

Klassisk Yoga

En viljeløs stræben efter frelse

Simon Troels Krohn

Vejledere: Kasper Lippert-Rasmussen & Erik Sand

Filosofispeciale afleveret april 2005 på Institut for Medier, Erkendelse og Formidling
Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet

238.423 anslag / 99,3 normalsider

| | |
|---|-----------|
| Indledning | 1 |
| Metodiske overvejelser | 3 |
| Specialets Struktur | 6 |
| 1. Viljens frihed | 8 |
| Determinisme | 9 |
| Inkompatibilisme og kompatibilisme | 11 |
| Den libertarianistiske betingelsesteori for fri vilje | 15 |
| 2. Klassisk Sāṃkhya | 19 |
| Frelse som filosofisk formål..... | 19 |
| <i>Pramānas</i> i Klassisk Sāṃkhya | 21 |
| <i>Prakṛti</i> – Ubevidst aktivitet..... | 25 |
| 3. <i>Puruṣa</i> | 32 |
| <i>Puruṣa</i> – Inaktiv bevidsthed..... | 32 |
| <i>Puruṣa</i> s indvirkning på <i>prakṛti</i> | 34 |
| <i>Prakṛti</i> s fejlopfattelse af <i>puruṣa</i> | 35 |
| <i>Puruṣārtha</i> – Aktivitet for bevidsthedens skyld..... | 36 |
| Den ubevidste handlings årsag..... | 37 |
| Fri vilje indenfor Klassisk Sāṃkhya - Konklusion | 41 |
| 4. Klassisk Yoga | 43 |
| Hvad er Klassisk Yoga..... | 44 |
| Fortolkning af <i>Yogasūtra</i> | 44 |
| Sāṃkhya-metafysikken i Klassisk Yoga | 46 |
| <i>Īśvara</i> | 46 |
| <i>Prakṛti</i> og <i>puruṣa</i> | 50 |
| De metafysiske grundprincipper (<i>tattva</i> 'er) i Klassisk Yoga..... | 51 |
| 5. Den praktiske stræben i Klassisk Yoga | 53 |
| <i>Cittavṛtti</i> – forandringerne i det psykiske organ | 53 |
| <i>Pañca-kleśa</i> - De fem plager | 54 |
| <i>Abhyāsa</i> og <i>Vairāgya</i> | 58 |
| <i>Aṣṭaṅga</i> – De otte dele | 59 |
| <i>Samādhi</i> – stadier i afviklingen af den menneskelige eksistens..... | 62 |
| Fri vilje indenfor Klassisk Yoga - Konklusion | 65 |
| 6. Den umulige libertarianistiske teori om fri vilje | 67 |
| Libertarianismens begrundelsesproblem | 68 |
| Libertarianismens lokaliseringsproblem..... | 69 |
| Den problematiske agent-kausalitet..... | 71 |
| Intuitionen som argument for libertarianisme..... | 72 |
| 7. Den viljeløse stræben efter frelse | 74 |
| 'Fri vilje'-paradokset indenfor Klassisk Yoga | 74 |
| Det overintellektualiserede spørgsmål om fri vilje..... | 75 |
| Det objektive og det subjektive perspektiv | 78 |
| En subjektivistisk teori om fri vilje | 82 |
| Den rokkelige intuition om viljens frihed | 85 |
| Det konsistente paradoks i Klassisk Yoga | 89 |
| Konklusion | 93 |
| Litteratur | 96 |
| Bilag 1: Skema over de 25 principper (<i>tattva</i> 'er) i Klassisk Sāṃkhya | |
| Bilag 2: Skema over de 25 principper (<i>tattva</i> 'er) i Klassisk Yoga | |
| Abstract | |

Indledning

Dette speciale handler om den skole indenfor indisk filosofi, som betegnes Klassisk Yoga. Specialet er udformet som en redegørelse for systemet med henblik på at belyse, hvordan systemets doktriner placerer Klassisk Yoga i forhold til spørgsmålet om, hvorvidt mennesket har fri vilje. Det, der umiddelbart er interessant ved at stille dette spørgsmål i forbindelse med Klassisk Yoga, er, at dele af systemets doktriner er klart uforenelige med vores normale intuitioner om fri vilje, hvor andre af systemets doktriner synes at forudsætte en stærk form for fri vilje. Dette forekommer at medføre et 'teoretisk' paradoks, og dette tilsyneladende paradoks vil jeg specifikt beskæftige mig med i specialet.

Min behandling af dette teoretiske 'fri vilje'-paradoks vil bestå af en grundig redegørelse for, at den radikale dualistiske metafysik indenfor Klassisk Yoga er uforenelig med den normale 'libertarianistiske' forestilling om fri vilje. Derefter vil jeg redegøre for hvordan denne uforenelighed ikke synes at udgøre et teoretisk problem for systemet. Dels vil jeg således redegøre for, at Klassisk Yoga faktisk synes at indtage en konsistent position i forbindelse med spørgsmålet, og dels vil jeg gennem en teoretisk afvisning af den libertarianistiske teori for fri vilje argumentere for, at systemets uforenelighed med denne teori ikke i sig selv udgør et problem for systemet.

Afslutningsvis vil jeg forholde mig til det 'oplevede' paradoks som er forbundet med at være overbevist om umuligheden af fri vilje, men samtidig have stærke intuitioner om at være en fri agent. Det synes således oplagt, at den praktiserende yoga-udøver (*yogin*), ligesåvel som alle andre der teoretisk afviser muligheden af fri vilje, vil støde på dette oplevede paradoks. Jeg vil i forbindelse med min behandling af dette, inddrage nogle moderne filosofiske bidrag til 'fri vilje'-debatten. Formålet hermed er at opstille et mere nuanceret begrebsapparat til brug i min analyse af dette paradoks. Udfra denne analyse vil jeg argumentere for to ting. For det første at Klassisk Yoga synes at foreskrive en praktisk metode til at opløse det oplevede paradoks, og for det andet at denne praktiske løsningsforeskrift forekommer at kunne bidrage med noget værdifuldt i forhold til den moderne vestlige 'fri vilje'-diskussion.

Klassisk Yoga er en særpræget filosofisk skole ved ikke blot at have teoretiske doktriner, men også foreskrifter for praktiske øvelser som, ifølge skolen, kan føre den praktiserende *yogin* til menneskets højeste mål: sand indsigt og frelse. De teoretiske doktriner har både karakter af metafysiske antagelser og spekulationer samt bevidsthedsfilosofiske og psykologiske doktriner.

Da de centrale tekster indenfor Klassisk Yoga ikke beskæftiger sig indgående med at redegøre for systemets metafysiske antagelser, vil jeg under min redegørelse for Klassisk Yoga inddrage og redegøre grundigt for de metafysiske beskrivelser fra skolens søster-system ”Klassisk Sāṃkhya”. Det gælder nemlig for disse to filosofiske skoler, at der ligger en intim forbindelse mellem dem, der er så stærk, at de ofte bliver omtalt som sammenhængende systemer.¹ Det er en grundlæggende og, så vidt jeg kan se, ukontroversiel antagelse i specialet, at Klassisk Sāṃkhya expliciterer det metafysiske grundlag for Klassisk Yoga, og at alle centrale konklusioner der kan drages udfra Klassisk Sāṃkhya, også vil gælde for Klassisk Yoga. Jeg vil kort redegøre for lødigheden af denne antagelse under mine metodologiske overvejelser i indledningens næste afsnit.

De praktiske foreskrifter indbefatter doktriner om moral, disciplin og stræben, hvilket jeg skal argumentere for, synes at forudsætte en stærk form for fri vilje. Gennem min redegørelse for Klassisk Yoga skal jeg dog argumentere for, at den stræben efter oplysning og frelse som foreskrives i Klassisk Yoga, reelt er en viljeløs stræben, som er forenelig med en afvisning af vores normale intuitioner om fri vilje.

Når jeg påtager mig at redegøre for Klassisk Yoga, med henblik på at placere systemets doktriner i forhold til den moderne vestlige ’fri vilje’-diskussion, så blander jeg derved to forskellige områder af filosofi. En stor del af specialet vil således have karakter af indisk filosofihistorie, og den anden store del vil have karakter af moderne analytisk teoretisk filosofi med fokus på spørgsmålet om fri vilje. Af pladsmæssige årsager og i forsøget på at holde mit fokus med specialet klart, vil min filosofihistoriske redegørelse for Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga være relativ ukritisk. Mit mål med denne redegørelse er således ikke at tage kritisk stilling til indholdet, men at præsentere de grundlæggende doktriner på en måde som muliggør den efterfølgende diskussion indenfor rammerne af den analytiske filosofi. Det er således heller ikke min ambition at være fortalere for Klassisk Yoga eller at forsvare systemet mod mulige indvendinger.

Igennem specialet benytter jeg ofte sanskrit betegnelserne fra de gamle indiske tekster. Disse bliver skrevet med romerske bogstaver, og i forbindelse hermed vil jeg gøre brug af flere såkaldte diakritiske tegn. Det vil gå for vidt her at redegøre for udtaleregler og beskrive den translitteration, der ligger til grund for den specifikke stavemåde. Jeg vil i stedet blot henvise til

¹ Se for eksempel (Sharma, 1987, s.150) & (Hiriyana, 1995, s.106-107).

Coulsons ”*Sanskrit – An introduction to the Classical Language*”, hvori han grundigt forklarer reglerne for denne translitteration. De stavemåder som jeg benytter mig af i specialet, følger således de regler, som Coulson præsenterer i bogens første kapitel.²

Metodiske overvejelser

I dette afsnit vil jeg redegøre for de metodiske overvejelser, jeg har haft i forbindelse med dette speciale. Overordnet kan overvejelserne deles op i to dele. Den første del er overvejelser vedrørende de problemer, der er forbundet med at behandle klassisk indisk filosofi ud fra et vestligt filosofisk begrebsapparat, og den anden del er overvejelser vedrørende mit valg af at beskæftige mig med både Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga.

I den første del vil jeg nu forholde mig til, at jeg overhovedet forsøger at diskutere fri vilje i forbindelse med den indiske filosofihistorie. Spørgsmålet om hvorvidt mennesket har fri vilje, er et klassisk filosofisk spørgsmål i den vestlige filosofihistorie, men så vidt jeg ved ikke i den indiske filosofi. Jeg har således aldrig stødt på spørgsmålet i mine studier af indisk filosofi. Det skal dog her slås fast, at den indiske filosofihistorie er et meget omfangsrigt og mangfoldigt filosofisk studie, og jeg ønsker derfor ikke at påstå, at spørgsmålet om fri vilje overhovedet ikke er dukket op i det gamle Indien. Blot vil jeg tage højde for de problemer, der er forbundet med at bruge et vestligt begrebsapparat på den indiske filosofi.

Den umiddelbare fare ved at undersøge og diskutere fri vilje i forbindelse med et indisk filosofisk system er selvfølgelig, at man kommer til at misfortolke, eller overfortolke den indiske filosofi. Dette kan let ske, når man er på udkig efter udsagn og tekststykker, der kan kaste lys over en problemstilling, som reelt ikke findes i teksterne. Hverken Īśvarakṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā*, Patañjalis *Yogasūtra*, Vyāsa's *Yogasūtrabhāṣya* eller Vācaspati Miśras *Tattva-vāiśāradi* som er de fire tekster, jeg hovedsageligt forholder mig til i dette speciale, beskæftiger sig med spørgsmålet om fri vilje, og det synes således ikke urimeligt at forudse, at der i forbindelse med en opgave af denne art, vil ske en uundgåelig forvridding af den indiske filosofi. Dette er helt afgjort et problem, selvom jeg ikke mener, det er et problem, der bør afholde mig fra at fortsætte. Jeg mener, man kan argumentere for, at der altid vil være et forståelsesproblem forbundet med læsning af en hvilken som helst tekst. Enhver forståelse af en tekst kan således hævdes at være relativ til læserens baggrundsviden. Dette problem synes dog i høj grad at blive forstærket, jo

² Coulson, 1976, s.1-24.

mere læserens baggrundsviden adskiller sig fra forfatterens. Dette er selvsagt i allerhøjeste grad tilfældet, når man som dansker i år 2005 forsøger at forstå en tekst skrevet af en inder omkring år 350/450 e.v.t., men det synes ikke at følge heraf, at man bør afholde sig fra at læse og forstå indiske tekster. Det er det samme problem, som alle europæiske indologer og religionshistorikere har stået overfor, og deres bidrag til forståelse af indisk filosofi og kultur synes alligevel ofte værdifulde. Jeg vil hermed ikke komme med den hovmodige påstand, at dette speciale vil blive et værdifuldt bidrag til den indologiske forskning, men blot argumentere for den pointe, at det grundlæggende hermeneutiske forståelsesproblem ikke i sig selv er et argument for, at man bør afholde sig fra at forsøge nye fortolkninger.³

Den anden del af mine metodiske overvejelser handler som sagt om mit valg af at beskæftige mig med både Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga, og jeg ønsker i det følgende at begrunde min antagelse om at Klassisk Sāṃkhya expliciterer det metafysiske fundament for Klassisk Yoga. Den del af redegørelsen der skal vise, at Patañjali synes at forudsætte fri vilje, er relativt ligetil. Teksterne indenfor Klassisk Yoga er fyldt med beskrivelser af praktiske øvelser, og tale om disciplin, selvkontrol og etik, som synes at forudsætte fri vilje, og redegørelsen for den praktiske Yoga-filosofi samt den relevante teoretiske Yoga-psykologi kan udføres ud fra disse tekster. Dette er desværre ikke tilfældet med den del af redegørelsen, der skal vise, at metafysikken indenfor Klassisk Yoga ikke harmonerer med den definerede forestilling om fri vilje. Patañjali beskæftiger sig næsten ikke med metafysiske overvejelser, og det er derfor næsten umuligt at udlede nogen præcis metafysisk position ud fra hans tekst alene. Det er en mulighed, at man ud fra Vyāsa's kommentar til *Yogasūtra* sammen med Vācaspati Miśra's kommentar til Vyāsa, ville kunne tegne et relativt tydeligt billede af de metafysiske antagelser i Klassisk Yoga, men disse tekster er dog relativt uklare, og det synes som om, at den metafysik de præsenterer svarer nøje til metafysikken fra den samtidige filosofiske skole ved navn 'Klassisk Sāṃkhya'. Den grundlæggende tekst i Klassisk Sāṃkhya er Īśvarakṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā*, og denne tekst beskæftiger sig næsten udelukkende med definitioner og beskrivelser af systemets metafysiske position. I stedet for at forsøge at udlede de metafysiske antagelser direkte fra 'Klassisk Yoga'-teksterne, vil jeg således arbejde ud fra den grundantagelse, at Patañjali i alle relevante henseender accepterer det metafysiske fundament fra Klassisk Sāṃkhya. Denne grundantagelse mener jeg kan retfærdiggøres, dels ved henvisninger til Poul Tuxen (1911), Mircea Eliade (1989) og George Feuerstein (1979) som alle bekræfter antagelsen, dels ved en idéhistorisk redegørelse

³ For en grundlæggende forklaring af det hermeneutiske forståelsesproblem se: Collin (Red.), 2003, s.139-170.

for tilblivelsen og udviklingen af de to systemer, og dels ved en direkte sammenligning af centrale tekststykker fra *Sāṃkhyakārikā*, *Yogasūtra* og *Yogasūtrabhāṣya*.

Ifølge Larsons (1979) idéhistoriske redegørelse udviklede de to systemer sig sammen således, at det ikke var før begyndelsen af vores tidsregning, at i hvert fald Sāṃkhya udgjorde et selvstændigt filosofisk system. Før dette tidspunkt var der, ifølge Larson, tale om en *Sāṃkhyayoga* tradition, hvor betegnelsen Sāṃkhya refererede til den del af traditionen, der fokuserede på viden som vej til frelse. Larson mener således, at udviklingen inden for *yoga* traditionen bragte stigende fokus på vigtigheden af viden (*jñāna/vidyā*) i forhold til at opnå frelse (*mokṣa*), og at *sāṃkhya* udgjorde den del af bestræbelserne, der intellektuelt forsøgte at opnå viden, til forskel fra de andre metoder, der stræbte efter frelse gennem meditation (*dhyānayoga*) og disciplineret handling (*karmayoga*).⁴ Pointen med at vise, at Sāṃkhya og Yoga blev udviklet sammen, er dels at vise, at det ikke er grebet ud af den blå luft, når Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga bliver omtalt som søster-systemer,⁵ og dels at underbygge den fortolkning af Klassisk Sāṃkhya som anser systemets udførlige metafysiske udredninger som del af en grundlæggende stræben mod frelse, som også Klassisk Yoga beskæftiger sig med.

Hvis denne historiske redegørelse for tilblivelsen og udviklingen af Sāṃkhya og Yoga imidlertid skulle foretages på en akademisk forsvarlig vis, ville det tage uforholdsmæssigt meget plads i dette speciale, og desuden må jeg erkende, at en sådan redegørelse desværre ligger uden for mine evners rækkevidde (jeg studerer filosofi og ikke religionshistorie). Jeg vil derfor blot nøjes med at henvise til Larsons redegørelse for tilblivelsen og udviklingen af Sāṃkhya og Yoga.⁶

Med hensyn til den tekstuelle retfærdiggørelse af specialets antagelse om at de metafysiske beskrivelser indenfor Klassisk Sāṃkhya expliciterer det metafysiske fundament for Klassisk Yoga, så vil den forløbe på den måde, at jeg under min redegørelse for Klassisk Yoga vil redegøre for de mest centrale doktrinære og terminologiske forskelle og ligheder mellem de to systemer.

Den sidste ting jeg vil nævne i dette afsnit, drejer sig om min afgrænsning til kun at beskæftige mig med Klassisk Yoga og Klassisk Sāṃkhya. Jeg vil i den forbindelse nævne, at jeg ikke mener, det er noget unikt ved Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga, at deres metafysiske

⁴ Larson, 1979, s.116-122.

⁵ Tuxen, 1911, s.36.

⁶ Larson, 1979, s.75-134.

antagelser ikke synes at være forenelige med en antagelse om 'fri vilje', i den definition af begrebet som jeg vil redegøre for i næste afsnit. Det samme synes nemlig at være tilfældet for i hvert fald to af de andre systemer indenfor den indiske filosofihistorie. Således mener jeg, at i hvert fald Śāṅkaras Advaita Vedānta og alle skoler inden for Buddhisme, ultimativt heller ikke kan anerkende eksistensen af fri vilje i den forstand, som jeg vil undersøge i dette speciale. Når jeg har valgt at behandle Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga, er det derfor ikke fordi de adskiller sig ved ikke at levne plads til fri vilje, men af to andre grunde. For det første på grund af at Klassisk Yoga er det filosofiske system i Indien som synes at have beskæftiget sig mest med praktiske øvelser, hvorved paradokset fremstår mere udtalt indenfor dette system, end i de mere teoretiske systemer. Den anden grund er en personlig interesse for systemet, idet jeg selv har praktiseret Yoga gennem de sidste ni år, og ernærer mig som yoga-instruktør. I forbindelse med min yoga-praksis (især i meditation) støder jeg ofte på en form for spænding mellem to måder at opleve øvelserne. Den ene måde er som en aktiv disciplineret/stædig stræben, og den anden måde opleves som en passiv vidne-tilstand, hvori tanken om at stræbe forekommer overflødig og grotesk. På et personligt plan har dette speciale således også til formål at undersøge forholdet mellem disse to perspektiver i forhold til de klassiske tekster.

Specialets Struktur

For at gøre fremgangsmåden i specialet overskuelig vil jeg i det følgende skitsere, hvordan jeg rent praktisk vil strukturere opgaven. Udover indledningen og konklusionen består specialet af seks kapitler, og jeg vil her kort skitsere deres indhold og formål.

Det første kapitel "Viljens frihed" har til formål at definere det begreb om fri vilje, som jeg benytter mig af i specialet, og som kaldes 'den libertarianistiske teori om fri vilje'. Desuden vil jeg i dette kapitel redegøre kort for de mest centrale øvrige positioner indenfor den moderne 'fri vilje'-diskussion. Formålet med dette er at give et begrebsligt og teoretisk fundament i forhold til min analyse af Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga.

Det andet kapitel hedder "Klassisk Sāṃkhya", og består af en indledende præsentation af systemet, og derefter en grundig redegørelse for de dele af systemets metafysik der omhandler det materielle princip (*prakṛti*) og dette princip's modifikationer. Ud fra denne redegørelse vil jeg, ligesom i det efterfølgende kapitel, forsøge at vise, at systemets metafysik er uforenelig med den libertarianistiske forestilling om fri vilje. Da det som før nævnt er en grundlæggende antagelse for specialet, at Klassisk Sāṃkhya expliciterer det metafysiske grundlag for den praktiske stræben inden for Klassisk Yoga, er det overordnede formål med dette kapitel således at vise, at

den libertarianistiske forestilling om fri vilje er uforenelig med det metafysiske grundlag for Klassisk Yoga.

Kapitel tre hedder ”*Puruṣa*” hvilket er betegnelsen for menneskets sande Selv, som udelukkende består af ren bevidsthed. Gennem en grundig redegørelse for *puruṣa* og dennes forhold til det materielle princip (*prakṛti*), vil jeg uddybe begrundelsen for min påstand om, at Klassisk Yoga ikke er forenelig med den libertarianistiske teori om fri vilje.

Det fjerde kapitel er ”Klassisk Yoga”, og dette kapitel har hovedsagelig til formål at definere, hvad der menes med betegnelsen Klassisk Yoga, og redegøre for de metafysiske forskelle, reelle såvel som terminologiske, som synes at foreligge mellem de to søster-systemer. Dermed præsenterer jeg det specifikke begrebsapparat fra *Yogasūtra*, og forsøger at vise, at de metafysiske forskelle på de to systemer (hvis der overhovedet er tale om en forskel), forekommer at være af ubetydelig karakter.

Det femte kapitel kalder jeg ”Den praktiske stræben i Klassisk Yoga”. I dette kapitel redegør jeg grundigt for, hvordan de praktiske metoder i Klassisk Yoga kan føre den praktiserende yoga-udøver (*yogin*) til frelse. Der er dog ikke tale om en redegørelse for de praktiske metoder, men snarere om en redegørelse for Patañjalis forestilling om menneskets psykologi i forbindelse med den yogiske stræben. Formålet med dette kapitel er at vise, at de foreskrevne metoder fra *Yogasūtra* synes at forudsætte den libertarianistiske forestilling om fri vilje, til trods for at teksten beskriver, hvordan de mest ophøjede bevidsthedstilstande er viljeløse tilstande.

