være i harmoni med sin natur og erkende sig selv som en del af Dao. Som kontrast til Konfutseanismen, der peger på sagnkongernes tid som ideal for, hvordan samfundet bør indrettes, er Daoismens forbillede naturens passager. Handlingen bør sammenstemmes med de naturlige processer, hvilket gør øjeblikket essentielt. Med hensyn til den etiske handling knytter wuwei sig til begrebet De, idet wuwei kan ses som en måde at praktisere dyden på. "De" kan ikke sammenlignes med de konfutseanistiske dyder, eftersom Daoismen ikke vil påtvinge mennesket at handle ud fra normer. Wuwei bevirker, at den naturlige dyd De, som den er i menneskets hjerte, ikke destrueres af de kunstige dyder, de der er konstruerede ud fra samfundets normer.

I forlængelse af handlingsaspektet kan nævnes, at der i Daoismen foreligger et hierarki, der måler handlingernes værdi. I denne sammenhæng vægtes den naturlige harmoni, og det er således handlinger, der ikke influerer på naturens orden, der kan tillægges størst værdi (Nielsen 2003, s. 172).

Værdinormerne, det naturlige og spontane, relateres til begrebet ziran, som mennesket kan tilnærme sig ved hjælp af wuwei. Dette resulterer ikke i passivitet og tomgang, men er derimod vanskeligt, idet det at praktisere wuwei forudsætter, at individet aktivt tager afstand fra og bryder med vaner og konventioner. Wuwei er et middel til at holde sin natur intakt, som ellers kan være vanskelig at bevare grundet ubalancen i samfundet. I Tao Teh Ching gives flere eksempler på, hvordan en målrettet stræben efter fx status og rigdom virker destruktivt på mennesket.

Som det fremgår, prioriterer Daoismen det naturlige frem for det kunstige. Det er derfor givet, at mennesket må søge sin individuelle vej i indre samklang med Dao. Ved at påtage sig en andens vej eller lade dennes identitet inspirere sig, vil der være tale om en kunstig adfærd. Mennesket kan ikke kultivere sig selv gennem socialinteraktion eller ved tilegnelse af viden. Læring og indoktrinering beskrives af daoisterne som forblindende for selvet. Erkendelsen af Dao foregår ved indre kultivering, men kan ikke direkte påbegyndes. Det menneskelige sind er underlagt naturens gang.

Tegnet wu sættes i forbindelse med "you". I denne sammenhæng har begrebet et dualistisk præg, der kan perspektiveres til Platons lære, idet "wu" angiver det "ikke-værende" eller idéen, mens you henviser til manifestationerne, fænomenerne. Ligeledes optræder begrebet youwei som en kontrast til wuwei, idet det betyder tilstedeværelse af handlingen. I Daoismen karakteriseres youwei ud fra betydningen "sindet der handler/forcerer" og kan opfattes som en negativ modsætning til wuwei. Den planlagte, forcerede handling bør mennesket ved wuwei-teknikken forsøge at undgå.

Om Ziran

Begrebet ziran er ligesom wuwei centralt i Tao Teh Ching, og det er forbundet med wuwei. Ziran er oversat til "what is so of it self" og henviser til det, der er som det er af sin egen kraft. Det har to betydninger, det spontane og det naturlige. Ziran beskriver, hvordan de titusinde ting (wanzu), alt levende skal udfolde sig spontant i forhold til sin iboende natur. Som de naturlige processer, der udfolder sig ved egen hjælp, må mennesket ligeledes bestræbe sig på at skabe sin tilværelse ud fra sin egen eksistentielle kilde.

"Han er som en plante med dyb rod og med blomster, der sidder fast på stilken. Dette er vejen til at sikre et langt og smukt liv" (Laotse, kap. 59)

Det fremgår, at mennesket, der har erkendt sig selv som en del af Dao, hviler i sin natur. Den dybe rod og blomsterne, der sidder fast, peger på et rent sind, der ikke lader sine tanker eller følelser forlede af det udefrakommende, herunder også materialistiske eller sociale elementer, men derimod er i fuldstændig ro og overlader sin skæbne til naturens gang.

Da wuwei som allerede beskrevet knytter sig til den frie, ikke forcerede handling, er begreberne natur og spontanitet essentielle for at praktisere wuwei.

Menneskets skæbne er, som det er bestemt af Ziran, at udfolde dets natur. Ethvert individ har sin frie vilje til at praktisere wuwei, men kan ligeledes bevæge sig væk fra sin naturlighed (hvilket samfundet var bevis på). Det er menneskets ønske om at handle imod sin natur, der giver anledning til ulykke.

Wuwei kan endvidere i denne forbindelse ses som en menneskelig egenskab, idet der vil være personer, der praktiserer wuwei tilgangen i deres levevis, mens andre ikke gør (Etemadi 2004).

I Daoismen antydes, at de store ting i tilværelsen sker af sig selv på naturlig vis, men med små begyndelser. I denne sammenhæng betones, at mennesket ved hjælp af sin viljestyrke må underdvinge sine ønsker og begær om at fremskynde naturens gang.

Ziran betegner de naturlige enheder i verden samt deres relation til hinanden og må ifølge daoisterne ses som en ideel beskrivelse af, hvordan mennesker skal forholde sig til hinanden, og hvilken adfærd de skal vælge. De naturlige processer vil opleves som mangfoldige og modsætningsfyldte, og det vil være vanskeligt for mennesket at vælge, hvilke de bør efterleve.

Daoisme i forhold til Aristoteles' menneskesyn

Den ioniske filosof Aristoteles (384-322 f.v.t.) opstiller et natursyn med et tilhørende menneskesyn, idet han mener, at alle ting i verden fra livløse objekter til mennesker har en bestemt funktion i et velordnet verdensbillede, således at alle har et formål at opfylde.

Mennesket betegnes af Aristoteles som et funktionelt objekt, i denne kontekst har mennesket en funktion at opfylde, der er i overensstemmelse med dets sande natur, og som beskriver, hvad det vil sige at fungere godt som menneske (Nyeng 2008, s. 77).

I etisk sammenhæng søger Aristoteles at definere, hvilken livsform, der vil give mennesket størst mulig følelse af ægte velvære.

Menneskets idealtilstand kalder Aristoteles eudaimonia, et begreb der kan oversættes med ordet lykke. Dette refererer ikke til det enkelte menneskes subjektive forståelse af lykke. Der ville i dette tilfælde være forskellige meninger om lykken, og hvad den består af, idet mængden vil have forskellige holdninger, men ofte pege på goder som nydelse og rigdom og succes. Ligeledes vil den subjektives forståelse af lykken variere og være afstemt af en given

situation, således at den syge vælger sundhed, den fattige penge osv. Der tænkes imidlertid på en højere lykke, et højeste gode (Aristoteles 2002, Etikken, bog I, 4). Således henviser begrebet lykke derimod til et objektivt livsideal for alle mennesker og er forbundet med moralske aspekter. I denne sammenhæng er eudaimonia, ifølge Aristoteles, forbundet med at tilegne sig og praktisere moralske og intellektuelle dyder (Husted 2005, s. 42).

Mennesket adskiller sig fra andre væsener, idet det har evner for at tænke og reflektere over sine handlinger. Således kan mennesket vælge at handle i overensstemmelse eller uoverensstemmelse med, hvad det anser for at være godt.

Et vellykket liv opnås, ifølge Aristoteles, ved at mennesket må opgive en tankegang baseret på mål-midler ideer og i stedet engagere sig i den gode aktivitet for dennes egen skyld.

”Vi kalder det for et fuldkomment og finalt mål, det der vælges for dets egen skyld og aldrig for noget andet. Og et sådant mål synes især lykken at være.” (Aristoteles 2002, bog I).