Specialets sjette kapitel ”Den umulige libertarianistiske teori om fri vilje” er et relativt kort kapitel, som består af en moderne teoretisk afvisning af den libertarianistiske forestilling om fri vilje. Gennem afvisningen af den libertarianistiske teori ønsker jeg at vise, at den teoretiske uforenelighed mellem Klassisk Yoga og den libertarianistiske teori ikke i sig selv udgør et problem for Klassisk Yoga.

Det syvende og sidste kapitel hedder ”Den viljeløse stræben efter frihed”. Dette kapitel tager sit udgangspunkt i det oplevede ’fri vilje’-paradoks der opstår når man teoretisk afviser fri vilje, men samtidig oplever sig selv som en fri agent. I dette kapitel fortsætter jeg med at inddrage moderne vestlige filosoffer, hvilket har til formål at nuancere analysen af Klassisk Yoga, og perspektivere i forhold til den moderne fri vilje diskussion. Det overordnede mål med kapitlet er at vise, at Klassisk Yoga beskriver en praktisk metode til at opløse paradokset, og i den forbindelse vil jeg endvidere argumentere for, at Patañjalis *Yogasūtra* kan bidrage med noget relevant i forhold til den moderne vestlige diskussion.

1. Viljens frihed

Da jeg i dette speciale vil undersøge og diskutere fri vilje, vil det være på sin plads at starte med dels at definere, hvad jeg mener med betegnelsen 'fri vilje', og dels at skitsere de hovedpositioner som man finder indenfor fri vilje debatten. Dette synes at være nødvendigt for at undgå begrebsforvirring, og det vil forhåbentlig hjælpe med at gøre fremgangsmåden i dette speciale nemmere at følge.

Først og fremmest er det vigtigt at slå fast, at der ikke findes én standarddefinition på, hvad der menes med udtrykket 'fri vilje'. Udtrykkets betydning kan faktisk variere radikalt når man sammenligner de forskellige positioner, og dette vil jeg kort redegøre for i dette afsnit af specialet. For at undgå forvirring vil jeg først specificere den betydning som jeg lægger i udtrykket, når jeg bruger det i specialet. Jeg følger således Galen Strawson (1986), når jeg definerer fri vilje som det i kraft af hvilket en person kan siges at være 'virkelig ansvarlig' for en handling⁷. Dette skal forstås i lyset af vores helt normale hverdagsintuition vedrørende personers handlinger. For en del typer af handlinger synes det nemlig at gælde, at den person der udfører handlingen med rette kan tilskrives taknemmelighed, hyldelse eller bebrejdelse, afhængigt af handlingens karakter. Det forekommer for eksempel naturligt at føle taknemmelighed overfor en person der hjælper med at samle varerne op, når bunden går ud af indkøbsposen, og at bebrejde en person for at have at have stjålet éns cykel. Hvad dette har med fri vilje at gøre, bliver formentlig klart, hvis man i disse tænkte situationer forestiller sig, at personen der foretager handlingen faktisk er en robot, der blot handler i overensstemmelse med den programmering af et-taller og nuller, som dens designere har lavet. Man kunne for eksempel forestille sig, at et af de dyre supermarkeder engang i fremtiden designede en robot, som både kunne hjælpe med at pakke kundernes indkøb samt hjælpe med at samle varer op, når bunden engang imellem går ud af indkøbsposerne. Den intuition, som jeg i den forbindelse deler med G. Strawson, er, at oplevelsen af personrettet taknemmelighed synes at udeblive, eller i hvert fald forekommer ubegrundet, når det er en robot der hjælper, i forhold til når det er en person der hjælper. Dette kunne man selvfølgelig hævde beror på en racistisk modvilje mod robotter, men at dette ikke er tilfældet (i hvert fald ikke for G. Strawson og mig) bliver klart, hvis man igen forestiller sig den helt almindelige person, der hjælper med at samle varerne op, men denne gang forestiller sig, at dette foregår i en fuldstændigt determineret verden, hvor personen rent faktisk ikke har det mindste valg i forbindelse med sin handling. I dette tilfælde synes det, ligesom i eksemplet med

⁷ G. Strawson, 1986, s.1-2.

robotten, at være tilfældet, at personen ikke har gjort sig fortjent til taknemmeligheden. Pointen er, at det er antagelsen om personens frie vilje, der synes at ligge til grund for vores taknemmelighed, eller med andre ord forestillingen om, at personen kunne have valgt at handle anderledes, der er forudsætning for følelser som taknemmelighed og bebrejdelse.⁸

Den fri vilje forekommer således at være en forudsætning for, at en person kan siges at være 'virkelig ansvarlig' for en handling, som personen har udført. Betegnelsen 'virkelig ansvarlig' adskiller sig i denne forbindelse fra betegnelsen 'ansvarlig' på følgende måde: Hvis man forestiller sig, at verden faktisk er determineret, og at man derfor ikke ville kunne have fri vilje og dermed indflydelse på sine handlinger, så ville man stadig kunne føle sig 'ansvarlig' for sine handlinger, selvom man ikke vil kunne være 'virkelig ansvarlig' for dem. 'Virkelig ansvarlighed' forudsætter således viljens frihed i en sådan grad, at man i forbindelse med en given handling faktisk skulle kunne have handlet anderledes, og er derfor uforenelig med accepten af determinisme. Ifølge denne forståelse af begrebet forekommer det uproblematisk at hævde, at fri vilje i denne form er en forudsætning for, at en agent kan være moralsk ansvarlig for en given handling.

Ovenstående definition på fri vilje er på sin vis usædvanlig, idet fri vilje her defineres ud fra evnen til at være 'virkelig ansvarlig'. Det mest normale er at definere (inkompatibilistisk) fri vilje ud fra evnen til at kunne have handlet anderledes, hvorefter viljens frihed synes at udgøre en forudsætning for, at moralsk ansvarlighed kan være tilfældet. På trods af denne forskel med hensyn til forholdet mellem fri vilje og ansvarlighed, så mener jeg, at meningsindholdet grundlæggende er identisk. Den oplagte indvending mod dette ville være at hævde, at man godt kan forestille sig, at en agent kan have fri vilje uden at have moralsk ansvar. Denne indvending undgår G. Strawson dog ved ikke at tale om moralsk ansvar men om 'virkelig ansvarlighed', hvilket er en bredere form for ansvarlighed der blot forudsætter, at agenten kunne have valgt at handle anderledes.

Determinisme

For at præsentere nogle centrale dele af det begrebsapparat jeg vil benytte mig af i løbet af specialet, vil jeg nu ganske kort skitsere de klassiske positioner, der findes i fri vilje debatten. I forbindelse hermed vil jeg støtte mig til Lippert-Rasmussens (1999) definitioner.

⁸ Ikke alle vil være enige på dette punkt, og jeg vil senere i specialet redegøre for Peter Strawsons argumenter for, at denne måde at definere fri vilje er et udtryk for en fejlagtig overrationalisering af et ikke-rationelt fænomen.

Generelt kan man sige, at fri vilje spørgsmålet ofte bliver tæt forbundet med spørgsmålet om, hvorvidt determinisme synes at være tilfældet. Som det fremgår ovenfor, og som Hume allerede argumenterede for i sin ”*Enquiries concerning Human Understanding*”,⁹ så forekommer determinisme nemlig som den mest oplagte grund til at forkaste fri vilje i den ovenfor definerede form.¹⁰

Determinisme er accepten af:

- 1) På et hvilket som helst tidspunkt er der en påstand, der udtrykker universets tilstand på dette tidspunkt.
- 2) Hvis P er en påstand, der udtrykker universets tilstand på et givet tidspunkt, og Q er en påstand, der udtrykker universets tilstand på et senere tidspunkt, så indebærer P sammen med naturlovene (logisk set) Q.¹¹

Ifølge determinisme er verdens tilstand, i alle henseender, til enhver tid kausalt bestemt af fortiden og dermed uundgåelig. Hvis determinisme er en sand teori, ville man i princippet være i stand til at forudsige enhver fremtidig hændelse, hvis man kunne opnå en udtømmende beskrivelse af hele verden på et bestemt tidspunkt, og samtidig havde kendskab til alle de naturlove, fysiske såvel som mentale, efter hvilke de kausale forandringer finder sted. Dette ville dog kun være muligt i princippet, for selv hvis det faktisk er tilfældet, at determinisme er en sand teori, således at det i princippet ville være muligt at forudsige fremtidige hændelser, så forekommer det i praksis fuldstændig umuligt. Tanken om at give en udtømmende beskrivelse af verden på et bestemt tidspunkt, og samtidig have det fuldstændige overblik over naturlovene forekommer i sig selv at ligge uden for mulighedernes grænser. Dertil kommer, at det beregningsarbejde som det ville kræve for at bruge al den information til at beregne fremtiden, med Lippert-Rasmussens ord ville være ’astronomisk’. Det lader sig således ikke gøre (på nuværende tidspunkt) at eftervise eller modbevise teorien om determinisme empirisk, og hverken Lippert-Rasmussen eller G. Strawson tror på, at det kan lade sig gøre at opstille noget logisk argument for eller imod determinisme.¹² Andre har forsøgt at opstille sådanne argumenter, men da jeg ikke mener, at disse forekommer særlig overbevisende, og da formålet med dette afsnit

⁹ Hume, 1975, s.95.

¹⁰ Det skal dog her understreges, at Hume faktisk ikke afviser viljens frihed, men blot hævder at fri vilje er forenelig med determinisme. Dette medfører dog en dyb revision af meningsindholdet i begrebet ’fri vilje’, i forhold til G. Strawsons definition, hvilket jeg vil redegøre for senere i dette kapitel.

¹¹ Lippert-Rasmussen, 1999, s.41.

¹² Lippert-Rasmussen, 1999, s.65. & G. Strawson, 1986, s.8.

blot er at skitsere de forskellige hovedpositioner indenfor fri vilje debatten, vil jeg undlade at redegøre for disse argumenter.

Inkompatibilisme og kompatibilisme

Med hensyn til forholdet mellem teorien om determinisme og fri vilje kan man overordnet dele positionerne op i to kategorier. Den første af disse kategorier kaldes ofte inkompatibilisme, og positioner indenfor denne kategori har den opfattelse til fælles, at determinisme og fri vilje er indbyrdes uforenelige. Personer der indtager en position af denne art, bliver således omtalt inkompatibilister. Den anden kategori af positioner bliver i modsætning hertil kaldt kompatibilisme, og de kompatibilistiske positioner deler den holdning, at determinisme og fri vilje er forenelige. Nogen kompatibilister vil endda hævde, at determinisme er en nødvendig betingelse for fri vilje. For både kompatibilister og inkompatibilister gælder det, at disse betegnelser ikke i sig selv siger noget om, hvorvidt de rent faktisk mener, at henholdsvis determinisme og fri vilje faktisk er tilfældet. Det eneste inkompatibilisterne således med sikkerhed har til fælles, er holdningen om, at determinisme er uforenelig med fri vilje, og det eneste kompatibilisterne med sikkerhed har til fælles, er at holdningen om, at determinisme er forenelig med fri vilje.

Det begreb om fri vilje som jeg ovenfor har defineret, og som jeg benytter mig af gennem specialet, er inkompatibilistisk, og jeg vil derfor begynde med at præsentere det klassiske argument for inkompatibilisme.

Det klassiske argument for inkompatibilisme kan, ifølge Lippert-Rasmussen, opstilles på følgende måde:

- 1) Hvis en person har en fri vilje, så kunne vedkommende have handlet anderledes.
- 2) Hvis vedkommende kunne have handlet anderledes, så er vedkommendes handlinger ikke kausalt determinerede.

Ergo:

- 3) Hvis vedkommende har en fri vilje, så er vedkommendes handlinger ikke kausalt determinerede.¹³

¹³ Lippert-Rasmussen, 1999, s.70.

Det skal i forbindelse med dette argument siges, at argumentet kan præciseres til at gælde specifikke handlinger eller typer af handlinger. Det er jo ikke indlysende, at alle vores handlinger skulle være frie, blot fordi nogle af vores handlinger måske er det.

De kompatibilistiske positioner har, som før nævnt, det til fælles, at de mener, at determinisme og fri vilje er forenelige. Denne kategori af positioner deler således den holdning, at en handling principielt godt kan være udført af fri vilje, selvom agenten der udførte handlingen ikke kunne have handlet anderledes (givet determinismens sandhed). Hvis vi ser på de kompatibilistiske positioner i forhold til det klassiske argument for inkompatibilisme, så synes det at være tilfældet, at kompatibilister har to muligheder for at afvise det klassiske argument for inkompatibilisme. De kan således enten forsøge at afvise argumentets første eller anden præmis. Jeg mener at begge muligheder må afvises som utilfredsstillende, hvilket jeg i det følgende vil argumentere for.

Kompatibilisternes første mulighed er som sagt at forsøge at afvise argumentets første præmis: Hvis en person har en fri vilje, så kunne vedkommende have handlet anderledes. For at afvise denne præmis må man argumentere for, at der ikke foreligger nogen nødvendig forbindelse mellem viljens frihed og evnen til at kunne have handlet anderledes. Ifølge G. Strawson er dette ensbetydende med, at kompatibilisten må revidere den normale forestilling om fri vilje, således at den kompatibilistiske betydning af betegnelsen 'fri vilje' ikke længere indeholder vores normale intuitioner om 'virkelig ansvarlighed'¹⁴. Fri vilje i denne reviderede version er således forenelig med, at ideen om at enhver fremtidig handling i princippet er forudsigelig på baggrund af kendskab til verdens tilstand på et tidligere tidspunkt og et udtømmende kendskab til naturlovene. Hume er et kendt eksempel på en determinist, der samtidig er kompatibilist, og han er fortalere for en sådan revideret version af fri vilje, idet han hævder at meningsindholdet af begrebet er udtømt ved fraværet af tvang. Hume anser således menneskets valg for at være determinerede, men hævder samtidig, at så længe mennesket ikke bliver forhindret i at handle som vedkommende ønsker at handle, har vedkommende fri vilje.¹⁵ Det skal her slås fast, at der selvfølgelig findes kompatibilistiske positioner, der afviser, at determinisme er tilfældet, men det ændrer ikke på, at disse positioner må hævde, at fri vilje må være principielt forenelig med determinisme.

¹⁴ G.Strawson, 1986, s.296.

¹⁵ Hume, 1975, s.95-96.

Ved at afvise at fri vilje medfører 'virkelig ansvarlighed', så afviser kompatibilisten, ifølge G. Strawson, samtidig det teoretiske grundlag for vores oplevelse af taknemmelighed og bebrejdelse og dermed for al moral og etik. Dette forekommer imidlertid ikke i sig selv at udgøre nogen god grund til at afvise denne kompatibilistiske version af fri vilje. Det problematiske ved den reviderede version af 'fri vilje'-begrebet er derimod, at denne forestilling om fri vilje er så grundlæggende revideret, at den ikke længere synes at tilfredsstille vores normale intuitioner om, hvad fri vilje indebærer. Denne reviderede version af 'fri vilje'-begrebet synes simpelthen ikke at svare til hvad man normalt forstår ved fri vilje, og jeg mener faktisk, at det forekommer direkte misvisende når kompatibilister bruger betegnelsen om den reviderede Hume'ske version.

Den anden kompatibilistiske mulighed for at afvise det klassiske argument for inkompatibilisme, er at forsøge at afvise argumentets anden præmis: Hvis vedkommende kunne have handlet anderledes, så er vedkommendes handlinger ikke kausalt determinerede. For at afvise denne præmis må kompatibilisten forsøge at hævde, at vedkommendes mulighed for at kunne have handlet anderledes er forenelig med at vedkommendes handlinger skulle være kausalt determinerede. For at opretholde en sådan påstand må inkompatibilisten hævde, at udsagnet 'kunne have handlet anderledes' simpelthen betyder, at hvis vedkommende havde været kausalt determineret til at handle anderledes, så kunne vedkommende have handlet anderledes. Dette medfører endnu en grundlæggende revision i forhold til vores normale forståelse af begreberne. Igen mener jeg, at denne revision af vores forestilling om fri vilje er så grundlæggende, at jeg mener, at det forekommer direkte misvisende at bruge begrebet fri vilje. I stedet for at argumentere for fri vilje i kompatibilistisk forstand synes det således, for mig at se, mere oplagt simpelthen at afvise, at mennesket har fri vilje.

Det synes at gælde for alle kompatibilistiske positioner, at de må vedkende sig en revideret forståelse af betegnelsen 'fri vilje', i forhold til det, som forekommer at være den normale forståelse. Den kompatibilistiske forståelse af fri vilje lader således til at blive indskrænket til en Hume'sk version, hvor fri vilje er lig med fraværet af ydre tvang og begrænsninger. Jeg mener således, i lighed med G. Strawson, at det forekommer oplagt at afvise de kompatibilistiske teorier for fri vilje, for så vidt man søger en teori, der tilfredsstiller vores normale intuitioner om, hvad fri vilje er for noget. Jeg vil dog slå fast, at jeg hermed ikke argumenterer for, at kompatibilisternes afvisning af det normale begreb om fri vilje ikke kan være en del af en sand teori om virkeligheden. Faktisk skal jeg senere i specialet præsentere flere, for mig at se, gode

argumenter for at hævde, at vores normale intuition om fri vilje er fejlagtig. Det eneste jeg således har argumenteret for her, er, at kompatibilisternes reviderede begreb om fri vilje er sprogligt utilfredsstillende, idet jeg mener, at det ikke holder sig indenfor de sproglige rammer for, hvad man kan betegne med begrebet.

Diskussionen mellem kompatibilister og inkompatibilister er selvfølgelig omfattende og kunne i sig selv udgøre et filosofisk speciale. Jeg vil dog lade denne diskussion ligge uberørt, og nøjes med at henvise til den rige mængde af filosofisk litteratur, som omhandler dette område. Dels må jeg nemlig forholde mig til speciallets omfangsmæssige hensyn, og dels finder jeg grundlæggende ovenstående afvisning af de kompatibilistiske teorier om fri vilje tilfredsstillende.¹⁶

En tredje begrundelse for ikke at beskæftige sig mere indgående med diskussionen mellem kompatibilister og inkompatibilister bliver præsenteret af G. Strawson. Han argumenterer således for, at determinisme reelt er uden betydning i forhold til spørgsmålet om fri vilje, idet han hævder, at determinisme ikke udgør den største udfordring i forhold til den frie vilje. Han argumenterer derimod for, at enhver tilfredsstillende positiv teori om fri vilje (det vil sige en teori, der indbefatter 'virkelig ansvarlighed'), indeholder uløselige problemer, uafhængigt af hvorvidt determinisme er tilfældet eller ej. Han mener således, at ingen argumenter for umuligheden af determinisme vil gøre en teori om fri vilje mere plausibel, og at ingen argumenter for sandheden af determinisme vil skabe problemer for forestillingen om fri vilje, som ikke kunne rejses uafhængigt af determinisme. Denne argumentation vil jeg dog vente med at redegøre for til kapitel 6: "Den umulige libertarianistiske teori om fri vilje".

Jeg vil nu forsøge at redegøre for hvordan en positiv teori om fri vilje, som harmonerer med vores normale intuitioner, vil se ud. Ifølge Lippert-Rasmussen følger det af hans afvisning af de kompatibilistiske teorier for fri vilje, at en sådan teori må være inkompatibilistisk.¹⁷ Som tidligere nævnt har de inkompatibilistiske teorier det til fælles, at de hævder, at determinisme er uforenelig med fri vilje. Dette betyder selvfølgelig ikke, at alle inkompatibilister afviser determinisme, men blot at hvis de accepterer determinisme, så må de samtidig afvise muligheden for fri vilje. Denne position kaldes hård determinisme. Endvidere er det heller ikke nødvendigt, at inkompatibilister må acceptere fri vilje, blot fordi de afviser determinisme. I disse tilfælde vil

¹⁶ Se især: Lippert-Rasmussen, 1999, s.76-211.

¹⁷ Lippert-Rasmussen, 1999, s.210-11.

det blot betyde, at de må acceptere andre grunde end determinisme til at afvise muligheden for fri vilje.

Af de inkompatibilistiske positioner er der imidlertid kun én, som på en umiddelbart konsistent måde hævder, at mennesket har fri vilje. Denne position har jeg allerede kort nævnt, og den går under betegnelsen 'libertarianisme'. Det forekommer ukontroversielt at hævde, at libertarianisme er den position, der bedst udtrykker vores normale intuitioner om fri vilje, nemlig at vi har fri vilje, og at vores valg og handlinger ikke er determinerede. Når jeg senere undersøger hvorvidt filosofien i Klassisk Yoga er forenelig med vores normale forestilling om fri vilje, så vil det derfor dreje sig om den libertarianistiske teori om fri vilje.

Den libertarianistiske betingelsesteori for fri vilje

Jeg vil i det følgende redegøre ukritisk for en udgave af libertarianisme, som med G. Strawsons terminologi kan kaldes '*libertarian objectivist structural condition theory of freedom*'.¹⁸ Denne teori forsøger at opstille nødvendige, og i bedste fald tilstrækkelige, strukturelle betingelser for, at fri vilje kan eksistere. Når G. Strawson kalder denne betingelsesteori for '*objectivist*', så er det fordi teorien ikke regner agentens egen oplevelse af fri vilje som betingelse for eksistensen af fri vilje. G. Strawsons argumenterer selv for, at en tilfredsstillende positiv teori for fri vilje bør tage højde for subjektive betingelser. Denne argumentation, samt en omfattende kritik af den libertarianistiske position, vil blive præsenteret i specialets sjette og syvende kapitel.

G. Strawson oplister en række betingelser som, ifølge ham, nødvendigvis må være en del af en sådan teori. Hans liste indeholder en del ukontroversielle elementer, som for eksempel evnen til at have ønsker, evnen til at have formodninger om verden, og evnen til praktisk rationel tænkning.¹⁹ I stedet for denne omfattende liste, vælger jeg i det følgende at gå ud fra Lippert-Rasmussens mere forenklede skitse af teorien. Denne kortfattede version, indeholder kun tre elementer, som alle forekommer kontroversielle, og relevante i forhold til min undersøgelse af hvorvidt fri vilje er forenelig med filosofien i Klassisk Yoga. Ifølge Lippert-Rasmussen er den første betingelse, som libertarianere må opstille, betingelsen om indeterminisme.²⁰ Begrundelsen er, at da libertarianisme, som før nævnt, er en inkompatibilistisk position, må determinisme nødvendigvis være en falsk teori, hvis en agent skal kunne være i besiddelse af fri vilje.

¹⁸ G. Strawson, 1986, s.198.

¹⁹ Ibid. s.198-99.

²⁰ Lippert-Rasmussen, 1999, s.212-27.

Udfra den simple betingelse om indeterminisme opstår der et vigtigt spørgsmål. Hvad skal dette indeterministiske element være, for at det skal kunne danne grundlag for fri vilje? Det synes umiddelbart indlysende, at muligheden for at have fri vilje og dermed 'at kunne have handlet anderledes' forudsætter, at verden ikke er deterministisk. Hvis vi dog antager, at verden ikke er deterministisk, fordi der findes tilfældighed i verden, så forekommer det imidlertid ikke indlysende, at indeterminisme skulle medvirke i særlig høj grad til at gøre fri vilje mulig. Når jeg her taler om tilfældighed, så mener jeg det i den forstand, at en hændelse sker uden årsag, eller i hvert fald uden en årsag der med nødvendighed fremkaldte hændelsen. Et kendt eksempel er det radioaktive henfald i et Uran 238 atom, som tilsyneladende sker tilfældigt. Givet at det faktisk sker tilfældigt, så er determinisme falsk, men påstanden om fri vilje forekommer ikke styrket af den grund. Vores normale intuition om fri vilje synes nemlig ikke at være, at det er en tilfældig proces, som styrer vores handlinger, men snarere vores egne bevidste valg, som gør os 'virkeligt ansvarlige' for vores handlinger. Accepten af, at det radioaktive henfald i et Uran 238 atom sker tilfældigt, forekommer således ikke på nogen overbevisende måde at styrke en påstand om, at mennesket har fri vilje. Dels fordi det tilfældige ved det radioaktive henfald synes at være irrelevant i forhold til min mentale evne til at vælge, og dels fordi tilfældighed i sig selv ikke synes at kunne udgøre et tilfredsstillende fundament for fri vilje, idet vores normale intuition om fri vilje er, at den ikke er tilfældig. Af ovenstående synes der at følge to ting med hensyn til den indeterminisme, som libertarianisten anser for at være betingelse for fri vilje. For det første må den indeterminisme, der skal kunne udgøre en betingelse for fri vilje, ikke alene udgøres af tilfældighed, og for det andet skal denne indeterminisme være relevant i forhold til agentens beslutning om at foretage de handlinger, som ifølge teorien bliver udført af fri vilje. Ovenstående overvejelser fører til udformningen af den næste libertarianistiske betingelse for fri vilje, som er betingelsen om 'agent-kausalitet'. I den libertarianistiske betingelsesteori udgør agent-kausalitet det indeterministiske element, som gør, at agenten kan siges at være kausal årsag til sine handlinger. Ifølge teorien, er det således på grund af agent-kausalitet, at en agent kan siges at være årsag til en handling, hvilket forekommer at svare til den normale intuition om fri vilje. Ganske enkelt synes det at være tilfældet, at hvis agenten skal være 'virkelig ansvarlig' for en handling, så må agenten nødvendigvis selv være kausal årsag til handlingen. Det, der imidlertid gør agent-kausalitet interessant, er, at agenten 'som årsag' er lidt ligesom Aristoteles' forestilling om den skabende Gud, nemlig en ubevæget bevæger. At dette er nødvendigt, kan forklares på følgende måde: Hvis en agent er agent-kausal årsag til en handling, men agent-kausaliteten selv er kausalt betinget af noget andet, som for eksempel neurofysiologiske

processer i hjernen, så forekommer det at være tilfældet, at handlingen snarere skal begrundes ved de neurofysiologiske processer i hjernen end ved agent-kausaltet. Betingelsen for, at den frie vilje kan være fri, synes således at være, at agenten selv ikke er kausalt betinget til at forårsage sin handling. Jeg vil i specialets kapitel 6 diskutere det problematiske ved agent-kausaltet, men for nu vil jeg lade den anden betingelse være, og redegøre for den tredje og sidste betingelse i Lippert-Rasmussens kortfattede udgave af den libertarianistiske betingelsesteori.

Selvom betingelserne om indeterminisme og agent-kausaltet er opfyldt, er dette dog ikke nok til at retfærdiggøre en påstand om, at mennesket har fri vilje. Lippert-Rasmussen viser nemlig, at indeterminisme og agent-kausaltet er nødvendige men ikke tilstrækkelige betingelser for fri vilje. Hvis agent-kausaltet og indeterminisme nemlig var de to eneste krav, så ville man ifølge Lippert-Rasmussen, støde ind i det han kalder 'edderkoppe-problemet'. Dette problem består i, at kravene til fri vilje også ville være opfyldt hos 'laverestående' dyrearter som for eksempel edderkopper. Det er nemlig ikke klart, hvorfor man skulle afvise, at edderkoppen som agent skulle kunne være årsag til sine handlinger i lige så høj grad som mennesket. Sagen er blot, at vores normale intuitive og begrebslige forståelse af fri vilje, ifølge Lippert-Rasmussen, ikke er sådan, at vi vil acceptere denne konklusion. Indvendingen er, at edderkoppen handler instinktivt og uden hverken selvbevidsthed eller bevidsthed om, at der kunne findes andre alternative handlinger end den handling, som den rent faktisk udfører. Dette fører til den tredje betingelse, som er betingelsen om, at agenten må være selvbevidst og være bevidst om alternative handlingsmuligheder.²¹

For overskuelighedens skyld vil jeg nu opstille de tre libertarianistiske betingelser for fri vilje på listeform. Ifølge den libertarianistiske betingelsesteori synes det således at gælde, at hvis en agent skal kunne handle af fri vilje, må følgende tre betingelser nødvendigvis være opfyldt:

- 1) Indeterminisme må være tilfældet.
- 2) Agenten skal kunne være agent-kausalt årsag til de handlinger som udføres af fri vilje.
- 3) Agenten skal være selvbevidst og bevidst om alternative handlingsmuligheder.

Disse tre betingelser synes at være nødvendige betingelser, som en libertarianist må hævde er opfyldt for at kunne opretholde sit libertarianistiske standpunkt. Hvorvidt de udgør tilstrækkelige

²¹ Ibid. 1999, s.226-27.

betingelser for fri vilje i den normale libertarianistiske forståelse, vælger jeg ikke at tage stilling til her. Det, der er interessant ved ovenstående betingelsesteori, er, at den umiddelbart forekommer at være den eneste mulige teori der hævder, at mennesket har fri vilje i den forstand, at mennesket kan siges at være 'virkeligt ansvarlig' for nogen af sine handlinger. Denne holdning deler jeg med Lippert-Rasmussen²² og til dels G. Strawson,²³ hvis position jeg, som før nævnt, skal redegøre grundigt for senere i specialet.

Efter at have skitseret de mest centrale positioner og problemstillinger indenfor fri vilje debatten i den moderne vestlige filosofi, vil jeg nu præsentere de to gamle indiske filosofiske søster-skoler 'Klassisk Sāṃkhya' og 'Klassisk Yoga', hvor Klassisk Sāṃkhya, som før nævnt, expliciterer det metafysiske grundlag for den praktiske stræben indenfor Klassisk Yoga. Som jeg allerede har forklaret i indledningen, mener jeg at kunne påvise, at der indenfor Klassisk Yoga ligger en form for fri vilje paradoks, og min redegørelse for de to filosofiske skoler vil således være rettet mod at redegøre for denne pointe. Den første del vil være en grundig gennemgang af metafysikken indenfor Klassisk Sāṃkhya, hvor jeg ønsker at vise, at skolens metafysiske position ikke synes at være forenelig med den libertarianistiske forestilling om fri vilje. Efter en kort generel introduktion til Klassisk Sāṃkhya, vil min metode således være at undersøge, hvorvidt de tre nødvendige betingelser for fri vilje kan opfyldes indenfor metafysikken i Klassisk Sāṃkhya, hvilket jeg, som sagt, ikke mener er tilfældet.

²² Lippert-Rasmussen, 1999, s.210-11.

²³ G. Strawson anser den libertarianistiske betingelsesteori for en intuitivt dragende teori, selvom han mener, at den mangler et essentielt subjektivistisk element. Han ender dog med at konkludere, at dette subjektivistiske element ikke kan føre til en mere plausibel positiv teori for fri vilje (1986, s.198-99 & 312-13).

2. Klassisk Sāṃkhya

Klassisk Sāṃkhya er Larsons betegnelse for Sāṃkhya som selvstændigt filosofisk system med Īśvarakṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā* som den tekstuelle autoritet.²⁴ Sāṃkhya som selvstændig filosofisk skole eksisterede i flere hundrede år før denne tekst, og Sāṃkhya læreren Kapila beskrives ifølge traditionen som grundlæggeren af Sāṃkhya som selvstændigt system. Dette fandt, ifølge Larson, sted ca. 400 år før Īśvarakṛṣṇa. Der har tydeligvis været flere indflydelsesrige Sāṃkhya lærere og en grundig tekstsamling om Sāṃkhya filosofi før *Sāṃkhyakārikā*, men desværre findes der ikke længere nogen eksisterende kilder fra denne tid.²⁵ Det fremgår dog af *Sāṃkhyakārikā*, at denne tekst kun er ment som en opsummering af den allerede fuldt behandlede filosofi fra noget, der betegnes *śaṣṭitantra* (*kārikā* LXXII), hvilket kan oversættes med ”videnskaben om de tres emner”. Vi kan, ifølge Larson, hverken bestemme det præcise indhold af *śaṣṭitantra*, eller hvorvidt det refererer til én enkelt tekst eller blot til en systematisk præsentation af en ældre *sāṃkhyayoga* tradition.²⁶

Både Dasgupta og Larson anser Patañjalis *Yogasūtra* for at være et hovedværk indenfor Klassisk Sāṃkhya, og benævner indholdet af Patañjalis værk som ”Pātañjala-Sāṃkhya”. I min redegørelse for Klassisk Sāṃkhya vil jeg dog hverken inddrage *Yogasūtra* eller de klassiske kommentarer til *Sāṃkhyakārikā*. Begrundelsen er for det første, at *Sāṃkhyakārikā* er en tekst, der i høj grad kan stå alene, hvorimod *Yogasūtra* på grund af sin udformning nyder godt af en kommentar, og for det andet fordi de kommentarer der findes til *Sāṃkhyakārikā*, ifølge Larson, for det meste er temmeligt dunkle og vanskelige at fortolke.²⁷

Frelse som filosofisk formål

Før man går i gang med at studere detaljerne i Īśvarakṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā*, er det vigtigt at slå fast, hvad det er, Īśvarakṛṣṇa ville med sin tekst. Ifølge Larson er den altafgørende nøgle til forståelse af Sāṃkhya-filosofi, at det er en filosofisk skole, hvor det primære mål er at opnå frelse fra den lidelse / frustration (*duḥkha*), der kendetegner den menneskelige eksistens.²⁸ Udgangspunktet i tekstens første *kārikā* (betegnelsen for tekstens korte afsnit) er således den menneskelige lidelse. Denne lidelse er trefoldig: personlig (*ādhyātmika*), udefrakommende

²⁴ For en kort oversigt over forskellen i indhold fra proto-Sāṃkhya til Klassisk Sāṃkhya, se Larson, 1989, s.9-10.

²⁵ Larson, 1979, 139-45.

²⁶ Ibid. s.135-38, & Larson, 1989, s.85-86.

²⁷ Ibid. s.18-19.

²⁸ Larson, 1979, s.155.

(*ādhibhautika*) og overnaturlig (*ādhidaivika*). *Duḥkha* findes således alle vegne i forhold til os. Dels hidrører den fra menneskets egen kropslige og mentale udformning, dels fra menneskets naturlige omgivelser og dels fra overnaturlige kræfter som for eksempel guderne. Lidelse gennemsyrrer således alle aspekter af den menneskelige eksistens. Sāṃkhya mener, ligesom de fleste andre indiske filosofiske skoler og retninger, at det er muligt at overkomme lidelsen, og den klassiske Sāṃkhya giver sit unikke bud på, hvordan man kan opnå frelsen. Ifølge den første *kārikā* er det nødvendigt at opnå en endelig og fuldstændig frelse, hvilket må betyde, at midlertidig forløsning og midlertidig tilfredshed ikke er interessant ifølge *Sāṃkhyakarika*. I stedet er målet at transcendere den normale menneskelige eksistenstilstand, og opnå en tilstand hvori der er fuldstændig forløsning fra lidelse og frustration. Der er kun én måde at opnå denne ekstraordinære tilstand på. Nemlig gennem *vyaktāvyaktajñāvijñānāt* som i Larsons oversættelse betyder ”(*discriminative*) *knowledge of the manifest (vyakta), the unmanifest (avyakta) and the knowing one (or knower – i.e., puruṣa).*” (*kārikā* II). Det, Īśvarakṛṣṇa skitserer her, er en indsigt i virkelighedens fundamentale dualistiske struktur, hvor det materielle princip (*prakṛti*) både kan være manifesteret og ikke-manifesteret, og hvor den rene bevidsthed / sjælen (*puruṣa*) er fuldstændig forskellig fra *prakṛti*. *Puruṣa* består af ren bevidsthed, men det er her vigtigt at holde for øje, at når jeg bruger betegnelsen ’bevidsthed’ så er det i en meget snæver betydning af begrebet. ’Bevidsthed’ er således ikke en samlebetegnelse for hele menneskets mentale liv, men betegner udelukkende det rene observerende fænomen, der ligger til grund for alle oplevelser. Hele vores mentale aktivitet, herunder tanker og følelser, kategoriseres derimod under det materielle princip *prakṛti*, som er fuldstændig ubevidst og unintelligent, og som på grund af systemets kompromisløse dualisme ikke kan have nogen som helst kausal forbindelse med bevidstheden (*puruṣa*).²⁹ Indsigten i *puruṣa*’s fundamentale isolation fra *prakṛti* udgør det helt

²⁹ Når man oversætter *puruṣa* med ’bevidsthed’, er det vigtigt at forstå, at det er i en snæver forståelse af begrebet bevidsthed. Ligesom det engelske sproglige skel mellem *consciousness* og *mind*, findes der på dansk et skel mellem bevidsthed og sind, hvor sindet er der hvor følelser, tanker og refleksion opstår i forbindelse med oplevelsen af bevidsthedens objekter. Når jeg i denne opgave bruger begrebet ’bevidsthed’, refererer det således til den før-reflektive oplevelse, der ligger til grund for vores opfattelse af os selv og verden, eller med andre ord, et passivt ikke-reflekterende vidne. Både Larson og Dasgupta mener, det er korrekt at oversætte *puruṣa* med *soul*, men Larson mener, at det er mere præcist at oversætte det med *consciousness*, hvilket han mener, svarer bedst til *Sāṃkhyakārikās* beskrivelse af *puruṣa* som et ’indholdsløst vidne’ (*sākṣitva*) (*Kārikā* XIX) (Larson, 1979, s.243. & Dasgupta, 1969, s.238-39.) Problemet ved denne oversættelse er, at begrebet ’bevidsthed’ synes at være tæt forbundet med kroppen, forstået på den måde, at det forekommer kontroversielt at hævde, at bevidstheden fortsætter, når kroppen dør. Dette er præcis, hvad Klassisk Sāṃkhya hævder om *puruṣa*, og dette ’evige’ aspekt forekommer at blive indfanget bedre med en oversættelse som ’sjæl’ eller ’Selv’. Faren ved disse oversættelser er dog, at de dels kan forveksles med sjælsbegrebet der indgår i den kartesianske dualisme (sjæl/legeme), hvor sjælen tilskrives sindets egenskaber, og dels at de synes at referere til noget personligt, hvilket ikke er tilfældet for *puruṣa*. En sidste kommentar til min gennemgående brug af ’bevidsthed’ som oversættelse af *puruṣa* er, at Feuerstein, i sine værker om Klassisk Yoga, bruger begrebet ’*consciousness*’ om de mentale manifestationer af *prakṛti*. Både han og

centrale mål for både Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga, og det er mit håb, at dette og næste kapitel vil fremstå som en fyldestgørende redegørelse for det metafysiske grundlag for dette mål. Det er således allerede muligt efter at have læst de to første *kārikā*'er i teksten, at danne sig en overordnet idé om hvad det centrale mål er i Klassisk Sāṃkhya. Det er et soteriologisk filosofisk system, der primært fokuserer på epistemologi, idet den endelige frelse kun kan opnås gennem direkte mystisk viden om, at den rene bevidsthed (*puruṣa*) er helt adskilt fra det materielle (*prakṛti*) både i sin umanifesterede form og i alle sine materielle manifestationer. Grunden til, at det er afgørende at slå dette helt fast, er, at det er let at misforstå, hvad det er Sāṃkhya filosofi går ud på. Betegnelsen Sāṃkhya kan oversættes med 'nummerering', og når man læser *Sāṃkhyakārikā*, falder de mange lister og kategorier hurtigt i øjnene. Den nærliggende misforståelse er, ifølge Larson, at man let kan komme til at fortolke Sāṃkhya som en filosofisk skole, der primært beskæftiger sig med ontologi og i særlig grad kosmologi, hvilket vil sige læren om verdens oprindelse og udvikling. Hvis man læser *Sāṃkhyakārikā* på denne måde, vil man blive skuffet og frustreret over manglende argumentation og forklaring, og man vil finde store paradokser indenfor systemet, som ikke bliver behandlet.

Pramānas i Klassisk Sāṃkhya

Da Klassisk Sāṃkhya primært skal forstås som et epistemologisk projekt, vil det nu være på sin plads, at redegøre kort for hvilke epistemologiske regler Klassisk Sāṃkhya spiller efter. Begrebet '*pramāna*' betyder 'middel til erkendelse', og forskellige filosofiske skoler anerkender forskellige antal og typer *pramānas*. Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga anerkender tre sådanne 'midler til erkendelse'. De tre er perception (*dr̥ṣṭa*), logisk slutning (*anumāna*) og pålideligt vidnesbyrd (*āptavacana*) (*kārikā* IV). I forbindelse med den første *pramāna*, kan det siges, at Sāṃkhya hævder en realisme med hensyn til vores omverden. Det materielle (*prakṛti*) har virkelig eksistens, og de forskellige modifikationer og manifestationer af det materielle har derfor også virkelig eksistens. Mennesket som fysisk og psykologisk væsen og menneskets omverden er derfor virkelig eksisterende, hvilket berettiger den første *pramāna*, idet man, ifølge Klassisk Sāṃkhya, kan stole på sin perception af verden. Dette står i kontrast til for eksempel den idealistiske monisme indenfor Śāṅkaras Advaita Vedanta, hvor verden som vi oplever den grundlæggende er en illusion, hvorfor Śāṅkara selvfølgelig ikke kan anerkende vores sansers vidnesbyrd.

Eliade bruger i stedet '*Self*' som oversættelse af *puruṣa*, selvom Eliade desuden også oversætter med '*Spirit*' og '*monad*'.

Den anden *praṃāna* som nævnes i *kārikā* IV, er logisk slutning (*anumāna*). Den logiske slutning er af største vigtighed i Klassisk Sāṃkhya, idet den kan føre til erkendelse af dele af virkeligheden, som ikke er manifesterede. Dette giver den logiske slutning en særstatus i forhold til perceptionen. Det er klart, at for at noget kan perciperes, må det nødvendigvis være manifesteret (*vyakta*), hvilket vil sige, at perception aldrig alene vil kunne føre til erkendelse af bagvedliggende strukturer og forhold. Både *puruṣa* og *mūlaprakṛti* (synonym med *prakṛti*, men udelukkende i den umanifesterede tilstand) er umanifesterede, og det er således kun gennem logisk slutning, at man ifølge Sāṃkhya kan påvise eksistensen af de to.³⁰ Dette er selvfølgelig af største vigtighed, da frelsen kun kan opnås gennem diskriminerende erkendelse af *puruṣa* og *prakṛti*. Jeg vil senere redegøre for, hvordan Klassisk Sāṃkhya bruger den logiske slutning til at påvise eksistensen af *puruṣa* og *mūlaprakṛti*, og dermed danner et teoretisk fundament for menneskets stræben mod den frelsende indsigt i den grundlæggende forskel mellem den rene bevidsthed og det materielle. Det er dog vigtigt at gøre sig klart, at den egentlige frelsende viden (*viññāna*) er af en anden art end den logiske slutning. Evnen til at udføre logiske slutninger forudsætter, ifølge Sāṃkhya, et samarbejde mellem intellektet (*buddhi*), vores ego (*ahaṃkāra*) og vores mentale kapacitet eller tankeorgan (*manas*),³¹ på baggrund af vore tidligere sansemæssige erfaringer (*dr̥ṣṭa*).³² Hvor den logiske slutning har en rationel karakter, så er den frelsende viden af en intuitiv karakter, som udelukkende finder sted i vores intellekt (*buddhi*). Den logiske slutning (*anumāna*) giver således kun en rationel forståelse af separationen mellem *puruṣa* og *prakṛti*, hvor den endelige frigørelse fra lidelsen i den evindelige kæde af genfødsler kræver en indsigt, der transcenderer vores rationalitet og empiriske virkelighedsopfattelse.

Den tredje *praṃāna* er som nævnt ovenfor 'pålideligt vidnesbyrd' (*āptavacana*) (*kārikā* IV). Det henviser til, at man kan opnå viden ved at studere de hellige åbenbarede tekster (*śruti*), de overleverede myter og filosofiske grundtekster (*smṛti*), og udsagn fra pålidelige autoriteter i form af ophøjede spirituelle mestre. Det er uklart hvilken rolle denne *praṃāna* spiller i Klassisk Sāṃkhya, idet *Sāṃkhyakārikā* ikke gør brug af egentlige referencer til hverken *śruti* eller *smṛti*. Dog virker det som før nævnt som om teksten bygger på autoritære vidnesbyrd om for eksempel

³⁰ Larson, 1987, s.94 & *kārikā* XV-XIX.

³¹ *Manas* bliver i *Sāṃkhyakārikā* kategoriseret som en kapacitet eller *indriya* på lige fod med de fem sanskapaciteter (*buddhīndriya*'er) og de fem handle-kapaciteter (*karmendriya*'er). Disse *indriya*'er udgør forudsætningerne for henholdsvis vores mentale funktioner, vores sanser og vores handlinger. Larson oversætter *manas* med *mind* (1979, s.242), hvilket kan oversættes til 'sind' eller som 'tankeorgan'. Sidstnævnte er den oversættelse Tuxen bruger i sin redegørelse for Klassisk Yoga (Tuxen, 1911).