Mennesket må i forbindelse med sin handling handle i overensstemmelse med den rette mening ledsaget af den rette sindsstemning, hvis handlingen skal kunne ses som et udtryk for dyd (Nyeng 2008, s. 81).

Fra naturen er mennesket disponeret for at kunne handle dydigt, men for at erhverve sig de sande dyder må mennesket have den rette oplæring. Mennesket skal således gennem sin opvækst stimuleres til at handle korrekt i givne situationer, hvorefter det med tiden vil udvikle evnen til at føle ægte glæde ved aktiviteten. Ligeledes vil mennesket udvikle evnen til selv ud fra sin praktiske fornuft at vurdere, hvad der i forskellige sammenhænge vil være det rigtige at gøre (Nyeng 2008, s. 78).

Som forudsætning for, at mennesket kan udvikle sig ideelt og udføre de etiske dyder, er det nødvendigt, at samfundet har realiseret sine evner som et godt samfund.

I Etikken bog I skriver Aristoteles (2002), at den politiske videnskab tilhører den ypperligste videnskab, idet den med lovene for, hvad man må og ikke må, bestræber sig på at omfatte alles gode som mål.

Ifølge Aristoteles er mennesket udover at være et fornuftsvæsen også et politisk dyr og kan kun udfolde sine evner i fællesskab med andre i et velfungerende samfund.

Mennesket er som nævnt disponeret for at bruge sine evner forstandigt med henblik på gode formål, men kan ligeledes vælge at anvende sine færdigheder til modsatte mål. I disse tilfælde må samfundet skride ind og udøve retfærdighed gennem love, tvang og straf, med det formål at indordne alle i fællesskabet, således at de integreres i deres roller i samfundet. Eftersom mennesket har en bestemt funktion at udfylde for at opnå sin idealtilstand, argumenterer Aristoteles for, at samfundets love og normer er til det enkelte menneskes eget bedste (Husted 2005, s. 52).

Hierarkiet i det græske bystats samfund blev af Aristoteles betragtet som en naturlig livsindretning, idet evnerne fra naturen var forskelligt fordelt, og visse mennesker derfor egnede sig bedst til bestemte formål. I forbindelse med tilstanden eudaimonia, det højeste gode for mennesket, mente Aristoteles således ikke, at alle kunne opnå den. Idealtilstanden kunne kun opnås af det ideelle menneske, der af Aristoteles var anset som den frie, intellektuelle mand. Kvinder, slaver, psykisk syge eller mennesker med praktiske erhverv kunne have mindre væsentlige funktioner, men er udelukket fra at udføre de mest værdifulde aktiviteter (Husted 2005, s. 52). I denne sammenhæng skriver Aristoteles (2002), at enhver dømmer godt om det, han ved noget om, men at det er den person, der er bredt skolet, der generelt dømmer godt.

I Daoismen beskæftiger man sig ligeledes med, hvordan mennesket opnår sin ideelle tilstand. I modsætning til Aristoteles' menneskesyn findes der i Tao Teh Ching ikke et objektivt livsideal for mennesker. Den harmoniske tilstand i Daoismen forudsætter, at det enkelte menneske erkender sig selv som en del af Dao og lever i overensstemmelse med sin naturlighed. Hvor Aristoteles ser samfundet som en nødvendighed for, at mennesket kan udvikle de evner, der gør det muligt at opnå eudaimonia, beskriver Tao Teh Ching, at mennesket har en individuel livsvej. Menneskets mulighed for at leve en harmonisk tilværelse er i denne sammenhæng forbundet med at bevare sit sind og ikke lade sig påvirke eller inspirere af andre. En tilværelse, hvor mennesket er som ét med Dao, vil derfor være forbundet med ensomhed.

I Aristoteles' Nikomachæiske Etik fremgår det, at opnåelse af idealtilstanden forudsætter udviklingen af fornuftsevnerne, der igen er nødvendige for at kunne praktisere dyderne.

”(...)Vi er både retfærdige og besindige og modige og ejer og ejer alle de andre karaktertræk straks fra fødslen. Alligevel søger vi det virkelig gode, som noget andet end det blot gode, og mener at de virkelige dyder findes på en anden måde. De naturlige egenskaber gælder for både børn og dyr, men uden fornuften synes de at være skadelige(...)” (Aristoteles 2002, bog 6, 12)

Daoismen peger på, at menneskets naturlige tilstand ikke kan tilnærmes ved fornuft endsige viden eller lærdom. Idet alle mennesker har deres individuelle idealtilstand må al erkendelse komme fra det enkelte menneske, der derfor ikke kan stimuleres eller oplæres af andre. Erkendelsen af Dao foregår ved indre kultivering gennem meditation og et dybere arbejde med sindet og ikke ved udviklingen af moralske holdninger eller ved samvær med andre.

I Daoismen antydes det, at samfundet, der er præget af love og retningslinjer er årsag til den ubalance, der findes i verden. Det er ikke menneskets naturlige bestemmelse at skabe samfund bygget på love og teoretiske doktriner. Daoismens modstand mod den hierarkiske opbygning af samfundet fremgår i Tao Teh Ching, hvor det indikeres, at den ideelle regent, såfremt der skal være én, må være mindre synlig. Denne må være opmærksom på folkets ønsker og adfærd og undlade at gribe ind i deres naturlige tilværelse.

Et andet modsætningsforhold mellem Aristoteles' dydsetik og Daoismen er anskuelsen af dyderne og deres betydning for mennesket. I Tao Teh Ching knyttes ”de” til dyden i moralsk såvel som spirituel sammenhæng. De kan ses som en spirituel kraft, der skaber bånd mellem det himmelske og det jordiske. De forbindes med Dao, idet De gives mennesket af Dao, ligesom mennesket, der lever i overensstemmelse med Dao virker gennem De. Ligesom Dao er De til stede i enhver skabning og henviser til de individuelle potentialer. De skal kunne udfolde sig frit og fuldt efter naturen (Nielsen 2003, s. 172-173).

De naturlige dyder i Daoismen udspringer således fra det enkelte menneskes sind, hvorimod de etiske dyder hos Aristoteles skal indprentes mennesket gennem opdragelse. Eftersom mennesket udvikler sine ”dydige” holdninger under påvirkning af andre (familien opdrager mennesket ud fra egne overbevisninger og samfundsnormer) er det givet, at dyderne ikke på samme måde har rod i menneskets individuelle, frie natur. Derimod baserer de sig tilsyneladende på kulturelle omstændigheder og forud fastlagte antagelser. Ligesom der er forskel på anskuelsen af dyderne, og hvordan de kommer til udtryk hos mennesket, er der ligeledes forskel på den måde Aristoteles og Daoismen opfatter den ideelle handling.

Dyderne hos Aristoteles tjener mennesket i forhold til dets valg af adfærd i givne situationer. Mennesket må bestræbe sig på at udøve den gode handling og praktisere dyden frem for latterne. Handlingernes værdi måles i denne kontekst i et værdihierarki, som vurderer, om handlingens udførelse er forbundet med teoretisk eller praktisk fornuft, hvad der fordres af fornuften samt bedømmer omstændighederne omkring handlingens udfoldelse (Husted 2005, s. 50).

Det fremgår, at handlingsaspektet ved Aristoteles, er defineret i forhold til flere overvejelser praktiske som teoretiske i forhold til situationen og med henblik på handlingens eventuelle resultat.

Som beskrevet vægter Daoismen det frie, spontane og individuelle, og handlingens værdi defineres her i forhold til dens virkning på naturligheden. Den mest værdifulde handling er den, som undgår at stride mod naturligheden. Dette fordrer menneskets evne til at se bort fra handlingens teoretiske aspekter, ligesom det bør forsøge at frigøre sig fra bevidstheden om sig selv som en handlende identitet og i stedet koncentrere sig om at være ét med øjeblikket og lade handlingen flyde.