³² Larson, 1979, s.157-58.

muligheden af at opnå frelse, og derved bruger pålideligt vidnesbyrd til at opnå viden om forhold, som hverken perception eller logisk slutning ville kunne lære os noget om.

Klassisk Sāṃkhya er et religiøst filosofisk system, forstået sådan at dets primære mål er frelse fra lidelse. Det er et system, der tager sit udgangspunkt i den menneskelige eksistentielle erfaring. Dels ved sit fokus på den grundlæggende lidelse i menneskets eksistens, og dels ved at tage højde for yogiernes (*yogin'*er) ekstraordinære erfaringer. Den oplyste tilstand af frihed eller isolation (*kaivalyalapavarga*) der opnås som følge af en diskriminerende erkendelse (*vijñāna*) af *puruṣa*'s forskellighed fra *prakṛti*, forekommer således ikke at være en rationel filosofisk opfindelse, men snarere en yogisk oplevelse og et vidnesbyrd som Sāṃkhya tager seriøst som middel til erkendelse. Selvom kilderne er mangelfulde, og det er uklart hvornår 'pålideligt vidnesbyrd' spiller en rolle inden for Klassisk Sāṃkhya,³³ så er denne fortolkning oplagt, idet Yoga og Sāṃkhya som før nævnt ikke blev anset for at være adskilte skoler, men snarere to forskellige teknikker til at stræbe efter frelse. Det er derfor, ifølge Larson, oplagt at yogiens oplevelser havde autoritet i dannelsen af Sāṃkhya filosofien.

Selvom Gud ikke spiller nogen vigtig rolle i den klassiske Sāṃkhya, så afvises autoriteten af de åbenbarede tekster (*śruti*) ikke noget sted i Īśvarakṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā*, og Sāṃkhya regnes derfor blandt den ortodokse hinduismes filosofiske skoler. Det er et omstridt punkt hvorvidt Klassisk Sāṃkhya i virkeligheden er ateistisk, eller hvorvidt Gud simpelthen bare ikke spiller nogen rolle.³⁴ Jeg vil imidlertid ikke behandle spørgsmålet, idet det ikke synes at have nogen væsentlig betydning i forhold til det overordnede mål med dette kapitel. I Patañjalis *Yogasūtra*, accepteres eksistensen af Gud (*Īśvara*), og i forbindelse med min senere redegørelse for gudsbegrebet i Klassisk Yoga, vil jeg kort vende tilbage til det manglende gudsbegreb i Īśvarakṛṣṇas værk. Jeg vil i den forbindelse argumentere for, at forskellen mellem Klassisk Yoga og Klassisk Sāṃkhya på dette punkt ikke nødvendigvis er teisme i modsætning til ateisme.

Jeg mener nu, at have givet en passende indledning til min redegørelse for Klassisk Sāṃkhya. Det overordnede mål med min efterfølgende redegørelse er at påvise, at der indenfor den klassiske Sāṃkhya ikke levnes mulighed for, at mennesket ultimativt kan have fri vilje, eller i hvert fald ikke fri vilje i en libertarianistisk forståelse af begrebet.

³³ Larson, 1979, s.159.

³⁴ Forskellige fortolkninger af det manglende gudsbegreb i *Sāṃkhyakārikā* kan findes i: Radhakrishnan, 1996, s.316-19; Sharma, 1987, s.164-65; Larson, 1979, s.124-26.

Īśvarakṛṣṇa er kompromisløs i sin afvisning af muligheden for nogen som helst kausal forbindelse mellem *prakṛti* og *puruṣa*, og det følger deraf, at skulle denne dualisme være forenelig med den libertarianistiske fri vilje, så må den frie agent enten skulle placeres indenfor *prakṛti* eller være *puruṣa*. Jeg vil imidlertid vise, at hverken *prakṛti* eller *puruṣa* kan opfylde Lippert-Rasmussens tre betingelser. Jeg vil således redegøre for, at *prakṛti* ikke kan opfylde den tredje betingelse og at *puruṣa* ikke kan opfylde den anden betingelse.³⁵ Argumentationen som jeg efterfølgende skal redegøre for, kan kort anskueliggøres på følgende måde:

2. Agenten skal kunne være agent-kausal årsag til de handlinger som udføres af fri vilje.

Indvending udfra Klassisk Sāṃkhya:

Dualismen i *Sāṃkhyakārikā* lader det sande Selv (*puruṣa*) være fuldstændigt passiv, og det materielle (*prakṛti*) aktivt men uden bevidsthed. *Puruṣa* kan på grund af sin passive natur ikke udgøre en handlende agent i den form, der skal til for at opfylde kravet om agent-kausalitet.

3. Agenten skal være selvbevidst og bevidst om alternative handlingsmuligheder.

Indvending udfra Klassisk Sāṃkhya:

De mentale egenskaber, som man i det libertarianistiske begreb om fri vilje tillægger den vælgende agent, er i Klassisk Sāṃkhya blot modifikationer af det materielle (*prakṛti*) og er dermed helt forskellige fra bevidstheden. Da *prakṛti* pr. definition er ubevidst og uintelligent, kan det dog ikke opfylde betingelsen om selvbevidsthed og bevidsthed om alternative handlingsmuligheder.

Af hensyn til overskueligheden af min redegørelse vil jeg først redegøre for uforeneligheden mellem Klassisk Sāṃkhya og den tredje libertarianistiske betingelse, og derefter i næste kapitel redegøre for uforeneligheden mellem systemet og den anden libertarianistiske betingelse. Redegørelsen for sidstnævnte forekommer nemlig i høj grad at forudsætte et kendskab til Īśvarakṛṣṇas opfattelse af den materielle verdens opbygning, hvilket er en central del af redegørelsen for den tredje betingelses uforenelighed med Klassisk Sāṃkhya.

³⁵ Med hensyn til den først betingelse om indeterminisme, mener jeg, at det er underbestemt hvorvidt Īśvarakṛṣṇa ville have tilsluttet sig determinisme eller indeterminisme.

Prakṛti – Ubevidst aktivitet

I tekstens tredje *kārikā* introduceres begrebet *mūlaprakṛti*, som er den oprindelige tilstand af det materielle. *Mūlaprakṛti* karakteriseres her som uskabt (og derved evig), og bliver i teksten ofte brugt synonymt med *prakṛti* og *pradhāna* (den 'vigtigste' / 'første'). *Mūlaprakṛti* er *avyakta* (ikke-manifesteret) hvilket står i kontrast til alle andre materielle *tattva*'er (materielle principper/modifikationer) som alle er *vyakta* (manifesteret) men udspringer af *avyakta*. Det materielle princip i sin oprindelige form er således ikke skabt, men det er ud af det, at alle objekter i verden bliver skabt. Det er selvsagt besværligt at finde en tilfredsstillende oversættelse af *mūlaprakṛti*, idet det jo tydeligvis er noget, der transcenderer vores empiriske og rationelle forståelse. Det er den oprindelige ubevægelige umanifesterede materialitet, som ikke kan kendes gennem perception, men kun som en rationel nødvendig forudsætning for den mangfoldige verden af objekter. Det er det materielle princip, hvorefter alt manifesteret udspringer, og Larson foreslår at oversætte det med ”*an undifferentiated plenitude of being*”.³⁶

Prakṛti består af de tre *guṇa*'er: *sattva*, *rajas* og *tamas*. Det er svært at læse ud fra *Sāṃkhyakārikā*, hvorvidt de tre *guṇa*'er er kvaliteter ved *prakṛti*, eller hvorvidt de er de tre bestanddele, der udtømmende udgør det materielle princip.³⁷ *Kārikā* XII – XIII beskriver dem således:

Sattva – nydelse (*prīti*), oplysende (*prakāśa*), lethed (*laghu*) og lysende (*prakāśaka*).

Rajas – smerte (*aprīti*), aktivitet (*pravṛtti*), stimulerende (*upaśāmbhaka*) og bevægelse (*cala*).

Tamas – ligegyldighed (*viśāda*), indskrænkende (*niyama*), tung (*guru*) og omsluttende (*varaṇaka*).

De dominerer, støtter, aktiverer og interagerer med hinanden (*kārikā* XII), og ved deres varierende indbyrdes forhold fremkommer hele den mangfoldige manifesterede verden. Alt efter hvilken *guṇa* der dominerer, og hvilket forhold der i øvrigt er mellem de tre, vil forskellige objekter manifesteres. For eksempel beskrives intellektet (*buddhi*) som helt domineret af *sattva*,

³⁶ Larson, 1979, s.167.

³⁷ Ibid. s.162.

mens vores ego (*ahaṃkāra*) er domineret af *rajas*, og de fine og grove elementer (*tanmātras* og *mahābhūtas*) er domineret af *tamas*. De står dog altid i forhold til hinanden, så til trods for at *sattva* beskrives positivt og *rajas* og især *tamas* beskrives negativt, så er det ikke sådan, at man opnår frelse (*kaivalya*) ved at slukke helt for *rajas* og *tamas*, så man kun sidder tilbage med *sattva*.³⁸ De forudsætter hinanden, og kan ikke findes separat fra hinanden. Selvom de altså bliver omtalt som de tre *guṇa*'er, er forståelsen indenfor Sāṃkhya, at der er tale om én kontinuerlig fremadskridende materiel udvikling (*guṇapariṇāma*), det som Larson kalder: ”*tripartite constituent process*.”³⁹ En af de mulige oversættelser af begrebet *guṇa* er ’reb’ eller ’tråd’, og denne oversættelse giver et godt billede på hvordan de tre *guṇa*'er i deres skiftende indbyrdes forhold, løber gennem hele den materielle virkelighed som en (rød) tråd, der samler hele mangfoldigheden under et samlende princip *prakṛti*. Dette betyder, at der inden for Klassisk Sāṃkhya ikke er nogen polaritet mellem subjektiv og objektiv, idet både krop og sind (og for den sags skyld hele den manifesterede omverden) er en del af den samme fremadskridende bevægelse.⁴⁰ Tanker og følelser er således blot modifikationer af det objektive materielle grundprincip (*prakṛti*), på samme måde som det er tilfældet for vores sanser, vores kroppe og jorden under vores fødder, eller som det udtrykkes i *Sāṃkhyakārikā*: ”...(*This is so*) from *Brahmā down to a blade of grass*.” (*Kārikā* LIV).

I den umanifesterede tilstand (*avyakta*) er de tre *guṇa*er i perfekt ubevægelig balance, men når dette ekvilibrum (*pralaya*) bliver forstyrret, opstår de manifesterede (*vyakta*) modifikationer af *prakṛti*.⁴¹ Det der bevirker, at balancen i den umanifesterede tilstand bliver brudt, er tilstedeværelsen af *puruṣa*, der alene ved sin nærhed sætter *guṇa*'erne i bevægelse, og dermed skabelsen af de mangfoldige materielle modifikationer. En nærmere redegørelse for dette vil jeg dog først give i næste kapitel, hvor jeg giver en præsentation af *puruṣa* og dennes forhold til *prakṛti*.

Selvom alle objekter i verden, ifølge Klassisk Sāṃkhya, er materielle modifikationer af *prakṛti*, opstår de ikke i tilfældig rækkefølge. De følger derimod et specifikt evolutionsforløb, som Īśvarakṛṣṇa udlægger i sin tekst. For at gøre denne redegørelse mere overskuelig vedlægger jeg som bilag et skema over de 25 principper (*tattva*'er) og deres rækkefølge, som de bliver beskrevet i *Sāṃkhyakārikā*.

³⁸ Larson. 1989, s.67.

³⁹ Ibid. s.65.

⁴⁰ Larson, 1989, s.66-67.

⁴¹ Dasgupta, 1969, s.245.

Når balancen i *mūlaprakṛti* er brudt, opstår den første manifesterede modifikation *buddhi* (intellekt). *Buddhi* er domineret af *sattva* (*kārikā* XXIII), men som jeg vil vise senere er både viden (*jñāna*) og ikke-viden (*ajñāna*) dele af *buddhi*'s natur. Fra *buddhi* udspringer *ahaṃkāra* (ego), som beskrives som selvbedrag (*abhimāna*) (*kārikā* XXIV). Af *ahaṃkāra* udspringer yderligere seksten *tattva*'er. Af disse er elleve domineret af *sattva* og fem domineret af *tamas*. Domineret af *sattva* er: *manas* (sindet), de fem *buddhīndriya*'er (sansel/erkendelses-organer) og de fem *karmendriya*'er (handlingsorganer) (*kārikā* XXV-XXVIII). I *kārikā* XXVIII antydes det, at hverken de fem *buddhīndriya*'er eller de fem *karmendriya*'er skal forstås anatomisk, men snarere som sansorganernes funktioner, eller lidt mere abstrakt som selve 'evnen' til eksempelvis at kunne høre og tale.⁴²

De anatomiske kropsdele der indgår i sansning og handling er sammensat af de fem grove elementer (*mahābhūta*), som udspringer af de fem fine elementer (*tanmātra*'er), som er de produkter af egoet, som er domineret af *tamas* (*tāmasa ahaṃkāra*). Dette er et af de mest kontroversielle punkter i Klassisk Sāṃkhya. Det er nemlig svært at se, hvordan den fysiske mangfoldige verden kan udspringe af *ahaṃkāra*. De fem *tanmātra*'er udgør det mystiske mellemlid, og udfra *Sāṃkhyakārikā* er det ikke tydeligt, hvad de er. Dasgupta beskriver dem som ekstremt fine potentialer med fysisk karakter, som i sammensætning producerer de grove elementer.⁴³ De er ikke-specifikke (*aviśeṣa*), altså ikke fysisk manifesteret og dermed ikke mulige at sanse for almindelige mennesker,⁴⁴ hvorimod deres produkt de fem *mahābhūta*'er er specifikke (*viśeṣa*) og dermed mulige at sanse. (*kārikā* XXXVIII). De fem *tanmātra*'er kan umiddelbart lede tankerne hen på Platons idéer, der står som forudsætning for de fysiske genstandes eksistens, men det skal dog hele tiden huskes, at de fine elementer i Klassisk Sāṃkhya har en materiel basis, og således ikke essentielt adskiller sig fra de grove elementer.⁴⁵ Hvordan de fem *tanmātra*'er producerer de grove elementer beskrives ikke nærmere i *Sāṃkhyakārikā*, men her er det nyttigt at huske på, at formålet med Klassisk Sāṃkhya ikke er at opstille en detaljeret kosmogoni, men at overkomme lidelse gennem erkendelse af den grundlæggende adskillelse mellem *prakṛti* og *puruṣa*.

⁴² Larson, 1979, s.187.

⁴³ Dasgupta, 1969, s.251-53.

⁴⁴ Den højtudviklede *yogin* kan igennem en teknik/tilstand kaldet '*savicāra samādhi*' opnå direkte perception af *tanmātra*'er. (Vyāsa's *Yogasūtrabhāṣya* ad. *sūtra* I.45 & Eliade, 1989, s.82-83.)

⁴⁵ Larson, 1989, s.50-51.

I *Sāṃkhya-kārikā* forekommer det uklart, hvilken rolle det psykologiske spiller i forhold til resten af verden. At det psykologiske dog spiller en central rolle, er der dog ingen tvivl om. Det første der manifesteres når balancen i *mūlaprakṛti* forstyrres, er således menneskets intellekt, og som jeg netop har redegjort for, udspringer de fem *tanmātra*'er af menneskets ego, og fra dem udspringer de fem grove elementer, af hvilke den fysiske verden er sammensat af. Desuden bliver de tre *guṇa*'er i høj grad beskrevet med psykologiserende termer: nydelse og godhed for *sattva*, smerte og passion for *rajas*, og ligegyldighed og sløvhed for *tamas*. Når man tager i betragtning, at det er *guṇa*'ernes indbyrdes forhold, der konstituerer den mangfoldige verden, er det klart, at de er mere end blot psykiske tilstande, men det forekommer også klart, at der i klassisk Sāṃkhya ikke skelnes skarpt mellem det psykiske og det fysiske. Dette bliver endnu tydeligere, når man ser på Sāṃkhya-doktrinen *satkāryavāda*, som beskriver det forhold, der er mellem årsag og virkning. Denne doktrin (*vāda*) siger, at effekten (*kārya*) eksisterer (*sat*), allerede før den kausale produktion blev sat i gang for at producere den, eller mere slagordagtigt, at effekten allerede eksisterer i årsagen. Ifølge *satkāryavāda* opstår der aldrig noget nyt. En effekt skal således blot ses som en forandring af strukturerne i årsagen, og denne forandring eksisterer allerede potentielt i årsagen.⁴⁶ *Kārikā IX* giver fem grunde til, at dette må være tilfældet (her i Larsons oversættelse):

- 1) *because of the non-productivity of non-being;*
- 2) *because of the need for an (appropriate) material cause;*
- 3) *because of the impossibility of all things coming from all things;*
- 4) *because something can only produce what it is capable of producing;*
- 5) *because of the nature of the cause (or, because the effect is non-different from the cause).*

Disse fem grunde kan, ifølge Larson, omskrives til tre aksiomer. For det første, at noget der ikke eksisterer, ikke kan producere en effekt. For det andet, at effekten må være lavet af det samme materiale som årsagen, således at forskellen må bestå i udformning og modifikation af materialet. For det tredje, at en specifik årsag kun kan producere en specifik effekt.⁴⁷ *Satkāryavāda* tydeliggør således forestillingen om, at den fysiske verden blot er en modifikation af det samme materiale som vores ego (*ahaṃkāra*) og vores intellekt (*buddhi*) er lavet af.

⁴⁶ Dasgupta, 1969, s.257.

⁴⁷ Larson, 1979, s.165.

Formålet med dette kapitel er, som før nævnt, at jeg udfra en redegørelse for det materielle princip og dets modifikationer ønsker at påvise, at metafysikken indenfor Klassisk Sāṃkhya (og dermed Klassisk Yoga) ikke kan opfylde den libertarianistiske betingelse om, at en agents handlinger kun kan være frie, hvis agenten er selv-bevidst og bevidst om alternative handlingsmuligheder. I den forbindelse synes det nødvendigt at bestemme, hvad vi mener med begrebet 'agent'. Det begreb i Klassisk Sāṃkhya der, så vidt jeg kan se, kommer tættest på begrebet 'agent', er begrebet *liṅga*, som Larson oversætter med 'karakteristisk kendetegn'⁴⁸. Begrebet *liṅga* bliver brugt med lidt forskellig betydning forskellige steder i *Sāṃkhyakārikā*. Uden at ville redegøre for disse forskellige betydninger af begrebet, vil jeg blot definere, at når jeg bruger begrebet, er det på den måde, som det bruges i *kārikā* XL. Her er det en samlebetegnelse for intellekt (*buddhi*), ego (*ahaṃkāra*), mental kapacitet/mind (*manas*), de fem sansekapaciteter (*buddhīndriya*'er) og de fem handlingskapaciteter (*karmendriya*'er), hvilket i teksten også bliver kaldt det trettenfoldige 'instrument' (*karāṇa*) (*kārikā* XXXI – XXXII).

Hvis vi her husker på edderkoppe-problemet, så husker vi, at grunden til at opstille den tredje libertarianistiske betingelse om selv-bevidsthed og bevidsthed om alternative handlingsmuligheder, er at imødekomme det intuitivt problematiske ved at opstille betingelser for fri vilje, som synes at kunne opfyldes af en edderkop. Edderkoppe-problemet løses således ved at indføre den tredje betingelse, hvorved det bliver klart at edderkoppen ikke har fri vilje, da vores intuition om edderkopper som sagt er, at de hverken er selvbevidste eller er bevidste om alternative handlingsmuligheder. Med hensyn til *liṅga* indenfor Klassisk Sāṃkhya er det tydeligt at vi kan drage den samme konklusion om *liṅga* som om edderkoppen. *Liṅga* (agenten) kan ikke have fri vilje, idet *liṅga* er en modifikation af *prakṛti*, som er fuldstændig ubevidst, og derfor hverken kan være selv-bevidst eller bevidst om alternative handlingsmuligheder. Den store forskel mellem afvisningen af henholdsvis edderkop og *liṅga* som værende frie agenter synes dog at være, at afvisningen af edderkoppen som havende fri vilje forekommer at harmonere med vores normale intuitioner, hvilket ikke er tilfældet med den samme afvisning mht. mennesket.

Mennesket oplever sig selv som et bevidst handlende væsen, hvilket understreges af det faktum, at det har en oplevelse af sig selv, det vil sige er selv-bevidst. Īśvarakṛṣṇa forklarer ikke de

⁴⁸ Det kan måske forekomme mærkværdigt at hævde, at 'karakteristisk kendetegn' skal forstås synonymt med 'agent'. Hvis man dog husker på nogle af de fundamentale forskelle mellem den gamle indiske virkelighedsopfattelse og den moderne vestlige, så kan oversættelsen give mere mening. For mig at se forekommer der at være to mulige fortolkninger, der kan forklare betegnelsen 'karakteristisk kendetegn'. For det første kan *liṅga* forstås som det karakteristiske kendetegn ved mennesket, som adskiller det fra alle de andre modifikationer af *prakṛti*, og for det andet synes Larson at hævde, at *liṅga* er det der bliver reinkarneret efter døden, hvorved det kan anses som det 'karakteristiske kendetegn', der på sin vis opretholder agentens identitet gennem mange liv (se Larson, 1979, s.242).

tekniske detaljer for, hvordan denne fejlagtige forestilling om os selv som bevidste agenter opstår, men der er imidlertid ingen tvivl om, at Klassisk Sāṃkhya anser den for fejlagtig. *Kārikā XX: “Because of the proximity (or association) (of the two – i.e., prakṛti and puruṣa), the unconscious one appears as if characterized by consciousness. Similarly, the indifferent one appears as if characterized by activity because of the activities of the three guṇas.”*

Det er således ikke tilfældet, at Īśvarakṛṣṇa afviser, at vi oplever os selv som bevidste handlende væsener, det han derimod hævder er, at denne oplevelse er fejlagtig. Oplevelsen er imidlertid ikke fejlagtig, fordi mennesket ikke er bevidst, men fordi bevidstheden fejlagtigt bliver forbundet med krop og sind. *Puruṣa* er, ifølge Klassisk Sāṃkhya vores sande Selv, og består af ren konstant bevidsthed. Den er dog fuldstændig uafhængig, indifferent og passiv (*kārikā XIX*), og dermed uden mulighed for at forholde sig til bevidsthedens objekt. Når vi derfor oplever vores bevidsthed som reflektiv, for eksempel når vi bliver bevidste om, hvad vi er bevidste om, da er det, ifølge Klassisk Sāṃkhya, ikke længere *puruṣa* vi oplever, men en form for ’spejling’ af *puruṣa* i *prakṛti*.⁴⁹

Selvom Klassisk Sāṃkhya således ikke benægter vores oplevelse af bevidsthed i forbindelse med mennesket som handlende agent, så tager vores intuition simpelthen fejl på dette område. Dette er, så vidt jeg kan se, hvad Klassisk Sāṃkhya har at sige om vores intuition om bevidsthedens rolle for mennesket som agent.

På dette punkt synes der at være tale om en begrebslig inkohærens indenfor systemet. Det forekommer nemlig at være tilfældet, at afvisningen af os selv som bevidste agenter faktisk forudsætter antagelsen om, at vi er bevidste agenter, eller sagt på en anden måde, at evnen til at formulere denne afvisning synes at forudsætte, at man faktisk er, hvad man afviser at være. Dette udgør dog ikke noget reelt problem for systemet. For at indse dette bliver man nødt til at huske at både Klassisk Yoga og Klassisk Sāṃkhya synes at bevæge sig på to forskellige opfattelsesniveauer. *Sāṃkhyakārikā* forsøger således at beskrive den ultimative sandhed om virkeligheden i et sprog og til en læser som endnu har den normale fejlagtige opfattelse af virkeligheden og sig selv. Dette vil jeg redegøre grundigt for under min redegørelse for Klassisk Yoga, samt vende tilbage til i specialets senere diskussion.

En anden umiddelbar indvending mod denne doktrin er, at det kan virke utilfredsstillende, at Klassisk Sāṃkhya tilsyneladende blot benægter rigtigheden af en intuition, der forekommer så urokkelig, som det er tilfældet både med intuitionen om at vi er bevidste handlende individer, og

⁴⁹ Larson, 1979, s.178.

at vi har fri vilje. Sådanne benægtelser kan synes at kræve en retfærdiggørelse, og man kan umiddelbart mene, at bevisbyrden må hvile på Klassisk Sāṃkhya, da det er deres position, der forekommer kontraintuitiv. Jeg mener dog ikke, at det er så ligetil som det. Måske er det slet ikke tilfældet, at vores intuition med hensyn til bevidstheden og fri vilje er så urokkelig, som det umiddelbart kan se ud. Jeg skal senere redegøre for, at Klassisk Yoga hævder, at disse intuitioner om hvem vi er, kan forandres gennem praktisering af Yoga øvelser, og at de intuitioner man kan opnå gennem Yoga er sandhedsgivende i modsætning til de normale intuitioner. Da Klassisk Sāṃkhya synes at bygge på yogiens oplevelser, så forekommer det ikke længere ukompliceret at forsøge at placere bevisbyrden. Dette er dog en del af en større diskussion, som jeg vil tage senere i specialet.

Konklusionen på dette kapitel er, at Īśvarakṛṣṇas metafysiske beskrivelser i *Sāṃkhyakārikā* ikke kan opfylde den libertarianistiske betingelse om, at agenten skal være selvbevidst og bevidst om alternative handlingsmuligheder. Den handlende agent (*liṅga*) opstår, ifølge Klassisk Sāṃkhya, som modifikation af det materielle princip (*prakṛti*), og er derfor fuldstændigt ubevidst. At det rent faktisk forholder sig sådan, at vi mennesker opfatter os selv som selv-bevidste væsener, er, ifølge Klassisk Yoga, en del af vores uoplyste og lidelsesfulde eksistens, hvilket jeg vil redegøre fyldestgørende for i kapitel 5.

3. *Puruṣa*

I dette kapitel er det overordnede mål at vise, at det sande Selv (*puruṣa*) i Klassisk Sāṃkhya forholder sig fuldstændigt passiv og uafhængig. Dermed vil det være klart, at *puruṣa* ikke kan opfylde den anden af de tre libertarianistiske betingelser for fri vilje, da den aldrig kan være kausal årsag til noget som helst, og dermed ikke kan tilfredsstillende betingelsen om agent-kausaltet. Jeg vil i kapitlets første afsnit karakterisere *puruṣa* ud fra de beskrivelser, der gives i *Sāṃkhyakārikā*, og derefter i de følgende tre afsnit gøre rede for forholdet mellem *puruṣa* og *prakṛti*.

Puruṣa – Inaktiv bevidsthed

Puruṣa er hverken skabt eller skabende (*kārikā* III). *Puruṣa* er ikke-manifesteret (*avyakta*) og karakteriseres derfor som modsætning til det manifesterede (*vyakta*). Ligesom *mūlaprakṛti* (det materielle i sin umanifesterede tilstand) som også er *avyakta*, er *puruṣa* således: Uden årsag, ubegrænset (tidsligt), ubegrænset (rumligt), inaktiv, en enhed, uden støtte, ikke opstået, usammensat og uafhængig (*kārikā* X). *Puruṣa* beskrives dog også som modsætning til *mūlaprakṛti*, da *puruṣa* ikke er karakteriseret ved de tre *guṇa*'er (*kārikā* XI), og beskrives endvidere i *kārikā* XIX som:

- 1) Vidne (*sākṣitvam*)
- 2) isoleret/fri (*kaivalyam*)
- 3) indifferent (*mādhyaस्थ्यam*)
- 4) tilskuer (*draṣṭṛtvam*)
- 5) og inaktiv (*akartṛbhāva*).

Ud fra denne beskrivelse er det allerede klart, at *puruṣa* er temmelig svær at forholde sig rationelt til. Det er ren bevidsthed og derved rent subjekt, som er helt forskellig fra alle objekter. *Puruṣa* er således ikke et objekt, hvilket gør det svært at forstå og tale om. Da *puruṣa* er fuldstændigt inaktiv, og derfor ude af stand til at være årsag til noget, og samtidig er fuldstændig uafhængig af *prakṛti*, så kan det umiddelbart synes at være en aldeles overflødig filosofisk opfindelse. Det viser sig dog hurtigt i *Sāṃkhyakārikā* (*kārikā* XVII), at *puruṣa* anses for en logisk nødvendighed i Klassisk Sāṃkhya. *Kārikā* XVII oplister således fem grunde til at hævde eksistensen af *puruṣa*:

- 1) *because aggregations or combinations exist for another* (*saṅghātāparārthatvāt*).

- 2) *because (this other) must be apart or opposite from the three guṇas, etc. (triguṇādiviparyayāt).*
- 3) *because (this other) (must be) a superintending power or control (adhiṣṭhānāt).*
- 4) *because of the existence or need of an enjoyer (bhokṭṛbhāvāt).*
- 5) *because there is functioning or activity for the sake of freedom or isolation (kaivalyārtham pravṛtteś ca).*

Disse fem kan ifølge Larson omskrives til to basale grunde. For det første må *puruṣa* eksistere, fordi der tydeligvis findes bevidsthed i verden. Enhver oplevelse i den empiriske verden er en oplevelse *for* noget, og dette noget er *puruṣa*. For det andet må *puruṣa* eksistere uafhængigt af verden (*prakṛti*), fordi det er observeret, at *puruṣa* kan være, og er, fri. Hvis den var en del af verden, ville den være afhængig og bestemt af verden, og da ville frihed/isolation (*kaivalya*) være umulig.⁵⁰ Dette vil blive klarere senere i dette kapitel.

Ovenfor har jeg givet en karakteristik af *puruṣa*. Vigtigt er det dog at tilføje endnu en karakteristik, som er med til at differentiere Klassisk Sāṃkhya og Klassisk Yoga fra andre indiske filosofiske systemer. Det drejer sig om, at der ifølge Klassisk Sāṃkhya findes mange *puruṣa*'er. Denne doktrin begrundes i *kārikā XVIII* med tre argumenter:

- 1) *because of the diversity of births, deaths and faculties;*
- 2) *because of actions or functions (that take place) at different times;*
- 3) *and because of differences in the proportions of the three guṇas (in different entities).*

Dette er en vigtig doktrin i Klassisk Sāṃkhya, fordi det er et vigtigt skridt i at differentiere *puruṣa* fra begrebet *ātman*, som det bruges i de tidlige *upaniṣad*'er. *Ātman* var dér betegnelsen for det kosmiske absolutte Selv, som ligger til grund for alle de mangfoldige personlige selv'er. Doktrinen er derfor Sāṃkhya dualismens sidste store skridt væk fra de monistiske tendenser i den tidlige Vedānta.⁵¹

Puruṣa bliver af Dasgupta oversat med begrebet 'sjæl'. Dette hentyder til bevidsthedens helt særlige og fundamentale rolle i vores liv, men det forekommer at være en lidt problematisk oversættelse. Begrebet sjæl har i den vestlige filosofi siden Descartes, udgjort den ene del af en

⁵⁰ Larson, 1979, s.169.

⁵¹ Ibid, s.170-71.

fundamental dualisme mellem sjæl og legeme. På overfladen ligner Descartes' dualisme dualismen mellem *puruṣa* og *prakṛti*, men forskellen er markant. Descartes beskrev en dualisme bestående af en '*res cogitans*' (tænkende entitet) og '*res extensa*' (udstrakt entitet), hvor '*res cogitans*' var en betegnelse der inkluderede al vores mentale aktivitet lige fra rationel tænkning til vores følelsesliv. I modsætning hertil er *puruṣa* udelukkende bevidsthed. Ikke engang forestillingen inden for Vedānta om at sjælen i sin natur er ren intelligens og lyksalighed (*ananda*), accepteres i Klassisk Sāṃkhya, hvor begge egenskaber bliver kategoriseret som *prakṛti*.⁵² Der er således ingen personlige træk ved *puruṣa*, og det er derfor vigtigt at skelne mellem begreberne 'individuel' og 'personlig'. *Puruṣa* er individuel i kraft af, at alle mennesker identificerer sig med hver sin *puruṣa*, men ikke personlig da personlighed opstår af *prakṛti* i form af *buddhi*, *ahaṃkāra* og *manas*.

Min redegørelse for *puruṣa* er nu nået til et af de mest centrale og sværest forståelige punkter, nemlig forholdet mellem *puruṣa* og *prakṛti*. Jeg mener, det vil være formålstjenstligt at dele dette punkt op i to dele, selvom disse to dele ultimativt hænger uløseligt sammen. Den første del behandler spørgsmålet om, hvordan den rene bevidsthed kan sætte gang i de tre *guṇa*'er, hvorved den manifesterede verden opstår, og den anden behandler spørgsmålet om, hvordan *prakṛti* fejlagtigt identificerer sig selv med *puruṣa*.

Puruṣas indvirkning på *prakṛti*

Med hensyn til spørgsmålet om hvordan den rene bevidsthed kan sætte gang i de tre *guṇa*'er, hvorved den manifesterede verden opstår, kan vi slå fast, at *Sāṃkhyakārikā* kun fortæller os, at de to er kommet i nærheden af hinanden, og hvad der sker når de to kommer i kontakt (*kārikā* XX). Forfatteren er derimod tavs, når det kommer til en beskrivelse af, hvordan de to kom i kontakt. Det er simpelthen et spørgsmål, han aldrig stiller. Ifølge Larson antager Īśvarakṛṣṇa fra starten, at de to er kommet i kontakt, eller sagt med andre ord, at *puruṣa* har indvirkning på *prakṛti*, og derfra redegør han for, hvordan de forskellige modifikationer af *prakṛti* opstår. Det problematiske ved at hævde, at de to på et eller andet tidspunkt skulle være kommet i kontakt, er ret åbenlyst; *Puruṣa* og *mūlaprakṛti* (det materielle grundprincip i sin ikke-manifesterede form) er to fuldstændigt forskellige og uafhængige dele af virkeligheden, hvor den ene er ubevægelig, og den anden i perfekt balance. Umiddelbart kan dette synes at udgøre et afgørende problem for

⁵² Dasgupta, 1969, s.238-39.

Klassisk Sāṃkhya, men Larson argumenterer på følgende måde for, at der reelt ikke er noget problem: *Kārikā X* fortæller os, at *puruṣa* er uden begyndelse og allestedsnærværende, så man kan simpelthen dårligt forestille sig et tidspunkt før de to kom i 'kontakt'. Larson refererer desuden til den senere *Sāṃkhyapravacanasūtra*, der støtter hans argument ved at hævde, at kontakten (*prakṛtis* fejlagtige identifikation med *puruṣa*) mellem de to er uden begyndelse, men at dens ophør er mulig.⁵³ Når *Sāṃkhyakārikā* derfor taler om *mūlaprakṛti*, det materielle princip i sin ikke-manifesterede form, fra før *guṇa*'erne blev sat i bevægelse, så er det, ifølge Larson, som en logisk nødvendig første årsag i den begyndelsesløse årsagskæde, snarere end det er en faktisk tidslig begivenhed. Desuden minder han om, at *puruṣa* og *prakṛti*, ifølge Klassisk Sāṃkhya, aldrig har været i egentlig kontakt, idet kontakten kun er en fejllopfattelse i *prakṛti*. Således er spørgsmålet om forholdet mellem de to, ifølge Larson, ikke et ontologisk spørgsmål men et epistemologisk spørgsmål.⁵⁴

Prakṛtis fejllopfattelse af *puruṣa*

Den anden del af min redegørelse for forholdet mellem *puruṣa* og *prakṛti* er som før nævnt en redegørelse for, hvordan *prakṛti* fejlagtigt identificerer sig med *puruṣa*, eller måske mere korrekt formuleret: Hvorfor *prakṛti* fejlagtigt identificerer sig med *puruṣa*? Før jeg går i detaljer, er det måske nyttigt at minde om, hvad det er, vi har med at gøre. Hverken *prakṛti* eller *puruṣa* er nemlig størrelser, som det er let at forholde sig til. Vi kan derfor ikke se dem som to objekter, der på en eller anden måde kommer i fysisk berøring i almindelig forstand. *Prakṛti* er det materielle princip, ud af hvilket alle manifestationer udspringer. Det er kun gennem disse modifikationer, at *prakṛti* kan kendes, og når vi derfor taler om *prakṛti* som materielt grundprincip, er der derfor tale om et logisk afledt 'noget', som transcenderer vores empiriske opfattelse af verden. Lettere er det ikke med *Puruṣa*, som er ren bevidsthed, og er til stede overalt. Ubegrænset i tid og rum, men uafhængig af og forskellig fra de materielle modifikationer er *puruṣa* i verden men ikke af verden. Alene udfra denne korte beskrivelse, er det således tydeligt, at de to aldrig kommer i kontakt på nogen 'almindelig' fysisk måde, da dette ville være absurd. Til gengæld er det også tydeligt, at de altid må være i hinandens umiddelbare nærhed (da *puruṣa* er ubegrænset i både tid og rum). Denne nærhed er, ifølge *Sāṃkhyakārikā*, nok til at få *guṇa*'erne til at bevæge sig, hvorved de 23 modifikationer af *prakṛti* bliver manifesteret. Det er endvidere på grund af denne nærhed, at *prakṛti* kommer til at fremstå som bevidst, og *puruṣa* kommer til at fremstå som aktiv

⁵³ Larson, 1979, 172.

⁵⁴ Ibid. 226-27.

(*kārikā* XX). Det trettenfoldige instrument (*liṅga*), kommer således til at fremstå som en agent med bevidsthed, og den rene bevidsthed bliver fejlagtigt opfattet som en del af aktiviteten i *liṅga*. Både *puruṣa* og *prakṛti* fremstår således som noget de ikke er. Denne fundamentale fejltagelse, som, ifølge Larson, er uden begyndelse, er årsag til den grundlæggende lidelse (*duḥkha*) i den menneskelige eksistens. Alligevel bliver fejltagelsen ikke fremstillet som noget negativt i Klassisk Sāṃkhya. Det er nemlig også denne fundamentale fejltagelse, der muliggør isolation/frihed fra lidelse (*kaivalya*):

”The proximity (or association) of the two, which is like that of a blind man and a lame man, is for the purpose of seeing the pradhāna (or prakṛti) and for the purpose of the isolation of the puruṣa. From this (association) creation proceeds.” (Kārikā XXI).

Det, som på den ene side er en fejlagtig forståelse, der forårsager *duḥkha*, er på den anden side en helt igennem nødvendig forudsætning for at kunne opnå frelse. Når bevidstheden nemlig har sat bevægelse i skabelsen af de materielle manifestationer, forekommer der at være en form for teleologisk stræben efter frigørelse i *prakṛti*.⁵⁵ Denne naturlige teleologiske stræben bliver i teksten benævnt med begrebet '*puruṣārtha*', som af Larson oversættes med '*for the sake of puruṣa*'. Dette er et vigtigt begreb til forståelse af forholdet mellem *prakṛti* og *puruṣa*, og et centralt begreb i forhold til specialets fremstilling af Klassisk Yoga som en viljeløs stræben. Jeg vil derfor redegøre nærmere for begrebet i kapitlets næste afsnit.

Det er således tydeligt, at den fundamentale fejlagtige opfattelse, ikke bliver anset for noget negativt, idet den udgør en mulighedsbetingelse for frelse. Desuden er det en fejltagelse som i Klassisk Sāṃkhya bliver anset for at være uundgåelig,⁵⁶ forstået på den måde, at *puruṣa*'s begyndelsesløse fejlagtige fremtrædelse og dermed lidelsen (*duḥkha*) bliver anset for en del af verdens naturlige gang (Kārikā LV).

Puruṣārtha – Aktivitet for bevidsthedens skyld

Ovenfor har jeg allerede redegjort for, at *Sāṃkhyakārikā* beskriver den manifesterede verden som noget der opstår med det formål at opnå indsigt i den grundlæggende isolation mellem *prakṛti* og *puruṣa*. Selvom de materielle manifestationer opstår på grund af *puruṣa*'s nærhed, gennem det Larson kalder et dialektisk⁵⁷ ”samarbejde”, så bliver det dog understreget i teksten, at *puruṣa* forholder sig fuldstændig passivt: *”(She) (prakṛti), possessed of the guṇas and helpful*

⁵⁵ Larson, 1979, s.174-75.

⁵⁶ Ibid. s.176.

⁵⁷ For en grundlæggende forståelse af begrebet dialektik, se Politikens Filosofi Leksikon.

in various ways, behaves selflessly for the sake of him (puruṣa), who is without the guṇas and who plays no helpful part.” (Kārikā LX).

Udfra denne *kārikā* kan vi se, at betegnelsen ”samarbejde” ikke er helt dækkende, selvom det er en betegnelse, *kārikā* XXI (se ovenfor) lægger op til. *Sāṃkhyakārikā* bruger begrebet *puruṣārtha* til at beskrive den dialektiske proces, og begrebet kan, ifølge Larson, oversættes til ”for the sake of *puruṣa*”. Dette begreb tilføjer en nyttig nuancering af vores forståelse af ”samarbejdet” mellem de to. *Puruṣa*’s deltagelse i ”samarbejdet” består således kun i, ved sin blotte tilstedeværelse at indvirke på *prakṛti*, som på den anden side aktivt manifesterer sig ”for the sake of *puruṣa*”. Dette kommer til udtryk i en lang række *kārikā*’er,⁵⁸ der ved hjælp af metaforer beskriver hvordan *prakṛti* er aktiv for bevidsthedens skyld. *Prakṛti* bliver således ét sted beskrevet som en danser, der efter at have optrådt for bevidstheden forlader scenen (*kārikā* LIX), og et andet sted beskrives *prakṛti* som mælken, hvis funktion det er at give næring til kalven (*puruṣa*) (*kārikā* LVII).

Målet med dette kapitel er som sagt at vise, at bevidstheden i Klassisk *Sāṃkhya* forholder sig fuldstændigt passiv og uafhængig. Hvis dette nemlig er tilfældet, så kan *puruṣa* ikke være en handlende agent, og kan derved ikke opfylde betingelsen om agent-kausalitet. Dermed kan *puruṣa* ikke tilfredsstille betingelserne for, at der kan være fri vilje, i den version af fri vilje som jeg har valgt at fokusere på i mit speciale. Dette mål mener jeg nu at have indfriet. Jeg mener således at have redegjort for, at *puruṣa* forbliver fuldstændigt passiv i det dialektiske ’samarbejde’ med *prakṛti*.

Med min redegørelse for begrebet *puruṣārtha* har jeg redegjort for den overordnede teleologiske bevægelse indenfor *prakṛti*. Jeg vil i det følgende redegøre for, hvordan *Īśvarakṛṣṇa* forklarer tilblivelsen af de specifikke handlinger (stadig indenfor *prakṛti*), når bevidstheden ikke kan udgøre den kausale årsag til handling.

Den ubevidste handlings årsag

Når Klassisk *Sāṃkhya* afviser, at *puruṣa* kan være årsag til menneskets handlinger, og derved implicit afviser, at bevidstheden kan tilfredsstille betingelsen om agent-kausalitet, så er det selvfølgelig oplagt at spørge, hvordan handlinger så skal forklares. For at finde svaret på dette må vi rette opmærksomheden på den første manifesterede *tattva*, som både spiller en helt central

⁵⁸ *Kārikā* XXI, XXXVI, XLI, XLII, LVII, LVIII, LIX, LXI, LXV og LXVI.

rolle med hensyn til forklaring af årsagerne til vores handlinger og med hensyn til menneskets mulighed for at opnå frelse (*kaivalya*).

Buddhi bliver som oftest oversat med 'intellekt', hvilket kan virke problematisk, idet denne betegnelse kan lede tankerne hen på almindelig tænkning. Tænkning er en evne, som i Klassisk Sāṃkhya både forudsætter selvbevidsthed, som opstår i *ahaṃkāra*, og evnen til at udføre funktioner, som for eksempel tænkning og hukommelse, bliver først muliggjort i *manas*. Da *buddhi* opstår før *ahaṃkāra* og *manas*, er det klart, at det ikke er i denne 'intellektuelle' forstand, *buddhi* skal forstås. Larson argumenterer derfor for, at det er mere korrekt at forstå denne *tattva* ud fra begrebet 'vilje'. Larson skriver: "In view of all this the present writer would suggest that the best way to take *buddhi* is as "will," but not "will" in the sense of conscious choice and decision. Rather *buddhi* is "will" in the sense of being that dimension of man which is the source of this fundamental strivings or urges."⁵⁹

Det er således gennem en forståelse af *buddhi*, at vi skal forstå, hvordan menneskets handlinger fremkommer ifølge Klassisk Sāṃkhya. I *kārikā* XXIII præsenteres otte tilbøjeligheder/fundamentale drifter, som findes i *buddhi*, og som senere i teksten benævnes *bhāva*'er⁶⁰. Fire af disse er domineret af *sattva*, og disse er *dharma* (eng.: *virtue/meritorious behavior*), *jñāna* (eng.: *knowledge*), *virāga* (eng.: *detachment/dispassion*) og *aiśvarya* (eng.: *power/control*). De fire andre *bhāva*'er er domineret af *tamas*, og beskrives simpelthen som modsætningerne til de første fire, hvilket man næsten kan gætte ud fra deres betegnelser *adharmā*, *ajñāna*, *rāga* og *anaiśvarya*. De otte *bhāva*'er spiller en helt central rolle med hensyn til, hvordan man kommer til at leve, både med hensyn til dette liv og med hensyn til at bestemme fremtidige genfødsler. Larson sammenligner forholdet mellem disse otte fundamentale tilbøjeligheder og de 25 grundprincipper (*tattva*'er), med en computer hvor grundprincipperne svarer til systemets 'hardware', og tilbøjelighederne svarer til dets 'software'. Det er således forholdet mellem disse tilbøjeligheder, der udgør vores karmiske arv fra tidligere liv,⁶¹ og som får mennesket til at handle, og derved former dets livsbane.⁶²

De otte *bhāva*'er er årsag til det, som *Sāṃkhyakārikā* kalder 'den intellektuelle skabelse' (*pratyaya-sarga*), som består af halvtreds komponenter i fire kategorier. Der er således fem

⁵⁹ Larson, 1979, s.183.