I forbindelse med Aristoteles' og Daoismens menneskesyn er det relevant at nævne, at idealtilstandene, henholdsvis eudaimonia og et liv i overensstemmelse med Dao, ikke kan efterstræbes som konkrete mål. I Daoismen er erkendelsen et resultat af, at mennesket har frigjort sig fra samfundsnormer såvel som sin egen bevidsthed og dennes bånd til ydre omstændigheder. Opnåelsen af eudaimonia er derimod forbundet med menneskets evne til at fordybe sig i og udføre de gode aktiviteter og glæde sig over dem for deres egen skyld.

Referencer

- Aristoteles (2002). **Etikken: oversat og udgivet af Søren Porsborg**. Det lille forlag
- Laotse (1995). **Tao Teh Ching: oversat og forklaret af Ludvig Reichelt**. Sankt Ansgars forlag.
- Chan, W. (1973). **A source book in chinese philosophy** (4. udgave). Princeton University Press
- Etemadi, M. (2004). **Introduktion til daoismen**.
- Favrholdt, D. (1971). **Kinesisk filosofi**. Gyldendal
- Favrholdt, D. (2003). Lidt om hvad det vil sige at forstå kinesisk filosofi. I: **Kærlighed og tænkning**.
- Husted, J. (2005). **Etik, moral og værdier**. Philosophia
- Nielsen, K. B. (2003). **Kinesisk filosofi**. Århus universitets forlag
- Nyeng, F. (2008). **Etiske teorier**. Munksgaard.

Taoismen som en livsfilosofi i en globaliseringstid

Nick Allan Pedersen

Stud.mag. i Dansk og Filosofi

Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi

Aalborg Universitet

Abstract

Formålet med denne artikel er at diskutere taoismen som en livsfilosofi og prøve at finde ud af, hvilke fordele/ulemper denne tankegang har i en tid, hvor der fokuseres meget på globalisering. Artiklen vil fokusere på begrebet wuwei og tankegangen i taoismen. Den vil altså ikke diskutere de religiøse og rituelle aspekter heraf. Der er mange forskellige forståelser og ”skoler” inden for taoisme, og jeg vil derfor forsøge så vidt muligt kun at berøre de ting herindenfor, der er bred enighed om.

Det er alment kendt, at globalisering er et udtryk, der har sin oprindelse i vesten, hvorimod taoismen har sin rod i østen. Nærmere bestemt udspringer taoismen af begrebet Tao, et begreb som er grundlagt af Lao-Tse i hans værk Tao-Te-Ching. Jeg er klar over, at det er paradoksalt at skrive om Tao, da det ifølge Lao-Tse er umuligt at nærme sig en definition heraf igennem sproget. Artiklen vil derfor ikke indeholde en masse sider om, hvad Tao er; derimod vil den fokusere på taoismen, og hvilke sindstræk den fremdyrker, samt hvilken livsindstilling og indstilling til samfundet Lao-Tse lægger for dagen i sit hovedværk.

De tre vismænd

Men hvad er Taoisme da? Et gammelt maleri kommer nærmere en tolkning heraf. Motivet er 3 vismænd, der hver især dypper fingeren i eddike og smager på den. De 3 mænd er Kon-Futse, Buddha og Lao-Tse, og eddiken repræsenterer livets essens. Det interessante ved maleriet er, at reaktionen, da de smager eddiken, er forskellig. Kon-Futse bærer et surt ansigtsudtryk, da han fandt tilværelsen sur og ude af sync med fortiden. Konfutsianismen er derfor præget af en masse komplekse ritualer og moralske kodekser, som skulle hjælpe folk til at handle korrekt i forskellige omstændigheder, således at upassende følelsesudbrud ikke fandt sted.

Kon-futse, Buddha og Lao-Tse



Figur 1

Buddha bærer et bittert ansigtsudtryk, da han mente, at livet var fyldt med begær, som ledte til lidelse. Verden var fyldt med illusioner og fælder, som førte til smerte for mennesket, og der-

for kunne mennesket kun finde forløsning hvis det forlod den materielle verden og nåede ”Nirvana”, som er en form for ikke-eksistens, en flugtvej fra de jordiske lidelser.

Lao-Tse smiler. For ham var verden en refleksion af himlen. Den var styret af de samme love og ikke af menneskets love (Lao-Tse 2009, kap. 27). Derfor kan ethvert menneske nå til en forståelse af den harmoni, der fra begyndelsen har eksisteret imellem jorden og himlen. Denne forståelse, disse love eller denne harmoni, som eksisterer i og igennem alt levende, er Tao, The Way, eller Vejen.

Men nærmere vil jeg heller ikke forsøge en definition af Tao. Det vægtige i denne artikel er, hvilken indstilling Taoismen lægger for dagen i forhold til livet og samfundet.

Taoisterne ser verden med andre briller end Buddha og Kon-Futse. Det er naturligvis den samme verden, men i stedet for at modarbejde harmonien og stille sig utilfreds med omgivelserne, forsøger de at tage ved lære og finde glæde i alle ting, positive som negative, og finde tilfredsstillelse i den position, de nu engang befinder sig i. Jeg kan forsøge at illustrere med et eksempel. Det er en historie om en stenhugger.

Stenhuggeren

En stenhugger var utilfreds med sit liv og da han en dag passereder en velhavende købmands bolig, blev han misundelig og ønskede sig dette liv for sig selv i stedet. Til sin store overraskelse befandt han sig pludselig i denne position som den velhavende købmand. Men da han en dag så en højtstående regeringsmand komme igennem byen og alle måtte bukke sig for ham, ønskede han sig denne stilling, da denne mand besad mere magt end en simpel købmand. Da blev han den mægtige regeringsmand, og en varm sommerdag sad han i sit regeringssæde og så op mod himmelen. Han så, at Solen havde magt over alt liv, og at den var uberørt af hans tilstedeværelse. Den magt ønskede han sig for sig selv. Da blev han solen og han brændte bøndernes marker og afgrøder, men da en uvejrssky forhindrede ham i at stråle, tænkte han, at denne sky havde mere magt end ham, og derfor voksede et nyt begær i ham. Da blev han en stor mægtig uvejrssky og skyllede bøndernes afgrøder bort. Dog mærkede han nu en kraftig magt, der kastede ham rundt. Det var vinden. Han ønskede da at blive vinden og blæste nu alt omkuld, han kunne komme til. Pludselig stødte han på en sten som stod urokkeligt fast. Han tænkte, at intet kunne være så stålfast og mægtigt som denne store sten, og han ønskede da at blive stenen. Men da han stod der urokkelig, følte han pludselig noget hamre i ham, og han kunne mærke, at han forandrede sig. Han så ned for at se, hvad det kunne være for en mægtig kraft, og så omridset af en stenhugger (Hoffman 1982, s. 119).

Historien om Stenhuggeren er en cirkelfortælling, en fortælling der slutter hvor den begynder. Manden ender med at begære det erhverv, som han til at starte med foragtede af den ene grund, at han havde fået ny viden på området. Havde han blot fundet glæde i sit udgangspunkt til at starte med, kunne han have sparet sig en lang rejse. Det er vigtigt at lægge mærke til dog, at det ikke var viden, han kunne havde erhvervet sig i en bog, men viden som kom af erfaring. Det er en af grundpillerne i Taoismen, som også kan ses af det gamle citat:

”de vise er ikke lærde og de lærde er ikke vise”

Vi kan læse historien og forstå den. Forstå at stenhuggeren ved hjælp af sine erfaringer finder sin plads, men vi finder ikke vores plads blot ved at læse denne historie. Den lærdom, som vi får os igennem bøger kan ifølge taoismen ikke hjælpe os med at finde lykke eller vores plads i tilværelsen. Tværtimod kan den stå i vejen herfor.

Det taoistiske begreb ”pu” bliver som regel oversat til ”The uncarved block” (Hoffman 1982, s. 10) eller det ubeskrevne blad (min egen oversættelse). Det symboliserer det sind, som er frit for fordomme og ideer om godt/ondt, sort/hvid, smuk/grim. Dette sind er mere rent i en vis forstand, da det ser tingene umiddelbart, som de fremkommer for sanserne, uden indblanding fra forstandens refleksive egenskaber. Lao-Tse taler herom i det 48. kapitel af hans værk. Han siger, at den, der vier sit liv til at lære, søger hver dag at forøge sin viden, men den, der vier sit liv til Tao, forsøger hver dag at mindske sin gøren og laden.

Et andet eksempel er, da Hui-tse siger til Chuang-Tse, at et bestemt træ i den skov, de befinder sig i, ikke kan bruges, da det er for stort og knudret, og ingen tømrer vil så meget som kigge på det. Da siger Chuang-Tse til ham, at træet kan give skygge til en forbipasserende, man kan nyde dets udseende og majestætiske storhed, og dets eksistens er ikke truet af øksen. Hui-tse er opsat på at ville lave træet om til noget andet og kan derfor ikke se dets brugbarhed, som det er. Hui-tse’s sind er fyldt med fasttømrede ideer om, hvorledes verden er indrettet, og derfor kan han kun se træets brugbarhed fra en bestemt vinkel, fordi hans forstand og viden er disponeret herfor (Hoffman 1982, s. 40). Derfor er han ude af stand til at se ting, som et rent sind kan beskue.

Taoisten og Kapitalisten

Dette er en del af livsfilosofien i taoismen, men hvad da med samfundsfilosofien? I kap. 3 i Lao-Tse’s værk tilråder han ikke at skatte og ansætte mænd, som er overlegne for derved at undgå splid. Ikke at prise ting, som er svære at erhverve, er måden, man undgår tyveri, og ikke at vise folket, hvad der kan pirre deres begær, er måden, hvorpå man undgår, at deres sind bliver forstyrret eller forvirret. Derfor skal regeringslederen tømme folkets sind, fylde deres maver, svække deres vilje og styrke deres knogler. Han vil konstant forsøge at holde dem fra viden og alskens begær, og dem der har viden, vil han holde fra at handle på dens grundlag. Således vil afholdenhed fra at handle holde samfundet i god orden.

En sådan filosofi må siges at være i strid med den snart globale, vestlige markedsøkonomi. Det kapitalistiske system overlever og fungerer på grundlag af markedsføring og ved ikke blot at vække begær, men også skabe dem, hvor der ikke er nogle. En sådan taoistisk filosofi vil derfor, skulle den få mange tilhængere, vel ligefrem kunne være skadelig for den vestlige markedsøkonomi og livsstil. Den er også i direkte modstrid med det vestlige menneskes evige søgen. Fra den miserable puritaner til den rastløse pioner og over til den ensomme cowboy, der rider mod solnedgangen, altid søgende efter noget i horisonten. Taoismen fortæller om lykke og glæde, der hvor du er, ikke over den næste bakkekam. Det er ikke handlen, der skaber lykke men ikke-handlen (wu-wei).

Det kan illustreres med et eksempel om en mand, der blev så træt af sine egne fodspor og sin skygge, at han forsøgte at løbe fra dem. Men uanset hvor hurtigt han løb, var de hos ham; frustreret døde han til sidst af udmattelse. Havde han blot sat sig ned i skyggen, ville hans fodspor med tiden forsvinde og hans skygge ligeså.

Det er ikke fuldstændig passivitet, der tilstræbes, men snarere al handlen som udspringer af egoisme, eller al handlen som forsøger at kæmpe imod Tao. I kap. 7 af Tao-te-ching siges der, at grunden, til at himmelen og jorden består, er, fordi de ikke lever af eller for dem selv. På samme måde vil den vise bestå, fordi han ikke har nogle private eller personlige mål. Han vil eksistere i harmoni med Tao. Holder du en løve i fangenskab, tæmmer den og fodrer den, vil

den ikke kunne overleve uden menneskets hjælp. Man har derved været årsag, til at løven ikke eksisterer i harmoni med Tao længere. Ud fra det kan man konkludere, at taoismen grundlæggende handler om, at mennesket ikke skal arbejde imod verdens naturlige gang, men skal arbejde med den.

Vesten forsøger hele tiden at effektivisere produktionsmidlerne for at opretholde en høj levestandard, de finder nye måder at presse citronen på så saften flyder kontinuerligt. Men disse metoder har også medvirket til, at vi nu har æbler, der smager af pap, men ser ud som om de har et vokslag, vi har forurenede vandressourcer og er tvunget ud i at finde alternative energikilder, fordi vores egoisme har drevet rovdrift på den klode, som vi nu engang er tvunget til at leve på.

Vestens menneske skaber også en masse tidsbesparende ting, fast food, mikroovn eller energidrikke, der angiveligt skulle give 25 timer i døgnet. Men på trods af disse ting har vi ikke mere tid, og i virkeligheden finder vi, at tager vi et sted hen, hvor ingen af disse maskiner eller koncepter er, har vi pludselig masser af tid til overs. Der har vi ikke travlt med at arbejde hårdt for at få råd til tidsbesparende maskiner, så vi ikke behøver at arbejde så hårdt. Det er paradoksalt og selvmodsigende, eller hvad man kan kalde en cirkel uden ende. Taoismens budskab er, at du ikke kan **spare** tid, kun bruge den. På en klog eller tåbelig måde.

Østens filosofi som en vestlig popkultur

Hvad gør man da i en kultur, hvor hverdagen bliver eksponentielt mere og mere stressende for hver dag, der går, og verden bliver mindre og mindre på grund af globaliseringen. Man inkorporerer østens filosofi deriblandt taoismen som en del af den vestlige popkultur (Borup 2009). Ting som yoga træning, tai-chi træning og Ying-Yang symboler som tatoveringer er blevet et dagligdagsbillede i vesten i dag, noget man ikke så for 50 år siden. Det modarbejder selve formålet, at disse modstridende ideologier bliver føjet sammen, idet de ting som skulle give fred i sjælen i virkeligheden kan føre til øget stress. Alligevel kan det ikke komme som nogen overraskelse, for i vestens velfærdsstater er der kommet mere og mere fokus på en sund livsførelse. Ikke blot ydre sundhed men også indre. Vi skal have en sundere planet, så vi fokuserer på alternativ energi, vi skal være sundere individer, så vi fokuserer på flere økologiske varer og madvarer med lavt fedtindhold. Kosttilskud og naturmedicin som Ginseng og Ginkgo Biloba strømmer ind fra østen. Akupunktur som har sin rod i Taoismen bliver mere og mere en anerkendt behandlingsform. Hertil kan vi nu kaste østens filosofi og religion ind i mikset. Yoga, meditation, og andre pseudoreligiøse teknikker, som skal bringe sjælefred, presses ind i allerede pressede tidsskemaer for at reducere stress og skabe indre balance. Det vestlige menneske har ikke tid til at engagere sig, så det shopper i den spirituelle pøl, der efterhånden er af tilbud rundt omkring i verden for at stille deres åndelige behov. Internettet er et spirituelt 7/11, og man kan hurtigt finde noget, der passer til ens livsstil. Man behøver ikke at gå i tempel i mange år, ej heller at fordybe sig i de taoistiske skrifter, men måske blot læse en kort synopsis på en hjemmeside eller se en kort introduktion til den taoistiske lære på youtube på 5 minutter (www.youtube.com/watch?v=lynaDSQ0V0Y). Det er en del af den vestlige livsstil at skanne alting på overfladen.