⁶⁰ Jeg har i det efterfølgende holdt mig til Larsons engelske oversættelse (1979), idet flere af begreberne, eksempelvis *virāga* / *vairāgya*, er svære at oversætte til dansk.

⁶¹ Jeg berører her doktrinen om 'karma'. Jeg vil redegøre mere udførligt for denne doktrin og doktrinen betydning i forhold til yogiens bestræbelser i specialets femte kapitel: "Den praktiske stræben i Klassisk Yoga".

⁶² Larson, 1989, s.54.

variationer af 'uvidenhed' (*viparyaya*), otteogtyve variationer af 'uuelighed' (eng.: *incapacity*) (*aśakti*), ni variationer af 'magelighed' (*tuṣṭi*), og otte variationer af 'perfektion' (*siddhi*) (*kārikā* XLVI og XLVII). Det præcise forhold mellem de otte *bhāva*'er og den intellektuelle skabelse forbliver uklart i teksten, men Larson fortolker sammenhængen således, at de otte tilbøjeligheder udgør en dybere årsagsstruktur, hvor *pratyaya-sarga* er selve vores fænomenologiske tilgang til verden, altså selve indholdet i vores oplevelser.⁶³ Til mit formål er det rigeligt blot at slå fast, at denne *bhāva*-dimension udgør den centrale årsag til menneskets handlinger, at den findes i *buddhi*, og spiller en central rolle i *liṅga* (*kārikā* LII).

Spørgsmålet er nu, hvordan denne *bhāva* dimension af mennesket fungerer, og kan forklare menneskets handlinger uden at referere til en bevidst handlende agent. Selvom *Sāṃkhyakārikā* ikke er særligt specifik med hensyn til dette spørgsmål, så er det dog muligt at udlede noget relevant. For det første kan vi slå fast, at siden de otte *bhāva*'er findes i *buddhi*, så er de en del af *prakṛti*, og dermed en modifikation af de tre *guṇa*'er. Desuden kan vi se, at *bhāva*'erne og den intellektuelle skabelse er underlagt forandring, hvilket kommer til udtryk ved skiftende ønsker, indstilling, vidensniveau etc., hvilket igen udmunder i skiftende handlinger. Ifølge Larson, fremkommer disse forandringer inden for *bhāva*'erne dog ikke ved forandring af de tre *guṇa*'er, som det er tilfældet med de forvandlinger, der skaber de 23 manifesterede grundprincipper (*tattva*'er). Udfra en henvisning til den senere Sāṃkhya tekst *Yuktidīpikā*⁶⁴, argumenterer han for, at de forandringer der sker blandt de otte *bhāva*'er og i *pratyaya-sarga*, blot skal ses som: "simple continuing activity", hvor de forskellige dele påvirker hinanden som: "efficient causes and effects".⁶⁵ Hvordan denne kausale aktivitet mere præcist fungerer, giver han ikke noget bud på, men det er tydeligvis i denne *bhāva*-dimension, at hele den spirituelle stræben efter frelse foregår i Klassisk Sāṃkhya.

Det synes, i forbindelse med ovenstående at være oplagt at spørge om bevægelserne i *prakṛti* (og dermed i verden) er kausalt determinerede. Svaret forekommer imidlertid at være underbestemt, idet muligheden for tilfældighed hverken afvises eller påvises i de klassiske tekster.

Når *puruṣa* er fuldstændigt indifferent, fri og aldeles isoleret fra *prakṛti*, kan det forekomme besynderligt, at *Sāṃkhyakārikā* hele tiden taler om *puruṣas* frelse og isolation. Sagen er, at al stræben mod frelse foregår i *prakṛti*, og at den isolation mellem de to som teksten betegner som *prakṛtis* formål, blot er en erkendelse af den isolation, som hele tiden har eksisteret. Denne

⁶³ Larson, 1979, s.193-94.

⁶⁴ *Yuktidīpikā* stammer, ifølge Larson (1989), fra ca. 600-700 e.v.t..

⁶⁵ Larson, 1989, s.71-72.

frelsende erkendelse finder udelukkende sted i *prakṛti*, og helt præcist i intellektet (*buddhi*). Isolationen (*kaivalya*) skal således (som før nævnt) ikke forstås ontologisk som en faktisk isolering af *puruṣa* og *prakṛti*, men epistemologisk som en diskriminerende erkendelse af den grundlæggende forskel på de to.

Bhāva'erne er de tilbøjeligheder, der, ifølge Klassisk Sāṃkhya, former vores handlinger, og derved bestemmer vores næste reinkarnationer. Af de otte tilbøjeligheder fører nemlig de syv til fremtidige genfødsler. Kun 'viden' (*jñāna*) kan føre til endelig frigørelse. Frelsen indtræffer således først når de syv andre *bhāva*'er er fuldstændigt begrænset, hvorved *puruṣa* hviler i den frelsende diskriminerende indsigt (*jñāna*) i den permanente isolation (*kaivalya*) mellem *puruṣa* og *prakṛti*:

"Then, the *puruṣa*, comfortably situated like a spectator, sees *prakṛti* whose activity has ceased due to the completion of her purpose, and who has turned back from the seven forms (*rūpa* or *bhāva*)."⁶⁶ (*Kārikā* LXV).

Det er vigtigt at forstå, hvad Klassisk Sāṃkhya mener med begreberne *jñāna* og *ajñāna*. *Ajñāna* kan måske godt oversættes med "ikke-viden", men som jeg allerede tidligere har været inde på, så er det ikke en fejltagtig viden, som man kunne have undgået, hvis man havde tænkt sig ordentlig om, men snarere en naturlig og uundgåelig begyndelsesløs fejlslappethed. *Ajñāna* svarer til vores hverdagsagtige forståelse af verden, og inkluderer dermed alt det, vi normalt kalder viden. *Jñāna* er derimod den ekstraordinære frelsende indsigt, som består i en diskriminerende forståelse af isolationen mellem *puruṣa* og *prakṛti*, og som udgør *prakṛti*'s teleologiske mål.

Jeg har nu redegjort for, at menneskets handlinger, ifølge Klassisk Sāṃkhya, forklares ved otte tilbøjeligheder (*bhāva*'er), og at hele den fænomenologiske dimension af mennesket fremkommer i den intellektuelle skabelse (*pratyaya-sarga*) som, ifølge Larsons fortolkning, opstår som effekt af de otte *bhāva*'er. Jeg har desuden redegjort for, at frelsen (*kaivalya*) er en epistemologisk begivenhed, der finder sted i *buddhi* og dermed i *prakṛti*. Der er i forbindelse med denne redegørelse flere uafklarede spørgsmål. Jeg har for eksempel ikke redegjort for, hvad der, ifølge Klassisk Sāṃkhya, sker med kroppen og *liṅga*, efter den frelsende indsigt er opnået, hvilket forekommer interessant i forhold til at bestemme det indbyrdes afhængighedsforhold

⁶⁶ Der er tydeligvis tale om en tilstand, der er umulig at beskrive. Ved at beskrive at *puruṣa* hviler og observerer, så hentyder man således sprogligt til former for aktivitet, hvilket er uforeneligt med definitionen af *puruṣa* som fuldstændig passiv bevidsthed.

mellem de forskellige grundprincipper (*tattva*'er). Desuden har jeg undgået at komme ind på nogle af de mere uklare punkter i Klassisk Sāṃkhya, som for eksempel den reflekterede bevidstheds rolle i forbindelse med aktiviteten i *prakṛti*. Når bevidstheden fremtræder, som det den ikke er, det vil sige aktiv og forbundet med kroppen og sindet, så forekommer det, at denne illusoriske bevidsthed faktisk spiller en rolle i *prakṛti*'s stræben mod *puruṣa*'s frelse, hvilket virker problematisk. Det er uklart, hvad Īśvarakṛṣṇa mener i forhold til dette og andre spørgsmål, og jeg har som sagt valgt at undlade at forsøge at besvare dem. Dette har jeg valgt, idet målet med min redegørelse for *Sāṃkhyakārikā* er at vise, at den metafysiske overbevisning i Klassisk Sāṃkhya ikke er forenelig med den libertarianistiske teori om fri vilje. Da jeg allerede på baggrund af den hidtidige redegørelse mener at have opfyldt dette mål, anser jeg det for unødvendigt at diskutere ovennævnte spørgsmål og uklarheder.

Fri vilje indenfor Klassisk Sāṃkhya - Konklusion

Hovedformålet med dette kapitel er at påvise, at *puruṣa* ikke kan tilfredsstille den anden libertarianistiske betingelse. Den anden betingelse er betingelsen om agent-kausaltet, der kræver, at en agent skal være årsag til en handling, for at denne handling kan siges at være udført af fri vilje. Da bevidstheden er inaktiv, forekommer det imidlertid umuligt, at *puruṣa* skulle kunne være årsag til noget som helst. Det synes nemlig at kræve aktivitet / bevægelse for at *puruṣa* skulle kunne være årsag til en virkning. Selvfølgelig kan man forsøge at hævde, at noget inaktivt godt kan være årsag til noget, og man kunne således forsøge at hævde, at *puruṣa*, ifølge Klassisk Sāṃkhya, er årsag til aktiviteten og modifikationerne i *prakṛti*. Dette er dog en bredere forståelse af årsagsbegrebet, end den forståelse jeg vil mene, det er rimeligt at tale om i forbindelse med agent-kausaltet. Begrebet 'agent-kausaltet' betyder, at en handling bedst forklares som en effekt af den handlende agents valg, eller sagt på en anden måde, at agenten selv udgør den relevante ubevirkede årsag til sine egne handlinger. Selv hvis vi accepterede, at *puruṣa* passivt var årsag til modifikationerne i *prakṛti*, så ville disse modifikationer aldrig kunne have noget med *puruṣa* at gøre.

Det kan virke uklart, hvorvidt betingelsen om agent-kausaltet ville være opfyldt, hvis agenten for eksempel blot var en af flere kausale årsager til en handling, men som minimum må vi i hvert fald slå fast, at begrebet 'agent-kausaltet' forudsætter, at agenten spiller en aktiv rolle som kausal årsag til sine handlinger, hvilket ikke er foreneligt med Klassisk Sāṃkhya. Jeg mener desuden, at rigtigheden af denne konklusion understreges af, at *Sāṃkhyakārikā* beskriver den

kausale forudsætning for menneskets handlinger ud fra intellektet (*buddhi*), hvilket vil sige uden at *puruṣa* spiller en anden rolle end den passive rolle, som det der sætter *guṇa*'erne i bevægelse.

I det foregående kapitel har jeg vist, at *prakṛti* ikke kan tilfredsstillе den tredje libertarianistiske betingelse for fri vilje. Dermed mener jeg at kunne drage følgende konklusion: Da metafysikken i Klassisk Sāṃkhya er en fundamental dualisme, som udelukkende består af det materielle princip (*prakṛti*) og den rene bevidsthed (*puruṣa*), og da jeg nu mener at have vist, at hverken *prakṛti* eller *puruṣa* kan tilfredsstillе de tre betingelser, så mener jeg at kunne konkludere, at systemets metafysiske doktriner er uforenelige med den libertarianistiske teori om fri vilje. Sagt helt kort kan *prakṛti* ikke have fri vilje, da den mangler bevidsthed, og *puruṣa* kan ikke have fri vilje, da den er fuldstændig indifferent og inaktiv. En tredje mulighed må desuden afvises, da disse to fundamentale principper aldrig kan interagere, og ifølge Klassisk Sāṃkhya, kun (fejlagtigt) fremstår, som om de interagerer.

Da jeg som grundlag for specialet accepterer en antagelse om, at Klassisk Sāṃkhya expliciterer det metafysiske grundlag for Klassisk Yoga, kan jeg, på basis af denne antagelse, konkludere, at det metafysiske grundlag for Klassisk Yoga er uforeneligt med den libertarianistiske teori om fri vilje.

4. Klassisk Yoga

I denne del af specialet vil jeg beskæftige mig direkte med Klassisk Yoga. Overordnet set er der to forskellige områder, jeg vil behandle, men i forbindelse hermed har jeg måttet foretage nogle nødvendige overvejelser, som jeg også vil redegøre for. For at undgå at forvirre læseren vil jeg nu skitsere, hvordan jeg vil strukturere denne del af specialet.

I dette kapitel vil jeg kort definere, hvad jeg mener med betegnelsen ”Klassisk Yoga”. Derefter vil jeg gøre nogle overvejelser om, hvordan man skal fortolke Patañjalis ”*Yogasūtra*”. Derefter vil jeg redegøre for det første af de to hovedområder jeg vil behandle. Det drejer sig om en kortfattet redegørelse for forskellene mellem Klassisk Yoga og Klassisk Sāṃkhya.

Umiddelbart forekommer der kun at være én fundamental metafysisk afvigelse mellem de to systemer, og det drejer sig om, at Patañjali explicit anerkender eksistensen af Gud (*Īśvara*), hvor *Īśvarakṛṣṇa* som før beskrevet slet ikke nævner Gud i *Sāṃkhyakārikā*. Under min redegørelse for *Īśvaras* rolle i Klassisk Yoga, vil jeg dog argumentere for at spørgsmålet om Guds eksistens ikke synes at udgøre nogen fundamental forskel mellem de to systemer.

De øvrige forskelle forekommer at være af metodologisk og terminologisk karakter. Der er således en del eksempler på, at de to systemer bruger forskellige betegnelser for det samme. Da jeg anser det for vigtigt at benytte mig af de korrekte betegnelser, vil jeg, ud fra den Klassiske Yogas sparsomme metafysiske beskrivelser, kort redegøre for *prakṛti*, *puruṣa* og de resterende grundprincipper (*tattva*'er) indenfor Klassisk Yoga.

I det følgende kapitel vil jeg redegøre for det andet hovedområde, som omhandler den praktiske side af Klassisk Yoga. Det er systemets brug af praktiske øvelser, der gør det til en unik filosofisk skole i Indien, og jeg vil redegøre grundigt for den rolle, som de praktiske øvelser spiller i forhold til skolens filosofiske mål. Jeg vil så vidt muligt undgå at redegøre for den praktiske udførelse af de klassiske øvelser. Dels er der ikke mangel på litteratur på dette område, og dels ville sådanne beskrivelser ikke tilføre dette speciale noget filosofisk indhold. Det overordnede mål med redegørelsen for den praktiske stræben indenfor Klassisk Yoga er at vise, at en stærk (libertarianistisk) form for fri vilje synes at være en forudsætning for flere af systemets doktriner, men at systemet alligevel fremstår teoretisk konsistent. Som afslutning på min redegørelse for den grundlæggende stræben mod frelse, vil jeg således forsøge at konkludere, hvordan oplevelsen af fri vilje synes at passe ind i Klassisk Yoga.

Hvad er Klassisk Yoga

Klassisk Yoga er en betegnelse, der bruges om den gren af Yoga, som beskrives i Patañjalis *Yogasūtra*. Der er som tidligere nævnt ikke fuldstændig enighed om, hvornår denne tekst blev skrevet. Dasguptas datering af *Yogasūtra*⁶⁷ til før vores tidsregning, bygger på, at forfatteren skulle være identisk med den Patañjali, der skrev ”*Mahābhāṣya*”, hvilket afvises af både Woods⁶⁸, Eliade⁶⁹, Tuxen⁷⁰, Larson⁷¹ og Feuerstein⁷². Feuerstein mener, teksten er fra det tredje århundrede, hvorimod både Woods, Eliade og Larson daterer den til fjerde eller femte århundrede. Normalt dækker betegnelsen ”Klassisk Yoga” også over de efterfølgende kommentarer til *Yogasūtra*. De mest indflydelsesrige kommentatorer er Vyāsa, Vācaspati Mīśra, Rāja Bhoja og Vijñāna Bhikṣu. De to tidligste og vigtigste kommentarer synes at være Vyāsas *Yogasūtrabhāṣya* (650-850 e.v.t.)⁷³ og Vācaspati Mīśras *Tattva-vāiśāradi* (ca. 850 e.v.t.)⁷⁴, og disse er de to eneste klassiske kommentarer, jeg vil referere til i specialet.

Fortolkning af *Yogasūtra*

Patañjalis *Yogasūtra* er skrevet i *sūtra*-form, hvilket vil sige, at den er udformet som en række aforismer. Aforismerne fremstår som læresætninger, der fremstiller systemet på en nogenlunde overskuelig måde. Teksten består af fire dele som fokuserer på forskellige emner. Den første del omhandler primært yogaens højeste teknik/tilstand, som bliver kaldt ’*samādhi*’, den anden del beskæftiger sig hovedsageligt med den praktiske stræben (*sādhana*), den tredje beskæftiger sig hovedsageligt med de ekstraordinære evner (*vibhūti*’er), som yogien kan opnå gennem sine bestræbelser, og den fjerde del omhandler primært den diskriminerende indsigt i *puruṣa*’s isolation (*kaivalya*).

Aforismerne er kortfattede, og da de begreber der bliver brugt ofte ikke bliver defineret eller forklaret, kan det være svært at fastslå den helt præcise betydning af teksten ud fra teksten selv. Tuxen anser derfor Vyāsas *Yogasūtrabhāṣya*, som er den ældste kommentar til *Yogasūtra*, for at være den klassiske Yogas egentlige hovedværk,⁷⁵ således at man, ifølge Tuxen, må støtte sig op ad Vyāsa og de senere kommentarer for at kunne fortolke *Yogasūtra*. Dette forekommer at være

⁶⁷ Dasgupta, 1969, s.230-38.

⁶⁸ Woods, 1998, s.xii-xix.

⁶⁹ Eliade, 1989, s.370-372.

⁷⁰ Tuxen, 1911, s.16.

⁷¹ Larson, 1989, s.22.

⁷² Feuerstein, 1979, s.3.

⁷³ Woods, 1998, s.xx-xxi.

⁷⁴ Ibid. s.xxi-xxiii.

⁷⁵ Tuxen, 1911, s.17.

den traditionelle måde at fortolke teksten, og denne fortolkningsmetode bliver således også benyttet af Eliade. Feuerstein mener dog, at denne tilgang til Patañjalis tekst er problematisk. Hans indvending er, at man i højere grad bør fortolke *Yogasūtra* udfra de tidligere Yoga-referencer i *upaṇisad*'erne og *Mahābhārata*, idet de senere kommentarer i højere grad importerer metafysikken og terminologien fra Klassisk Sāṃkhya, og derfor forvrider den oprindelige mening i Patañjalis værk. Det forekommer da også oplagt, at Patañjali havde indgående kendskab til både *Upaṇisad*'erne og *Mahābhārata*, og at han selvfølgelig var et produkt af den indiske religiøse og filosofiske udvikling. Baggrunden for Feuersteins fortolkningsmæssige pointe synes dog at forudsætte, at man, ligesom han, daterer *Yogasūtra* til det tredje århundrede e.v.t., i stedet for fjerde eller femte århundrede som Woods, Larson og Eliade gør det. Hvis teksten nemlig stammede fra det tredje århundrede, ville den ligge mindst 350 år før Vyāsas kommentar, som ifølge Woods tidligst kan være skrevet omkring 650 e.v.t..⁷⁶ Endvidere ville *Yogasūtra* da være nærmest samtidig med de seneste dele af *Mahābhārata*, som, ifølge Flood, først lå i sin endelige form omkring 300 e.v.t..⁷⁷ Feuerstein argumenterer dog ikke for denne tidlige datering, og derimod synes Woods at argumentere overbevisende for en senere datering af teksten, når han hævder, at den ikke kan være skrevet før det fjerde århundrede, og formentligt snarere blev skrevet tættere på slutningen af det femte århundrede.⁷⁸

Som jeg allerede har tilstået i starten af specialet, så er mine evner mangelfulde, når det drejer sig om at forholde sig til religiøse og filosofiske historiske udviklinger. Dette speciale er således filosofisk og ikke religionshistorisk. I stedet for at vove mig ud i komplicerede overvejelser om hvilken fortolkningsmåde der er mest lødig, vil jeg derfor blot henvise til litteratur, der vil kunne kaste lys over den historiske udvikling af Yoga.⁷⁹ Mit eget forsøg på at gøre min udlægning af Klassisk Yoga så neutral som muligt, vil bestå i at holde mig så tekstnært som muligt til Patañjalis *Yogasūtra*, og hver gang jeg støtter mig til de senere kommentarer, vil jeg lade det fremgå klart. Min fortolkning af Klassisk Yoga lægger sig tæt op ad Eliade og Tuxen, men jeg vil alligevel også forholde mig til Feuersteins fortolkninger.⁸⁰

⁷⁶ Woods, 1998, s.xx-xxi.

⁷⁷ Flood, 1998, s.96.

⁷⁸ Woods, 1998, s.xvii-xix.

⁷⁹ For en gennemgang af udviklingen indenfor den tidlige Hinduisme se: Flood, 1998. For en gennemgang af de forskellige grene og variationer af Yoga se: Eliade, 1989.

⁸⁰ Feuersteins mest værdifulde bidrag synes at være hans redegørelse for Patañjalis syn på menneskets psykologiske strukturer. Under min redegørelse for disse strukturer vil jeg derfor støtte mig op af Feuersteins fortolkning.