Peter Plys er den sande vestlige taoist

Alle kender historierne om den fredelige bjørn og hans venner i 100-meter skoven. Plys er et fremragende eksempel på en karakter, der dyrker taoismen, som Lao-Tse beskriver den. Det ses endnu tydeligere i kontrast til hans venner omkring ham. Uglen er den kloge akademiker,

som er klog kun for at bryste sig af det. Kaninen er klog blot for at være klog, og Æslet er klog blot for at kunne brokke sig over alt, hvad den kan komme til at brokke sig over. Plys er ikke særlig klog, men alligevel er han helten i historierne. Det er ham, der får tingene gjort, uden egentlig at gøre en større indsats. Tingene sker ligesom bare for ham. Som da kængu falder i floden, og alle ræser rundt for at komme på en løsning, alt imens Plys fisker ham op med en kæp, han falder over (Milne 1926, kap. 8). Eller da æslet mister sin hale, og Plys finder den til ham, alt imens uglen har travlt med at forklare, hvordan de skal hænge plakater op, der udlover en dusør til den, der finder halen (Milne 1926, kap. 4). Plys lytter til sine instinkter i stedet for at analysere alting, som uglen gør. Derfor får han tingene gjort, før uglen er færdig med at få redegjort for, hvordan de skal gribe situationen an.

Mange mennesker vil være enige i, at mennesket har en hjerne, der langt overstiger andre væsener på denne planet. En af ideerne i taoismen er, at denne hjerne kan snyde mennesket, men lytter mennesket til sin indre natur, som er en del af Tao, vil det ikke blive snydt. Plys kan en dag ikke bestemme sig for, hvem af hans venner han vil besøge. Han går derfor rundt på må og få, og før han ved af det, står han foran sin ven Jacobs dør uden at have intentioner derom. Jeg kan fortsætte meget længe med eksempler på, hvordan Plys lytter til sin indre natur og oplever verden som det ubeskrevne blad, uden fordomme. Men denne fornøjelse vil jeg overlade til læseren selv, hvis interessen herfor er blevet pirret.

Konklusion

Selv om det er utraditionelt at slutte en akademisk artikel af med et citat, vil jeg alligevel gøre et vovestykke og gøre en anden mands ord, frit efter min egen oversættelse, til min konklusion.

”Plys, hvorfor har du ikke travlt som alle andre?” sagde jeg
”Fordi det er en dejlig dag” sagde Plys.
”Jo, men-”
”Hvorfor spolere den?” tilføjede Plys.
”Men du kunne bruge tiden på noget vigtigt” sagde jeg
”Det gør jeg også”
”Virkelig? Hvad?”
”Jeg lytter” sagde han
”Hvad lytter du til?” spurgte jeg.
”Til fuglene og egernet derovre.”
”Hvad siger de?” spurgte jeg
”At det er en dejlig dag.”
”Men det ved du jo allerede?”
”Ja, men det er dejligt at høre at andre synes det samme.”
”Jo men du kunne bruge tiden på at blive (ud)dannet ved eksempelvis at lytte til radioen.”
sagde jeg
”Den der?”
”Præcis, hvordan vil du ellers vide hvad der foregår i verden omkring dig?”
”Ved at gå udenfor” sagde Plys
”Jo, men (CLICK) prøv at lytte til dette Plys”
”Trediv tusinde mennesker har i dag mistet livet da fem jumbojets styrtede ned over Los Angeles” Fortalte de i radioen.
”Hvad fortæller det dig om verden?” spurgte Plys.
”Hmm, du har ret” (CLICK)” (Hoffman 1982, s. 103)

Referencer

Milne A.A. (1926). **Winnie The Pooh** (1988). Magnet

Hoffman, B. (1982). **The tao of Pooh** (2003). Egmont

Borup, J. (2009, 26. juni). Buddhismens-fremtid-ligger-i-Vesten. **Kristeligt Dagblad**.
<http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/329176>

Youtube. <http://www.youtube.com/watch?v=lynaDSQ0V0Y>

Lao-Tse (2009). **Tao-Te-Ching** (1. oplag).

Yang Chu og Ruddi Welzels menneskesyn

Jesper Grøn

Stud.samf, sidefag i Filosofi
Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi
Aalborg Universitet

Abstract

Denne artikel udspringer af en interesse for og omhandler de menneskesyn, Yang Chu og Ruddi Welzel repræsenterer. Yang Chu og Ruddi Welzel har fokus på det enkelte menneskes emancipation, og artiklen belyser forskelle og ligheder imellem disse. Det kunne umiddelbart forekomme mere relevant at undersøge forholdet til Max Stirners individualistisk anarkistiske filosofi, som det er påpeget allerede i 1912 (Forke 1912). Ruddi Welzels antropologi forekommer mig dog mere sympatisk og udspringer dels også af en kritik af Max Stirners filosofi, som værende en mindre udviklet form for anarkisme. (Welzel 1979, s. 45) Det interessante er forholdet, der eksisterer i mellem disse to. Det vil sige, om de påviser de samme menneskesyn i vidt forskellige kulturer og tider. Spørgsmålet er, om de i virkeligheden indeholder viden eller idéer, som ikke er indeholdt i hegemoniet, men alligevel altid har eksisteret som tanker. Derfor vil artiklen have til hensigt at undersøge, i hvilken grad Yang Chu og Ruddi Welzels menneskesyn kan nedkrySTALLISERES, så deres prædikater er interoperable.

Redegørelse for Yang Chus menneskesyn

Denne redegørelse vil hovedsageligt forsøge at sammenfatte diverse redegørelser vedrørende Yang Chu. Herunder specielt Lennart Nørreklits artikel (Nørreklit 2006). Det vil dog blive forsøgt at inddrage "The Yang Chu Chapter" fra "Lieh Tzu" mere direkte. Den danske oversættelse i Lennart Nørreklits artikel vil dog blive anvendt frem for den engelske.

Yang Chu er generelt mest kendt for sit standpunkt, at han end ikke ville ofre et enkelt hår for at redde verden. Dette gjorde, at Mencius definerede ham som værende egoist. (Chan 1963, s. 309) Dette er dog kun, hvad argumentet tilsyneladende dækker over. Sidste del af argumentationen lyder:

"Et hår er mindre end et stykke hud. Huden er mindre end en arm. Det er klart. Alligevel er det i spørgsmålet om forholdet mellem hår og hud og hud og arm blot om et mere eller mindre. Et hår er ganske vist kun en titusinde del af kroppen. Men hvorfor skal man ringeagte denne ene del?" (Nørreklit 2006, s. 11).

Dette afslører noget helt andet end egoisme, da argumentet er generelt, drejer det sig netop ikke kun om hans egen krop. Det er derimod et argument for mennesket generelt. Endvidere er det en respekt for kroppen som en helhed, hvor enkelte dele ikke kan ofres eller betragtes som ligegyldige. Således er filosofien også fundamental for individets "selvopholdelse", det vil sige imod enhver fysisk eller åndelig skade. (Favrholdt 1996, s. 56) Standpunktet skal dog også forstås i en samfundsmæssig relation, hvor dette standpunkt er i direkte opposition til utilitarisme eller Konfuzeanismens pligtetik. (Nørreklit 2006, s. 11) Dette forklares også ud fra hans fremtidsvisionære utopi:

"As nobody would damage even a hair, and nobody would do a favour to the world, the world was in a perfect state." (Forke 1912, s. 52-53)

Filosofien lægger kraftig afstand til enhver selvopofrelse eller ofrelse af individer. Yang Chu mente, at årsagen til verdens elendighed skyldtes stræben efter at opnå kontrol med verden. (Jensen & Andersen 1990, s. 75) Han havde ikke tillid til samfundspolitiske doktriner (Nielsen 2003, s. 148). Heraf fokuserede han derfor på, hvordan mennesket opnår tilfredshed og sorgløshed i deres liv (Nørreklit 2006, s. 4). Grundlæggende er Yang Chu's filosofi herfor kraftigt individualistisk. Det er heri, han bliver klandret for egoisme, men det skal ses som en kærlighed til, eller medlidenhed overfor, det enkelte menneske, det vil sige individet.

"Det gælder om at beskytte og pleje det." (Nielsen 2003, s. 148)

Dette skal ske igennem:

"Lad dine ører høre, hvad de gerne vil høre. Lad dine øjne se, hvad de gerne vil se. Lad din næse lugte, hvad den gerne vil lugte. Lad din mund sige, hvad den gerne vil sige. Lad din bug nyde, hvad den begærer. Lad din vilje gøre, hvad den har lyst til." (Nørreklit 2006, s. 8)

Dette er således et rigtig godt grundlag for, at prædikatet hedonisme er blevet koblet til skrifterne. Han er dog også generelt betegnet som værende hedonist. (Chan 1963, s. 309). Det dækker dog også over, at hvis viljen ikke frit udfoldes, så udvikles det gode i mennesket ikke. (Nørreklit 2006, s. 9). Denne hedonisme er dog stadig fokuseret omkring individet, men ikke nødvendigvis de materielle forhold, der omkranser dette individ. Mere specifikt afviser Yang Chu, at individets lykke kan tilkobles materiel rigdom, og det skrives således:

"Enjoy life and take one's ease, for those who know how to enjoy life are not poor, and he that lives at ease requires no riches." (Forke 1912, s. 42) .

Han afviser dog ikke fuldstændigt materiel rigdom som lykke (Forke 1912, s. 51). Differencen opstår i, hvorvidt det skader den menneskelige lykke eller ej. Således finder han problemet for den menneskelige ro i stræben efter

"et langt liv, berømmelse, en strålende stilling og rigdom." (Nørreklit 2006, s. 4)

Yang Chu's filosofi omhandler det grundlæggende princip om en total individualisme og ikke-styring, som sandsynligvis dækker over holdningen

"... at mennesket nok skulle udvise kærlighed, hvis det faldt naturligt." (Jensen & Andersen 1990, s. 75).

Princippet dækker således over en dyb respekt for det enkelte menneske og håb for verden. Dette illustreres også ved hans ligegyldighed overfor døden og kærlighed til det levende igennem hans tilslutning til ordsproget:

"I livet medfølelse med hinanden, i døden forsagelse." (Nørreklit 2006, s. 7)

Dette dækker over menneskets grundlæggende medfølelse og gør, at vi hjælper hinanden, men dette skal ikke få os til bruge vores ressourcer på de døde, hvilket dog ikke medfører mangel på sorg over tabet af døde. Det afspejler mere en uvilje overfor at tilskrive døden værdi i forhold til livet. Således er livslængde i sig selv ikke en værdi. Kun liv har værdi. Dette medfører endnu engang en afvisning af idéen om, at selvopofrelse og offertanken kan medføre gode ting generelt. Han afviser simpelthen årsagssammenhængen. Dette kan, som Lennart Nørreklit udleder, ses i relation som en afvisning af den moderne danske konsekventialistiske pligtbevidsthed i forhold til for eksempel arbejde og skatter (Nørreklit 2006, s. 10-13). Sidstnævnte er jeg dog ikke enig, da dette betegner et økonomisk forhold af materiel værdi og heraf må Yang Chu have en forholdsvis ligegyldighed overfor idéen. Alt i alt er Yang Chu's livsfilosofi således stærkt individualistisk og imod styring, hvilket dog på ingen måde munder ud i egoisme, nihilisme eller ligegyldighed overfor andre individer. Formålet synes netop, at:

”danne en menneskelig væren i verden igennem appel og oprigtighed overfor livets realiteter.” (Nørreklit 2006, s. 14),

hvilket for ham er lig med medfølelse og kærlighed til livet. Således er Yang Chu's livsfilosofi grundlæggende blevet karakteriseret, så redegørelsen for Ruddi Welzels menneskesyn kan påbegyndes.

Ruddi Welzels menneskesyn

Dette afsnit vil være primært omhandle Ruddi Welzels “Det anarkistiske menneske”, men vil også forsøge at inddrage hans senere skrift “Den gamle anarkist og moralen”, som er mere polemisk af natur således, at Welzels synspunkt forekommer indirekte. Grundlæggende er “Det anarkistiske menneske” en påvisning af en anarkistisk antropologi som en basis for en korrekt forståelse af menneskets natur (Welzel 1979, s. 11). Således fremstilles der i bogen først en anarkistisk antropologi. Derefter udvikles antropologien igennem en kritik af det egoistiske i den liberalistiske, det økonomiske i det marxistiske og det destruktive i det freudianiske menneskesyn. Der vil dog ikke blive fokuseret specielt på det sidste, da formålet er en grundlæggende karakteristik af menneskesynet, så en sammenligning er mulig. Således er idéen ikke nødvendigvis at retfærdiggøre disse, hvilket en udførlig inddragelse af kritikken ville tjene bedst til.

Først og fremmest skildres menneskets dynamiske væsen og dets fundamentale behov for autonomi, hvilket også lægger grunden for hans skildring af menneskets fundamentale behov for solidaritet, for at handle og blive behandlet solidarisk. Det anarkistiske princip bygger dog først og fremmest på fornægtelse af autoriteten og hyldesten af individets autonomi, selvbestemmelse og selvrealisering (Welzel 1979, s. 15). Synspunktet sætter således sit fokus på det enkelte individs udfoldelse. Det skal bemærkes, at anarkismen ikke er nihilistisk, men kun fornægter værdien af autoritet, da denne er en hæmsko for fri udfoldelse og gensidig hjælp (Welzel 1979, s. 16). Autoriteter defineres i denne optik, som:

”en person (eller institution) der tager beslutninger for andre” (Welzel 1979, s. 26).

Staten er således hovedfjenden, da dette er den mest magtfulde og styrende autoritet. Eller som det udtrykkes af Bakunin:

”Så længe der eksisterer en stat, må der også eksistere herskere og følgelig også slaveri; en stat uden åbenlyst eller skjult slaveri er utænklig – dette er grunden til, at vi er fjender af staten” (Welzel 1979, s. 17)

Staten er således en modsætning til menneskets frihed. Statens autoritet kan således ikke bruges til at skabe frihed. Mennesket bliver kun frit ved at tage sin frihed, hvilket medfører statens afskaffelse (Welzel 1979, s. 18). Anarkiet er således kendetegnet ved:

”frivillige overenskomster mellem individerne og mellem de heraf opståede grupper.” (Welzel 1979, s. 18).

Anarkismen bygger således på idéen, at mennesket er socialt af natur, og den asociale egoisme er frembragt af autoriteternes undertrykkelse. Autoriteterne begrænser således menneskets frie samarbejde og skaber en asocial adfærd. Det er hertil et grundlæggende princip, at magt korrumpere, og herved er det tvivlsomt, om staten tjener helheden. Endvidere er lighed for loven et kendetegn for den moderne stat, der indebærer at behandle ulige tilfælde som lige, da disse må være generelle regler. Således opløses menneskets frie udfoldelse i asociale størrelser, der formindsker ansvarsfølelsen for hinanden igennem institutionalisering af livet. Selv når staten handler godt, er det dårligt, da det netop således fratager individet forholdet til handlingen. Dette leder til enten konformitet eller rigiditet eller tøjlesløshed. Begge dele indebærer umyndiggørelse, magtesløshed og derved ligegyldighed og apati (Welzel 1979, s. 22-33). Således forekommer dette som et grundprincip:

”...menneskets frihed, moralitet og værdighed består netop deri, at han gør det gode, ikke fordi det befales ham, men fordi han forstår det, fordi han vil det og elsker det.” (Welzel 1979, s. 23).