Sāṃkhya-metafysikken i Klassisk Yoga

Patañjali er, som før nævnt, ikke særlig optaget af at forklare det metafysiske fundament som *Yogasūtra* er skrevet på. Dette gør det en smule besværligt at fortolke teksten, da man derved bliver nødt til at antage dele af forfatterens metafysiske baggrund. Der hersker dog enighed blandt mine kilder om, at grunden til Patañjalis manglende forklaringer er, at metafysikken fra samtidens fremherskende filosofiske trend simpelthen underforstås. Tuxen skriver således: ”Yogalærens Metafysik er i Hovedsagen den samme, som hyldes af Søstersystemet Sāṃkhya. Denne Omstændighed har medført den Ulempe, at Yoga ikke lægger nogen Vægt paa en afrundet, fuldstændig Fremstilling af denne Side af Systemet; de herhen hørende Forestillinger forudsættes kendte og fremsættes brudstykkevis hist og her, hvor Sammenhængen kræver det.”⁸¹ Med hensyn til de egentlige forskelle mellem *Yogasūtra* og *Sāṃkhyakārikā*, skriver Eliade: “*The essential differences are few: (1) whereas Sāṃkhya is atheistic, Yoga is theistic, since it postulates the existence of a supreme God (Īśvara); (2) whereas, according to Sāṃkhya, the only path to salvation is that of metaphysical knowledge, Yoga accords marked importance to techniques of meditation.*”⁸² Dette er de to punkter, der fremstår som de iøjnefaldende forskelle på de to systemer, og jeg vil nu redegøre for *Īśvara*'s rolle indenfor Klassisk Yoga.

Īśvara

I modsætning til Klassisk Sāṃkhya, bliver Gud beskrevet som et vigtigt element i Klassisk Yoga. Det forekommer klart, at nogle forestillinger om Gud ville indvirke på, hvilken position den troende ville kunne indtage med hensyn til spørgsmålet om fri vilje. Hvis man for eksempel accepterer en almægtig, skabende og indgribende Gud, som er altings sande væsen, sådan som *Kṛṣṇa* beskrives i *Bhagavad Gītā*, så forekommer det i hvert fald at blive mere kompliceret samtidig at hævde viljens frihed i en libertarianistisk forstand. Hvis en almægtig og indgribende Gud er altings sande natur, så forekommer det nemlig, at det ikke kun er agentens vilje, men også Guds der ligger til grund for en handling, hvilket komplicerer den libertarianistiske intuition om, at agenten kunne have handlet anderledes. Når man normalt taler om, at en agent kunne have handlet anderledes, så tænker man nemlig på agenten som en autonomt vælgende agent. Hvis Guds vilje således bliver blandet ind i agentens beslutningsproces, så bliver det svært at tale om agentens eget valg, og forestillingen om agent-kausaltet bliver dermed vanskelig at opretholde,

⁸¹ Tuxen, 1911, s.36.

⁸² Eliade, 1989, s.7.

idet der synes at være to agenter (agenten og Gud), der kan indvirke på agentens valg. Jeg vil derfor i det følgende undersøge hvorvidt doktrinen om *Īśvara* i *Yogasūtra*, har nogen betydning for min undersøgelse af, om filosofien i Klassisk Yoga er forenelig med fri vilje. Desuden vil jeg kort undersøge hvorvidt *Īśvara*'s rolle i teksten udgør en markant og problematisk forskel i forhold til Klassisk Sāṃkhya. Feuerstein skriver om vigtigheden af *Īśvara* for Klassisk Yoga: *"The fact is that the doctrine of īśvara is an integral component of the philosophy of Classical Yoga and that, moreover, īśvara figures prominently in the practice structure of Yoga, and any attempt to exorcise this concept would amount to a crippling of both the theoretical superstructure and the practical substructure of Yoga."*⁸³

Dette citat udgør konklusionen på en tretten sider lang analyse, som jeg grundlæggende ikke mener understøtter konklusionen på nogen substantiel filosofisk vis. Snarere forekommer Feuerstein at være generelt enig med Eliades analyse af gudsbegrebet, og det til trods for at Eliade efter sin analyse konkluderer: *"Although it was Patañjali who introduced this new and (when all is said and done) perfectly useless element of Īśvara into the dialectics of the Sāṃkhya soteriological doctrine, he does not give Īśvara the significance that late commentators will accord to him."*⁸⁴

Jeg skal nu kort redegøre for *Īśvara* i Klassisk Yoga, og i forbindelse hermed forsøge at anskueliggøre *Īśvara*'s rolle i systemet.

Der er kun seks *sūtra*'er i Patañjalis værk, der beskæftiger sig direkte med *Īśvara*. Disse lyder i Woods oversættelse: *"I.23 or (concentration) is attained by devotion to the Īśvara. I.24 untouched by hindrances or karmas or fruition or by latent-deposits, the Īśvara is a special kind of Self. I.25 In this (Īśvara) the germ of the omniscient is at its utmost excellence. I.26 Teacher of the Primal (Sages) also, forasmuch as (with him) there is no limitation by time. I.27 The word-expressing Him is the Mystical-syllable. I.28 Repetition of it and reflection upon its meaning (should be made)."*

I disse seks *sūtra*'er bliver der tegnet et lidt besynderligt billede af *Īśvara*. Først og fremmest udtrykker *sūtra* I.24 nemlig, at *Īśvara*'s plads indenfor Sāṃkhya-metafysikken er som en særlig *puruṣa*. Som alle andre *puruṣa*'er er *Īśvara* således inaktiv, indifferent og ubevægelig bevidsthed. Der kan således ikke være tale om en skabende Gud, hvilket heller ikke ville være oplagt inden for Sāṃkhya-metafysikken, hvor verden er manifesteret ud af *pradhana/Mūlaprakṛti*, på

⁸³ Feuerstein, 1996, s.13.

⁸⁴ Eliade, 1989, s.74.

grund af *puruṣa*'s nærhed til *prakṛti*. Det eneste der synes at gøre *Īśvara* til en særlig *puruṣa*, er, at *Īśvara* som den eneste *puruṣa* aldrig har deltaget i den fejlagtige identifikation med *prakṛti*, som kendetegner den normale menneskelige eksistens. (*sūtra* I.24 & I.26). *Īśvara*'s alvidenhed bliver beskrevet som den højeste, men hvad der menes hermed, forekommer uklart. Det forekommer nemlig at være tilfældet, at enhver *puruṣa* der bliver isoleret fra *prakṛti*, må opnå den samme tilstand som *Īśvara*, og det er en tilstand hvor viden i vores normale forståelse, ikke længere finder sted.

Det punkt der dog forekommer mest besynderligt i de seks *sūtra*'er, er, når *sūtra* I.26 beskriver *Īśvara* som de gamle vismænds lærer. Både Vyāsa og Vācaspati Miśra tager tilsyneladende denne *sūtra* meget bogstaveligt, og beskriver hvordan *Īśvara* hjælper menneskene.⁸⁵ Vyāsa beskriver dette: ”*Although He is above all feelings of self-gratification, yet (to this Īśvara) the gratification of living beings is a sufficient motive. He may be conceived as resolving, ‘By instruction in knowledge and in right-living, at the dissolution of the mundane period and at the great dissolution, I will lift up human beings, who are whirled in the vortex of existence.’*”⁸⁶ Ifølge både Feuerstein og Eliade forekommer en så bogstavelig fortolkning af *Īśvara*'s rolle som lærer/hjælper forkert. I kraft af at være en *puruṣa* vil *Īśvara* altid være fuldstændig afskåret fra *prakṛti*, og *prakṛti* er det eneste sted, hvor Gud ville kunne hjælpe og belære. I stedet mener de begge, at den form for lærer som Patañjali må have i tankerne, er en form, hvor *Īśvara* forholder sig fuldstændig passiv. De fortolker Patañjali således, at *Īśvara*'s blotte eksistens er nok til at være en hjælp for den praktiserende *yogin*. Tanken er, at hvis man praktiserer længe og helhjertet nok, vil man komme nærmere på sin egen sande essens, og da vil man kunne få direkte oplevelser af *Īśvara*, hvilket vil styrke troen og give en klar retning for bestræbelserne. Feuerstein formulerer dette på følgende måde: ”*one could say that the ‘communication’ between him and the aspiring yogin is possible by reason of the ontic co-essentiality of god and the inmost nucleus of man, viz. The Self (puruṣa).*”⁸⁷ Dette er, så vidt jeg kan se, det samme Eliade mener, når han beskriver den guddommelige hjælp som: ”*a ‘metaphysical sympathy’ between Īśvara and puruṣa, a sympathy explained by their structural correspondence.*”⁸⁸ At *Īśvara* bliver introduceret i *Yogasūtra*, forklarer de derfor begge med den begrundelse, at *Īśvara* er en mulig oplevelsesmæssig del af en *yogin*'s stræben mod *kaivalya*.

⁸⁵ Se begges kommentarer til *sūtra* I.25 i Woods oversættelse, 1998, s.55-58.

⁸⁶ Vyāsa, kommentar til *sūtra* I.25.

⁸⁷ Feuerstein, 1996, s.11-12.

⁸⁸ Eliade, 1989, s.74.

Det fremgår tydeligt af teksten, at *Īśvara* på ingen måde er nødvendig for at opnå den koncentration (*samādhi*), som, ifølge Klassisk Yoga, er essentiel for at indse sin sande natur. *Sūtra* I.23, hvor *Īśvara* første gang bliver nævnt, er således blot sidste element i en række af mulige måder at opnå *samādhi*: ”Or (*concentration*) is attained by devotion to *Īśvara*.” Sagt lidt firkantet, kan det se ud som om tilbedelse af Gud blot er en af flere Yoga-teknikker. Selvom dette måske ville være en lidt forhastet konklusion, mener jeg alligevel, at Feuersteins førnævnte konklusion om, at ”any attempt to exorcise this concept would amount to a crippling of both the theoretical superstructure and the practical substructure of Yoga”, er endnu mere forhastet, eller måske direkte uunderbygget. Jeg vil således ikke hævde, at Feuerstein tager fejl, men blot konkludere, at hans analyse og konklusion ikke synes at hænge sammen. Jeg vil derfor stå ved min tidligere påstand om, at Gudsbegrebet i *Yogasūtra* ikke synes at spille nogen rolle i forhold til ’fri vilje’-spørgsmålet indenfor Klassisk Yoga.

Med hensyn til spørgsmålet om hvor stor forskellen er mellem Klassisk Yoga og Klassisk Sāṃkhya, når det drejer sig om Gudsbegrebet, så er der, som før nævnt, delte meninger. Sharma anser simpelthen Klassisk Sāṃkhya for at være ateistisk, og Klassisk Yoga for teistisk, hvilket umiddelbart forekommer at være en fundamental og vigtig forskel.⁸⁹ Larson, derimod, mener ikke, at der udfra *Sāṃkhyakārikā* er belæg for at kalde Klassisk Sāṃkhya for ateistisk. De vediske guder anerkendes tilsyneladende i *kārikā* LIII og LIV, men de anses for ubetydelige i forhold til at opnå frelse, og Larson mener endda, at det underforstås i teksten, at guderne selv skal frelses. *Sāṃkhyakārikā* udtrykker aldrig direkte at være ateistisk, selvom det, ifølge Larson, er tydeligt, at *Īśvara* ikke anerkender eksistensen af en skabende og absolut guddom. *Sāṃkhyakārikā* udtrykker således, at der findes guder, men anser dem for at være et produkt af interaktionen mellem den ubevidste *mūlaprakṛti* og den bevidste *puruṣa*.⁹⁰ Med denne fortolkning af Klassisk Sāṃkhya forekommer der ikke at være nogen fundamental og vigtig forskel fra Klassisk Yoga. Den største forskel synes blot at være, at Patañjalis *Īśvara* aldrig har været karakteriseret ved uvidenhed (*avidyā*), og dermed aldrig har identificeret sig med *prakṛti*. Da jeg anser dette for at være en sandsynlig fortolkning, vil jeg sluttelig konkludere, at forskellen mellem Klassisk Yoga og Klassisk Sāṃkhya med hensyn til deres respektive gudsbegreb, ikke forekommer at være så fundamental, at den udgør et problem i forhold til at hævde, at Patañjali grundlæggende accepterer metafysikken fra Klassisk Sāṃkhya. Da *Īśvara* ikke spiller nogen indgribende rolle indenfor Klassisk Yoga, mener jeg desuden at kunne konkludere, at doktrinen

⁸⁹ Sharma, 1989, s.164-65.

⁹⁰ Larson, 1979, s.126 & 198.

forekommer uden betydning i forbindelse med mit forsøg på at placere systemet i forhold til spørgsmålet om fri vilje. I det følgende vil jeg derfor forlade gudsspørgsmålet, og fortsætte med en redegørelse for de terminologiske forskelle, og herunder den metafysiske lighed, de to systemer imellem.

Prakṛti og puruṣa

Det første og vel nok vigtigste må være at fastslå, at den grundlæggende dualisme fra *Sāṃkhyakārikā* bliver accepteret i *Yogasūtra*. Begrebet *prakṛti* bliver kun brugt tre gange i *Yogasūtra*, men til gengæld bruger Patañjali en række synonymmer. Den betegnelse han bruger mest, er 'det synlige' (*dṛśya*), hvilket står i kontrast til 'seeren' (*dṛaṣṭṛ*), som er en af hans synonymmer for *puruṣa*. *Dṛśya* betegner alt, der kan udgøre et objekt for *puruṣa*, hvilket, ifølge Feuerstein, refererer til alle modifikationer af *prakṛti*, herunder også det umanifesterede princip *pradhāna*, som i *Sāṃkhyakārikā* også kaldes *mūlaprakṛti*.⁹¹ I *sūtra* II.18 beskriver Patañjali *dṛśya* som disponeret af karaktererne lys (*prakāsa*), aktivitet (*kriyā*) og inerti (*sthiti*), hvilket er en klar reference til de tre *guṇa*'er, der, som før nævnt, er en unik *Sāṃkhya*-doktrin. Ligesom i Klassisk *Sāṃkhya* er *prakṛti* aldeles uintelligent og ubevidst, men for at dette bliver klart, kræver det en grundig redegørelse for Patañjalis beskrivelser af menneskets psykologiske opbygning, og denne redegørelse vil jeg udskyde til næste kapitel.

Vedrørende forholdet mellem, og adskillelsen af *puruṣa* og *prakṛti* er der ingen tvivl om, at Patañjali adopterer sin position fra Klassisk *Sāṃkhya*. I *sūtra* II.21 beskriver han således noget identisk med *Sāṃkhya*-doktrinen "*puruṣārtha*", når han hævder, at *dṛśya* kun er til for *puruṣas* skyld. Den fuldstændige separation mellem *puruṣa* og *prakṛti* bliver tydelig i *sūtra* III.35, hvor Patañjali skriver, at vores oplevelser (*bhoga*) opstår, fordi vi ikke formår at diskriminere mellem *sattva* (*prakṛti* i sin fineste manifestation) og *puruṣa*. Ligesom i *Sāṃkhyakārikā* er årsagen til vores utilfredsstillende (*duḥkha*) eksistens, at vi ikke diskriminerer mellem *prakṛti* og *puruṣa*, og i *sūtra* II.26 skriver han direkte: "*The means of attaining escape is unwavering discriminative discernment.*" Ved at kultivere denne urokkelige diskriminerende dømmekraft opnår man, ifølge Patañjali, seerens isolation (*kaivalya*), hvilket er det samme begreb, som Īśvarakṛṣṇa brugte om den oplyste tilstand.

⁹¹ Feuerstein, 1996, s.28.

Betegnelsen *puruṣa* bliver ikke præcist defineret i *Yogasūtra*, men i tråd med traditionen fortolker Tuxen, meget kort fortalt, *puruṣa* som værende det evige, ubevægelige, passive vidne, der som menneskets autentiske sjæl, er vidne til sindets mentale processer (*vr̥tti*).⁹² At sjælen udelukkende er karakteriseret ved bevidsthed fremgår tydeligt af *sūtra* II.20, og når det ser ud som, at bevidstheden og sindet (*citta*) er forbundet, så er det kun en illusion, på samme måde som når månen spejler sig i det stille vand, og derved fremstår som forenet med vandet.⁹³ Sjælens mangfoldighed bliver ligesom i *Sāṃkhyakārikā* tilsyneladende slået fast i *Yogasūtra*. *Sūtra* II.22 siger således om den materielle verden (*dr̥śya*): ”*Though it has ceased (to be seen) in the case of one whose purpose is accomplished, it has not ceased to be, since it is common to others (besides himself).*”

De metafysiske grundprincipper (*tattva*'er) i Klassisk Yoga

Jeg vil i dette afsnit kort redegøre for hvorledes Patañjali med enkelte, primært terminologiske, afvigelser, synes at adoptere *tattva*-skemaet fra Klassisk Sāṃkhya. Han er, som før nævnt, ikke så specifik, som man kunne ønske, og denne redegørelse vil således hvile betydeligt på Vyāsa's fortolkning i *Yogasūtrabhāṣya*. Med hensyn til den ontologiske opbygning af verden, nævner Patañjali fire ontologiske niveauer (*parvan*'er) af det materielle princip. Dette sker i *sūtra* II.19: ”*The particularized and the unparticularized (forms) and the resolvable only (into primary matter) and irresolvable-primary-matter – are the divisions of the aspects (guṇa).*” Selvom man hist og her i *Yogasūtra* finder udsagn, der kaster lys over hvilke *tattva*'er, der hører ind under de forskellige niveauer, så udgør Vyāsa's kommentar til denne *sūtra* den primære kilde til fortolkning.⁹⁴ Vyāsa starter med at definere de groveste grundprincipper som Patañjali, ligesom Īśvarakṛṣṇa, benævner 'specifikke' (*viśeṣa*). Dette er de fysisk manifesterede *tattva*'er. Hvor Īśvarakṛṣṇa kun anser de fem grundelementer (*bhuta*) for *viśeṣa*, så inkluderer Vyāsa desuden de fem sanser/erkendelsesorganer (*buddhīndriya*'er), de fem handlingsorganer (*karmendriya*'er) og sindet (*manas*). Dette er hvad han kalder den sekstenfoldige mutation af *guṇa*'erne. Det næste niveau (*parvan*) er *aviśeṣa*, hvilket vil sige de ikke-specifikke *tattva*'er. Vyāsa beskriver, at dette niveau har seks elementer. Det første af disse seks er '*asmitā-mātra*', som Woods oversætter med '*the feeling-of-personality*'. Dette begreb synes kun at adskille sig terminologisk fra begrebet '*ahaṃkāra*' i Klassisk Sāṃkhya. De seksten specifikke (*viśeṣa*) principper beskrives

⁹² Tuxen, 1911, s.43-44.

⁹³ Vācaspati Miśra, kommentar til *sūtra* II.20.

⁹⁴ Vyasa ad. *sūtra* II.19, Woods oversættelse, 1998, s.148-49.

således, ifølge Vyāsa (ad. *sūtra* II.19), som specifikke former af den ikke-specifikke *asmitā-mātra*, hvilket også svarer til metafysikken i *Sāṃkhyakārikā*. Også de resterende fem ikke-specifikke principper udspringer af *asmitā-mātra*. Disse er de samme fem *tanmātra*'er, som findes i Klassisk Sāṃkhya, hvor de, som før nævnt, danner en form for mystisk mellemlid mellem det psykologiske (*ahamkāra*) og de fysisk manifesterede elementer (*bhūta*). Med hensyn til disse *tanmātra*'er skal det dog siges, at de overhovedet ikke nævnes i *Yogasūtra*. Dette kan betyde, at Vyāsa selv har importeret dem fra Klassisk Sāṃkhya, eller det kan betyde, at Patañjali bare ikke har nævnt dem, fordi metafysiske udredninger ikke er formålet med hans tekst, hvorfor han måske blot forudsætter et allerede bredt accepteret metafysisk system, og herunder måske tavst forudsætter de fem *tanmātra*'er. Overordnet synes denne usikkerhed ikke at kunne rokke ved den meget slående lighed, der foreligger i forhold til Klassisk Sāṃkhya.

Den næste *parvan* som Patañjali nævner i *sūtra* II.19, er "*liṅga-mātra*", som, ifølge Vyāsa, går forud for de ikke-specifikke *tattva*'er. Om dette grundprincip bliver der kun sagt, at det kan opløses i den oprindelige ikke-manifesterede form af *prakṛti*. Vyāsa kalder dette princip "*mahat-tattva*", hvilket Woods oversætter til "*the Great Substance*", og det synes umiddelbart at svare til begrebet *buddhi* fra Klassisk Sāṃkhya.

Det sidste niveau udgøres af *aliṅga-mātra*, hvilket er den ikke-manifesterede form af *prakṛti*.

Det, Patañjali også kalder *pradhana*, og Īśvarakṛṣṇa kalder *Mūlaprakṛti*.

Jeg vedlægger som bilag et skema over de 25 *tattva*'er, som accepteres indenfor Klassisk Yoga. Jeg har valgt ikke, at medregne *Īśvara* som et selvstændigt princip, da *Īśvara* tilsyneladende blot er en speciel *puruṣa*, og derfor allerede er repræsenteret under denne betegnelse. Jeg vil afslutningsvis bede læseren sammenligne *tattva*-skemaet fra Klassisk Yoga med det tilsvarende skema fra Klassisk Sāṃkhya (ligeledes vedlagt som bilag). Selvom der er klare terminologiske forskelle mellem de to systemer, og selvom fortolkningen af *Yogasūtra* i høj grad hviler på Vyāsas *Yogasūtrabhāṣya*, så mener jeg alligevel, at der er belæg for at hævde, at Patañjali grundlæggende accepterer det metafysiske grundlag fra Klassisk Sāṃkhya. Selvom jeg således ikke vil gå så langt som til at hævde, at man kan reducere metafysikken i *Yogasūtra* til den, der bliver beskrevet i *Sāṃkhyakārikā*, så mener jeg alligevel, på baggrund af min redegørelse, at det er korrekt, når Eliade skriver: "*The Yoga and Sāṃkhya systems are so much alike that most of the affirmations made by the one are valid for the other.*"⁹⁵

⁹⁵ Eliade, 1989, s.7.

5. Den praktiske stræben i Klassisk Yoga

Før jeg vil redegøre for den egentlige praktiske stræben efter frelse indenfor Klassisk Yoga, vil jeg redegøre for systemets syn på menneskets psyke, og i den forbindelse beskrive hvad der ifølge Klassisk Yoga er problemet ved den menneskelige eksistens. Dette mener jeg, er et nødvendigt fundament for forståelse af de praktiske bestræbelsers virkning og filosofiske værdi.