Anarkisterne ser således ikke staten som en legitim størrelse. Argumenterne, der opretholder staten, såsom interessemodsatninger og idéen om den udbredte dumhed i masserne, er i denne optik kunstige produkter af staten. Disse argumenter bliver ofte bundet op på ideologi, der retfærdiggør konstruktionen. I statens øjemed må der således frembringes en konstruktion af ledere og ledte i hvert fald til pågældende tidspunkt. Det vil sige en autoritær struktur, som mennesket netop ikke trives under. Mennesket reagerer ifølge Welzel trefoldigt i relation til dette. Det gør oprør, hævder sig overdrevet hvor muligt eller hengiver sig til en overdrevet mindreværdsfølelse. Det vil sige aggression mod autoriteten, sine medmennesker eller sig selv. Nærmere bestemt forholder mennesket sig således ikke passivt til autoritet, men forholder sig dynamisk til denne ud fra en konstant trang til at hævde sin autonomi. Aggressionstilbøjeligheden opstår således, når drifterne frustreres af autoriteter, og derved er den ikke en naturlig tilstand (Welzel 1979, s. 24-41, 182).

Denne trang til autonomi finder Welzel dog ikke som en konfliktskabende faktor mennesker imellem. Tværtimod forudsætter individuel frihed andres frihed:

”At være fri betyder for mennesket at blive anerkendt, betragtet og behandlet som fri, af et andet menneske, af alle de mennesker der omgiver ham.” (Welzel 1979, s. 42).

Kun i relationen til andre mennesker kan individet således betragte sig selv som fri. Således er der mange behov, såvel materielle som sociale, et individ ikke kan tilfredsstille sig selv med

uden andre mennesker. Mulighederne øges des friere medmenneskerne er. Mennesker i fællesskab skaber frihed. Derfor er der ikke en interesseremodsetning i det anarkistiske menneskesyn, da dette er kendetegnet ved den dynamiske frihedstrang og sociale karakter. Welzel finder hertil, at mennesket har et fundamentalt behov for at udfolde alle sine evner. Hertil er autonomi og solidaritet ikke blot en nødvendig, men derimod en tilstrækkelig betingelse (Welzel 1979, s. 195). Dette betyder således, at mennesket netop ikke blot vil ligge på den lade side i fraværet af autoritet, men derimod benytte sig af de øgede positive tilfredsstillelsesmuligheder og derfor bevæge sig væk fra aggressionstilbøjelighederne. I relation til dette skal det dog påpeges, at Welzel inddrager menneskets lyst til nydelse uden udfoldelse af evner i sin beskrivelse af dette. Det skal ses i relation til det marxistiske syn på mennesket i kraft af sin skabende og økonomiske natur (Welzel 1979, s. 113). Således er antropologien beskrivende for hele mennesket og ikke blot, hvad det producerer.

I relation til dette må realiseringen findes, da Yang Chu's filosofi netop er en livsfilosofi. Det vil sige, hvordan mennesker kan realisere sig selv og frigøre sig fra autoriteten. Grundlæggende findes der argumentet:

”Du skal opføre dig ordentligt!” (Welzel).

Anarkiet kræver et opgør med idéen, at målet helliger midlet. (Welzel) Det vil sige, at mennesker ikke er redskaber i en revolution, men må betragtes som det, de er: individer med

”behov for at udfolde alle sine evner på autonom måde.” (Welzel 1979, s. 196).

Det vil sige en fornægtelse af reduktionen af mennesket eller nogen form for underkastelse af samme, da dette skabes autoritært. Welzels gamle anarkist finder her, at alternativet til realiseringen af anarkiet er fornuft og moral, som, han finder, er to sider af samme sag (Welzel). Moralen fordrer respekt for andre mennesker og deres argumenter. Således skal vi tænke selv og stille moralske krav til os selv, som samtidigt stilles til alle andre. Disse må dog stilles med gode argumenter, så de gælder for alle., men man skal begynde med sig selv og derefter bygge videre;

”moral, fornuft og anarki er noget meget socialt.” (Welzel).

Han afslutter dog med, at idéen passer bedre på et mere højtudviklet samfund, men finder alligevel, at:

”Man har ret til at gøre modstand imod, at andre bruger en som middel. Men det giver ikke ret til, at jeg bruger andre "eller mig selv" som middel.” (Welzel).

Således er det en total afvisning af autoriteter både som en selv og andre. Dette er de grundlæggende karakteristika for Welzels anarkistiske antropologi og hans livsfilosofi som realiseringen af mennesket i forhold til hans syn på det. Således vil relationene til Yang Chu's livsfilosofi nu forsøges undersøgt.

Komparativ analyse af forligneligheden

Nu, hvor de to menneskesyn er blevet grundlæggende karakteriseret, vil det blive forsøgt undersøgt, i hvilken grad de to menneskesyn er kompatible, således at diverse prædikater er interoperable.

Grundlæggende er der et fælles kendetegn for de to menneskesyn, som er altoverskyggende. Individet er i fokus. Således er de begge menneskesyn kraftigt individualistiske. Individet kan i disse ikke betragtes, som midler i forhold til et mål. Yang Chu's kærlighed til livet og det individuelle kan fint sidestilles med Welzels afvisning af reduktionen af menneskets værdi. Fokus for begge er frigørelse af mennesket. Det vil sige det ligger implicit i begge menneskesyn, at man må oplyses af dem og handle derefter.

Den individuelle menneskelige lykke er i begge menneskesyn også stærkt vigtige. Hvor Welzels anarkistiske menneske knægtes af autoriteter gør Yang Chu's det af stræben og styring. Det er således ikke det samme umiddelbart, men dækker alligevel over en fælles grundbetragtning. Menneskets dårlighed skabes af autoriteter og mangel på fri udfoldelse. Således er grundtesen ganske forlignelig. Welzel tror stærkt og fast på, at menneskets evne til solidaritet er forkrøblet af institutionaliseringen af visse sociale anliggender og finder, at denne vil blive genudviklet i takt med nedbrydelsen af autoriteter. Hertil finder Yang Chu, at mennesket nok skulle være naturligt i stand til medfølelse hvis det var frit. De nærer således begge en stærk tiltro til mennesket natur. Dog er der ikke meget om autoriteter i Yang Chu's livsfilosofi, men dette skal ikke ses som accept. Derimod afviser han fuldstændigt selv, at ville optræde, som en. Hans holdning er netop, at hvis alle ikke er villige til, at ofre noget eller styre noget ville verden være perfekt. Det vil sige autoriteter er en direkte modsætning, da autoriteternes virke netop kræver afkald af menneskets frie vilje. Således må Yang Chu må i en hvis grad betragtes, som antiautoritær eller han fornægter i hvert fald værdien af autoriteter.

Et andet fælles kendetegn er forholdet mellem Welzels gamle anarkist og Yang Chu's idé om, at det hele må starte med individets frigørelse. Anarkisten vil ikke bestemme over andre, således vil Yang Chu heller ikke styre andre. Lykken forekommer således defineret ved begge, som fri udfoldelse af viljen. Det er dog nærmere defineret for Welzel ved fri udfoldelse af behov på autonom måde. Mennesket må finde sin egen plads i samfundet. Den frie udfoldelse tager i begge henseender hensyn til, individets behov for, eller evne til, nydelse og fornægter den på ingen måde. De ser således begge to mennesker, som et hele og søger ikke, at reducere dem. De tillægger begge heller ikke materiel rigdom værdi. Herudover foreligger det, at både det Yang Chu's og det anarkistiske menneskesyn har været tillagt prædikatet nihilisme, men dette må skyldes misforståelse af begge, da mennesket har en altoverskyggende værdi i begge. Intet menneske kan ofres. Det står dog ikke helt klart hvordan Welzels syn på selvopofrelse er. Det kan forekomme, at så længe det er tilfredsstillende af et menneskes behov på autonom måde, så kan en hvis mængde selvopofrelse retfærdiggøres, da solidaritetsprincippet er vægtet højt. Dog er magtpåliggende, at påpege dette ikke er forligneligt med idéen om offer-tanken, som styringsmekanisme. Konsekventialisme og utilitarisme må betragtes, som negerende i forhold til Welzels menneskesyn. Hertil kan der stilles spørgsmålstejn ved hvor grænsen går imellem handlinger af medlidenhed og selvopofrelse går for Yang Chu. Hans umiddelbare totale afvisning er i hvert fald ikke til, at misforstå. Intet skal ofres i en større sags tjeneste. Hvis kærlighed er bevægeren derimod vil jeg ikke mene, at et offer vil kunne afvises af tanken. Det er muligt, at forestille sig situationer hvor mennesket instinktivt af moralske årsager ofrer sig for et andet menneske. Ikke på grund af en tilkendegivelse af en større værdi end en selv, men den blotte værdi af et menneske i relation til en selv eller kærlighed til dette. Menneskelig medfølelse og kærlighed er i hvert fald vigtigt for ham. Umiddelbart kan dette dog ikke af- eller bevises. Passagen om, at Yang Chu end ikke ville give afkald på et hår for verdens skyld forekommer, at afvise det, men dette skal nok også ses i relation til absurditeten

af spørgsmålet og dets heraf principielle natur. Det er dog sikkert, at hvis der er tvang indblandet afviser begge parter handlingen.

Den store forskel imellem de to menneskesyn skal dog ses i argumenternes udformning, som nok er også et produkt af tidsforskellen. Yang Chu forklarer sin filosofi meget ud fra håndgribelige situationer der kan tænkes over og tages ved lære af. Endvidere omhandler den i høj grad hvordan livet skal leves. Hvorimod Ruddi Welzel har en mere analytisk tilgang til sin filosofi. Således er det i høj grad en analyse af den menneskelige natur set i en samfunds- eller statskontekst. Yang Chu's filosofi er nemmere, at realisere på det punkt. Det vil sige det er nemmere, at ændre adfærd væk fra den stræbsomme og kontrollerende end det er, at afvise udefrakommende autoriteter. Der forekommer dog en fælles idé om prefiguration for begge. Det vil sige de finder begge, at deres visioner er realiserbare i nuet og bare vil vokse sig bedre med tiden. Hvis individer ikke kræver af hinanden således, at viljen bliver fri vil medfølelsen og solidariteten florere frit og i højere grad end nu og dengang. Således modsætter de sig begge samfundspolitiske doktriner der dikterer adfærd for mennesker og begrænser fri udfoldelse. Det forekommer dog ikke, at nogen af dem ser det, som en modsætning til diskussion af ret og forkert.

Det forekommer således, at deres menneskesyn tillægger mennesket den største værdi sammen med den personlige lykke og udfoldelse. Heraf er de enige om afvisningen af autoriteter eller udefrakommende styring og tiltroen til menneskets godhed under fri udfoldelse. Dog forekommer Welzel mindre afvisende for tanken om selvopofrelse, men kun i det tilfælde hvor det er en tilfredsstillelse af menneskets autonome behov. De dårlige relationer mennesker imellem er således for Yang Chu karakteriseret ved, at være skabt af stræbsomhed efter større ligegyldige værdier, såsom materiel rigdom, berømmelse og så videre. Hertil har Welzel et simplet begreb: autoritet. Dog kan Yang Chu's stræbsomhed måske ses i et autoritært skær, da disse værdier er præget af et hegemoni der således forekommer, at præge mennesket autoritært og lede det mod styring. Modsat dette ser Welzel netop dette stræbsomhed mod disse værdier, som et produkt af autoritetens påvirkning af mennesket. Det vil sige, at de autonome behov frustreres og leder til andre behov. Welzel fokuserer dog her i høj grad på aggressionen der bliver skabt igennem oprør, selvhævdelse og selvdestruktion. De to sidstnævnte faktorer er netop det Yang Chu opponerer imod og førstnævnte synes, at være ham selv. Det vil sige, at hans filosofi netop er et oprør mod den eksisterende autoritet. Endvidere synes den gamle anarkist og Yang Chu, at være ganske enige om, at ondt ikke skal bekæmpes med ondt.

Konklusion

Ud fra dette kan det konkluderes, at der er en vis forlignelighed imellem disse to menneskesyn og at deres prædikater netop er interoperable. De er således begge stærkt individualistiske, men tillægger derigennem menneskets sociale liv stor værdi, da mennesket er socialt af natur. Kærligheden til livet og mennesket er ufravigeligt. Yang Chu er således også stærkt anti-autoritær. Dette er i fin overensstemmelse med Welzels anarkistiske menneskesyn, da autoriteten her er det største onde i frustreringen af menneske mulighed for, at tilfredsstille sine behov på autonom måde. Dette beviser måske værdien af Welzels antropologi, som gældende for mennesket generelt i stedet for i bestemte samfundskonstruktioner. De afviser begge selvhævdelsen og selvdestruktionen, som fænomener skabt af den hegemoniske struktur, men opgøret synes lettere for Yang Chu. Således kan Yang Chu i høj grad betragtes anarkistisk og hans menneskesyn ligeså. Han forekommer, som en oprører der nægter selvhævdelsen og

selvdestruktionen. I øvrigt ligeså med hensyn til Ruddi Welzel. Styring og kontrol af andre mennesker er en dårligdom. De afviser endvidere begge den utilitaristiske tese, at ofre noget i en større sags tjeneste. Det vil sige idéen om nyttemaksimering. Målet helliger ikke midlet. De specifikke tilfælde af selvopofrelse fremkommer der dog uklarhed om hvorvidt de er enige i hvis, men hvis der er den mindste tvang indblandet afvises handlingen fuldstændigt. Begge parter tillægger endvidere også det nydende menneske værdi og ser således mennesket, som et hele og ikke blot hvad det producerer eller opnår. Hvorvidt Ruddi Welzel kan anses, som af samme tradition, som Yang Chu forekommer dog ikke muligt. Livsfilosofien forekommer for uspecifik selvom de nok ville være enige om langt det meste. Det forekommer dog, at de repræsenterer to menneskesyn der er fuldt kompatible. Mennesket og kærligheden til dette skal ikke trædes under fode ellers ofres i nogen sags tjeneste.

Referencer

- Chan, Wing-Tsit (1963), **Chinese Philosophy: A source book in**, Princeton University Press
- Favrholdt, David (1996), **Kinesisk Filosofi**, Gyldendal
- Forke, Anton (1912), **The Yang Chu chapter of the Lieh Tzu** (book 7), London, <http://www.sacred-texts.com/tao/ycgp/ycgp000.htm>
- Jensen, Per & Andersen, Steen(1990), **Mesteren sagde...**, Systime
- Nielsen, Klaus Bo (2003), **Kinesisk Filosofi**, Aarhus Universitetsforlag
- Nørreklit, Lennart (2003), **Han Fei's legalistiske filosofi**, Center for Filosofi og videnskabsteori
- Nørreklit, Lennart (2006), **Yang Chu's livsfilosofi**, Center for Filosofi og Videnskabsteori
- Welzel, Ruddi (1979), **Det anarkistiske menneske**, Berlingske Leksikon Bibliotek
- Welzel, Ruddi, **Den gamle anarkist og moralen**, <http://aktivist.nu/spip.php?article45>