Cittavṛtti – forandringerne i det psykiske organ

Det første begreb jeg således vil redegøre for, er begrebet '*citta*', hvilket af Tuxen oversættes til 'det psykiske organ'.⁹⁶ Selvom begrebet ikke bliver klart defineret, så synes det at være tilfældet, at *citta* grundlæggende forstås synonymt med begrebet '*liṅga*' fra Klassisk Sāṃkhya.⁹⁷ *Citta* er menneskets psyke, og det er her alle vores oplevelser finder sted. Desuden er det i *citta* den samlede sum af gode og onde handlinger ligger lagret for at bestemme fremtidige genfødsler.⁹⁸ *Citta* er et centralt begreb i Patañjalis *Yogasūtra*, da det er i *citta*, at forklaringen på den menneskelige lidelse (*duḥkha*) skal findes, og da det er samme sted, at yogiens stræben hovedsageligt finder sted. Allerede i tekstens anden, tredje og fjerde *sūtra* findes en form for midlertidig definition af problemet med den menneskelige eksistens og løsningen på problemet. *Sūtra* I.2, I.3 & I.4: "Yoga is the restriction of the fluctuations of mind-stuff. Then the seer (that is, the Self) abides in himself. At other times it (the Self) takes the same form as the fluctuations (of mind-stuff)."

I *sūtra* I.2 introducerer Patañjali et centralt aspekt ved *citta*, nemlig dennes bevægelser/forandringer (*vṛtti*'er). *Vṛtti*'erne er simpelthen de omskiftelige tilstande i vores sind, når sindet er i sin normale tilstand og underlagt uvidenhed (*avidyā*). Da det fremgår klart, at disse mentale forandringer spiller en central rolle, som det der skal overkommes for, at den frelsende indsigt om vores virkelige identitet kan opstå, er det forståeligt, at Patañjali bruger de næste *sūtra*'er til at analysere begrebet '*cittavṛtti*'. *Sūtra* I.5-I.11 beskriver således fem kategorier af *cittavṛtti*.

⁹⁶ Tuxen, 1911, s.99.

⁹⁷ Mere korrekt ville det formentlig være at sige, at *citta* er synonymt med begrebet '*antaḥkaraṇa*' fra Klassisk Sāṃkhya, hvilket er en samlebetegnelse for *buddhi*, *ahaṃkāra* og *manas*. *Liṅga* forekommer at indeholde de fem sansevner (*buddhindriya*'er) og de fem handlingsevner (*karmendriya*'er), hvilket ikke umiddelbart synes at være indeholdt i *citta*, men da denne forskel synes ubetydelig i denne sammenhæng, og fordi jeg tidligere har redegjort for begrebet *liṅga*, har jeg alligevel valgt at sammenligne med dette.

⁹⁸ Tuxen, 1911, s.101.

Disse er: sand erkendelse (*pramāṇa*)⁹⁹, falsk erkendelse (*viparyaya*), begrebmæssig erkendelse (*vikalpa*)¹⁰⁰, søvn (*nidrā*) og hukommelse (*smṛti*).

Den normale tilstand, hvor mennesket er underlagt spirituel uvidenhed, er pr. definition kendetegnet ved lidelse (*duḥkha*). I *sūtra* II.5 bruger Patañjali betegnelsen 'ātman' om det sande Selv, og 'anātman' om det der ikke er det sande Selv, og her sætter han direkte lighedstegn mellem *anātman* og *duḥkha*. Der er således ingen tvivl i Klassisk Yoga: Så længe vores sande Selv (*ātman*) fejlagtigt identificerer sig med det, der ikke er vores sande Selv (*anātman/prakṛti*), så vil lidelse være tilfældet (se også *sūtra* I.4). Patañjali gør det dog klart lige fra begyndelsen af *Yogasūtra*, at yogien kan overkomme denne utilfredsstillende tilstand. Yogiens arbejde består i at forsøge at stoppe forandringerne i sindet, hvorved indsigt i *puruṣa*'s isolation kan opnås. For at gøre dette forståeligt, vil jeg i de følgende afsnit redegøre for den mekaniske sammenhæng i sindet, som den bliver beskrevet i Klassisk Yoga. Dermed håber jeg, at de praktiske Yoga-øvelsers filosofiske / erkendelsesmæssige værdi vil blive tydelig. Det næste jeg således vil redegøre for, er, hvad der, ifølge Patañjali, er årsag til *cittavṛtti* og dermed den utilfredsstillende menneskelige tilstand.

Pañca-kleśa - De fem plager

Patañjali opregner fem plager (*kleśa*'er), som udgør årsagerne til *cittavṛtti*. Disse er: Uvidenhed (*avidyā*), jeg-oplevelsen (*asmitā*), passion/begær (*rāga*), aversion (*dveṣa*) og viljen-til-at-leve (*abhiniveśa*) (*sūtra* II.3). Feuerstein giver følgende klare karakteristik af dem og deres rolle som årsag til forandringerne i sindet: "The *kleśas* provide the dynamic framework of the phenomenal consciousness. They urge the organism to burst into activity, to feel, to think, to want. As the basic emotional and motivational forces they lie at the root of all misery,..."¹⁰¹

Man skal således ikke forstå de fem *kleśa*'er som separate årsager til *vṛtti*, men snarere som forskellige udtryk for den grundlæggende spirituelle uvidenhed. Dette bliver klart, når vi ser, at *avidyā* bliver nævnt som den første *kleśa*, og samtidig i de to næste *sūtra*'er (II.4 & II.5) bliver beskrevet som grunden til lidelse, og dermed også til de andre *kleśa*'er. For at forstå hvordan

⁹⁹ De tre midler til sand erkendelse som *Yogasūtra* beskriver, er ligesom i Klassisk Sāṃkhya: Perception (*pratyakṣa*), logisk slutning (*anumāna*) og pålideligt vidnesbyrd (*āgama*), selvom *Sāṃkhyakārikā* bruger begrebet 'dṛṣṭa' for perception og 'āptavacana' for pålideligt vidnesbyrd.

¹⁰⁰ 'Vikalpa' er ifølge *sūtra* I.9 når en begrebslig konstruktion ikke har et sansbart objekt, og derfor fører til en ren begrebslig viden. For en uddybning af dette se Tuxen, 1911, s.110.

¹⁰¹ Feuerstein, 1996, s.65.

disse 'plager', ifølge Klassisk Yoga, indvirker på sindet, er det nødvendigt at redegøre for hvordan, *Yogasūtra* beskriver strukturerne af de underbevidste dele menneskets sind.¹⁰² Patañjalis terminologi med hensyn til de underbevidste strukturers forskellige elementer bliver desværre ikke defineret helt klart i *Yogasūtra*, men det er dog muligt at tegne et rimeligt klart billede, af de underbevidste mekanismer, som han mener finder sted. I underbevidstheden ligger der således, ifølge Klassisk Yoga, en mængde potentielle mentale tilstande. Disse er resultatet af tidligere handlinger (*karma*), og ligger som potentialer, og venter på at blive aktualiseret (*sūtra* IV.8). Disse specifikke latente mentale tilstande bliver i *Yogasūtra* benævnt med begrebet 'vāsana'. Det er disse *vāsana*'er, der, ifølge Eliade, former det enkelte menneskes personlighed, da de konstant bevirker og former forandringerne i sindet (*cittavṛtti*).¹⁰³ Patañjali bruger desuden begrebet 'saṃskāra', som i høj grad synes at minde om 'vāsana'. Woods oversætter sidstnævnte med 'subconscious impression' og 'saṃskāra' med 'subliminal impression', hvilket ikke synes at pege på, at Woods tillægger de to betegnelser nogen større meningsforskel.¹⁰⁴ Det der imidlertid er interessant i forhold til hele problemstillingen inden for Klassisk Yoga, er den kausale sammenhæng mellem menneskets handling og handlingens underbevidste aftryk, som senere vil komme til udtryk gennem *cittavṛtti*, og under normale omstændigheder vil føre til nye handlinger. Det er således tydeligt, at mennesket under normale omstændigheder er fanget i en ond cirkel, der kan skitseres som: *saṃskāra/vāsana* - *vṛtti* - *karma* - *saṃskāra/vāsana* - o.s.v.¹⁰⁵ Det er denne onde cirkel, der synes at være grunden til, at mennesket genfødes, idet et menneske, der ved døden stadig har et lager af underbevidste potentielle mentale tilstande, nødvendigvis må blive genfødt, idet dette lager *saṃskāra*'er med nødvendighed skal aktualiseres.¹⁰⁶

¹⁰² Når jeg her bruger begrebet 'underbevidsthed', er det ikke i en betydning, der lægger sig op ad en bestemt psykologisk skole. Når jeg bruger begrebet er det synonymt med det mere uproblematisk begreb 'ikke-bevidst'. Grunden til at jeg alligevel kalder disse strukturer 'underbevidste', er, at Patañjali mener, at de foreligger potentielt for bevidstheden. Den ophøjede *yogin* vil således kunne få direkte indsigt i dem, hvilket harmonerer dårligt med betegnelsen 'ikke-bevidst'.

¹⁰³ Eliade, 1989, s.42.

¹⁰⁴ Det er klart, at der er forskel mellem begreberne 'subconscious' og 'subliminal', men begreberne henter i høj grad deres meningsindhold i psykologiske teorier fra tiden efter Woods oversættelse (1914). Det er således min opfattelse, at oversættelsen af begreberne i denne forbindelse ikke fordrer til en grundlæggende differentiering af 'saṃskāra' og 'vāsana', men snarere til fokus på begges egenskab af 'ikke-bevidst' fænomen. Se "Nyt Psykologisk Leksikon", 2001, under 'subconscious' og 'subliminal perception'.

¹⁰⁵ Der foreligger en tydelig terminologisk forskel mellem Patañjalis beskrivelser af de 'mekaniske' årsager til handling og Īśvarakṛṣṇas tilsvarende beskrivelser (se afsnittet "Den ubevidste handlings årsag"). Det er imidlertid svært at se ud fra teksterne, om der er tale om en egentlig doktrinær forskel. Den grundlæggende pointe som Īśvarakṛṣṇa præsenterer er, at årsagen til vores specifikke handlinger skal findes i *prakṛti* og ikke i *puruṣa*. Denne pointe synes Patañjali at acceptere, og derfor vil jeg ikke forfølge eventuelle doktrinære afvigelser i forbindelse med disse beskrivelser yderligere.

¹⁰⁶ Eliade, 1989, s.43.

Spørgsmålet, som Patañjali forsøger at give et svar på, er, hvordan man stopper ovennævnte onde cirkel. I den forbindelse fremgår det tydeligt af *Yogasūtra*, at forholdet mellem *saṃskāra* og *karma* er af en kausal natur, til trods for at årsag og virkning kan være adskilt i tid, rum og eksistens-kategori (*sūtra* IV.9). Det der får denne kausale mekanik til at fungere, er de fem *kleśa*'er. Ifølge Klassisk Yoga er det nemlig vores fejlagtige identifikation (*avidyā*) med kroppen, vores tanker og følelser, og andre aspekter af *prakṛti* der giver vores handlinger karmisk værdi. *Sūtra* IV.7 hævder således: “*The yogin’s karma is neither-white-nor-black; (the karma) of others is of three kinds.*” Vyāsa forklarer at handlinger (*karman*) kan opdeles i fire kategorier, hvor en handling således enten kan være ond, delvis ond og delvis god, god, eller hverken god eller ond. God og ond er således etiske værdier ved handlingen, og disse værdier bliver også hæftet ved handlingens underbevidste aftryk (*saṃskāra/vāsanā*), som senere vil blive aktualiseret i henholdsvis gode eller onde oplevelser/genfødsler (*sūtra* II.14).¹⁰⁷ Yogi'en som har indset sandheden om den fundamentale separation mellem *prakṛti* og *puruṣa*, vil derimod, ifølge Patañjali, være hævet over *avidyā*, og hans handlinger vil dermed også være hævet over at have etisk værdi. Det er således tydeligt, at selv gode handlinger som for eksempel ville kunne føre til guddommelige genfødsler, også er frembragt på baggrund af uvidenhed, og dermed pr. definition vil føre til lidelse.

Her forekommer Yoga-filosofien at sige noget af central betydning for specialets undersøgelse af 'fri vilje'-spørgsmålet i forhold til Klassisk Yoga. Jeg har tidligere defineret vores normale libertarianistiske begreb om fri vilje, som det i kraft af hvilket man kan være 'virkelig ansvarlig' for en handling. I forbindelse med denne definition argumenterede jeg for, at dette begreb om fri vilje er en forudsætning for moralsk ansvar. Når Patañjali beskriver, at den uoplystes handlinger har moralsk værdi, og at den oplyste *yogin*'s handlinger ikke har, så synes det oplagt at kategorisere oplevelsen af fri vilje under *avidyā*. Dette betyder, som *sūtra* IV.7 beskriver det, at når en *yogin* har erstattet den spirituelle uvidenhed med sand indsigt, har indset sin egen ultimativt passive natur, og ikke længere oplever sig selv som havende fri vilje, så vil hans handlinger være uden etisk og dermed karmisk værdi. I modsætning hertil kan man, ifølge Klassisk Yoga, sige om det uoplyste menneske, at så længe vedkommende identificerer sig selv som årsag til sine handlinger, så længe vil dennes handlinger have etisk værdi, og så længe vil vedkommende være fanget i den evindelige og utilfredsstillende kæde af genfødsler. Viljen hører ind under *cittavṛtti*, og er derfor en fuldkommen uintelligent materiel manifestation uden nogen virkelig forbindelse til vores rene bevidsthed. Fordi viljen er en bevægelse i sindet,

¹⁰⁷ Som kilde til fortolkning af *sūtra* IV.7, se Vyāsas og Vācaspati Miśras kommentarer.

er den ultimativt noget, som yogien skal overkomme for at opnå den diskriminerende indsigt i bevidsthedens isolation. Derfor kan det virke paradoksalt, at viljen er en *vṛtti*, der skal overkommes, før frelsen kan opnås, og samtidig er en essentiel del af yogiens bestræbelser. Jeg vil senere i specialet behandle det tilsyneladende paradoksale ved denne position, men for nu vil jeg blot redegøre for en enkelt distinktion, som jeg mener, kan kaste lys på viljens centrale funktion indenfor Klassisk Yoga. I *sūtra* I.5 opdeler Patañjali således de fem typer *cittavṛtti* i to overordnede kategorier, som han kalder henholdsvis '*kliṣṭa*' og '*akliṣṭa*'. *Kliṣṭa* kan oversættes med 'plaget' og *akliṣṭa* med 'ikke-plaget'. Vyāsa forklarer hvordan *kliṣṭa* betegner *vṛtti*, der er forårsaget af de fem *kleśa*'er, og dermed udspringer af uvidenhed (*āvidyā*), hvorimod *akliṣṭa* betegner *vṛtti*, der udspringer af diskriminerende viden (Vyāsa ad. *sūtra* I.5). Vācaspati Miśra går skridtet længere i sin kommentar til Vyāsas kommentar. Han skriver således, at *kliṣṭa* betegner *vṛtti* der forhindrer yogien i at opnå sit mål, hvorimod *akliṣṭa* betegner *vṛtti* der hjælper yogiens stræben mod indsigt (*prajñā*). Han forklarer videre, at de bevægelser i sindet der således udgør en forhindring, skal begrænses/stoppes af de *vṛtti*'er, som fører til indsigt. Dette forklarer han eksplicit på den måde, at *vṛtti* der er *akliṣṭa*, udspringer af indsigt, og dermed er konstitueret af *sattva*, og at denne type *vṛtti* begrænser alle *vṛtti*'er, der er domineret af *guṇa*'erne *rajas* og *tamas*. De *vṛtti*'er som ikke-forhindrer (*akliṣṭa*), skal selv til sidst begrænses/stoppes af den højeste indifferens (*para-vairāgya*), hvilket, som før nævnt, kan finde sted, når yogien opnår *samādhi*. Måden hvorpå denne kategori af *vṛtti* fører til indsigt, er, ifølge Vācaspati Miśra, at de dels begrænser de forhindrende *vṛtti*'er, og dels at ikke-forhindrende *saṃskāra* bliver produceret af de ikke-forhindrende *vṛtti*'er (Vācaspati Miśra ad. *sūtra* I.5).

Viljen kan tydeligvis være både *kliṣṭa* og *akliṣṭa* afhængigt af, om den udspringer af uvidenhed eller indsigt, og det forekommer klart, at den form for vilje som udspringer af diskriminerende forståelse, er essentiel for, at yogien kan få succes med sine bestræbelser. Selv denne vilje er dog i virkeligheden ikke andet end uintelligente bevægelser i sindet, som ifølge Klassisk Yoga er helt anderledes fra menneskets sande Selv (*puruṣa*).

De fem *kleśa*'er er det, der gør, at menneskets handlinger får etisk værdi, og dermed efterlader en karmisk gæld, i form af *saṃskāra* som bestandigt holder det fanget i *saṃsāra*. Disse *kleśa*'er skal således overvindes, men dette er imidlertid lettere sagt end gjort. Det eneste som grundlæggende kan erstatte *avidyā*, er *vidyā*; viden om vores sande identitet, men denne viden kan, ifølge Patañjali, først indtræffe når sindets forandringer (*cittavṛtti*) er ophørt. Det store problem er, som før nævnt, at så længe de fem *kleśa*'er styrer tanker og handlinger, så længe vil *cittavṛtti* få

brændstof og dermed skjule sandheden om vores sande identitet. Jeg vil i det følgende afsnit redegøre for hvad Klassisk Yoga anser som løsningen på dette eksistentielle problem.

Abhyāsa og Vairāgya

Vyāsa skriver i sin kommentar til *sūtra* II.15: ”*Just as a system of medicine has four divisions, (on) Disease (and on) Cause of Disease (and on) Health (and on) Remedy, so this system also has four divisions, (on) the Round-of-Rebirth (and on) the Cause of the Round-of-Rebirth (and on) Release (and on) the Way to Release.*”¹⁰⁸ I dette speciale har jeg allerede redegjort for de tre første af de elementer som Vyāsa nævner. Disse kan med enkelte begreber benævnes *saṃsāra*, *avidyā* og *kaivalya*. I dette afsnit vil jeg redegøre for det fjerde element, nemlig den praktiske vej til frelse, hvilket tydeligvis er det, Patañjali beskæftiger sig mest med i *Yogasūtra*.

I *sūtra* I.12 introducerer Patañjali de to grundpiller i den praktiske stræben mod *kaivalya*. Han hævder således, at de evindelige forandringer i sindet kan stoppes gennem øvelse (*abhyāsa*) og indifferens (*vairāgya*). Vyāsas kommentar til denne *sūtra* skitserer den overordnede vigtighed af begge komponenter, idet han sammenligner sindet med en flod som under normale omstændigheder flyder ud til objekterne (dvs. identificerer sig med *prakṛti*): ”*In these cases the stream towards objects is dammed by passionlessness, and the stream towards discrimination has its flood-gate opened by practice in discriminatory knowledge.*” Pointen er, at man ikke kommer sovende til den diskriminerende indsigt (*viveka*), men bliver nødt til at øve sig ordentligt og uafbrudt over lang tid (*sūtra* I.14). Samtidig er det absolut nødvendigt at stoppe sindets evindelige fokusering på materielle objekter. Når menneskets grundlæggende problem nemlig er, at vi identificerer os med *prakṛti*, og lader os styre af vores begær efter, eller aversion mod disse objekter, så er det nødvendigt at kultivere indifferens. Dels bevirker dette, ifølge Klassisk Yoga, at man ændrer på sindets negative vanemæssige mønstre, og dels hjælper det til, at yogien kan undgå at gøre spirituelle overnaturlige evner, eller endog *kaivalya* til begærede objekter for sindet. *Puruṣa* er allerede fri, og ethvert begær efter noget er derfor pr. definition et materielt begær efter noget, der helt grundlæggende ikke er *puruṣa*. Et begær efter *kaivalya* vil således være en forhindring i bestræbelserne mod at opnå *kaivalya* (*sūtra* I.15 & I.16 + kommentarer).

¹⁰⁸ Udover at være en passende indledning til en redegørelse for den praktiske stræben indenfor Klassisk Yoga, så er dette citat interessant, idet det synes at gengive den fundamentale Buddhistiske doktrin om de ’fire noble sandheder’.

Patañjali beskriver ikke direkte, hvordan man praktiserer *vairāgya*, men ifølge Feuerstein er *vairāgya*: ”the ’consciousness of mastery’ accruing from persistent struggle to disengage the mind from everything that is inimical to its internalisation.”¹⁰⁹ Indifferens er således tilsyneladende en tilstand, der opstår ved at øve sig i at differentiere mellem *puruṣa* og *prakṛti*, sådan som det for eksempel bliver gjort indenfor Klassisk Sāṃkhya. Man kunne være fristet til at hævde, at Klassisk Sāṃkhya baner vejen for *vairāgya*, hvorimod Klassisk Yoga næsten udelukkende beskæftiger sig med at beskrive det aktive øvelsesaspekt (*abhyāsa*). Man kan således hævde, at den rationelle diskriminerende tænkning fra Klassisk Sāṃkhya og meditationen fra Klassisk Yoga kan ses som to fundamentalt forskellige teknikker, der dog begge forekommer at være et nødvendigt supplement til den anden.

Aṣṭaṅga – De otte dele

Som ovenfor beskrevet synes det at fremgå af *Yogasūtra*, at menneskets lidelse ikke kan overvindes gennem intellektuelle bestræbelser alene. I stedet fremhæver teksten, at yogien bør tilstræbe en tilstand af tankeløshed (*cittavṛtti nirodha*) (*sūtra* I.2), og den helt centrale teknik i denne bestræbelse er ’*ekāgratā*’, hvilket kan oversættes med ’koncentration på ét punkt’ (*sūtra* III.11). Denne teknik fører nemlig, ifølge Patañjali, til de dybere bevidsthedstilstande hvor sindets bevægelser bringes til ophør, og indsigt i vores sande identitet kan opnås. I *sūtra* II.11 hævder han således, at de fem *kleśa*’er kan overkommes gennem meditation (*dhyāna*), hvilket er en tilstand, der netop opnås gennem koncentration på ét punkt. Dette vender jeg tilbage til, når jeg senere i dette afsnit vil redegøre for Patañjalis beskrivelser af de ekstraordinære bevidsthedstilstande og deres indvirkning på menneskets psyke.

Eliade beskriver virkningen af *ekāgratā* på følgende måde: ”The practice of *ekāgratā* tends to control the two generators of mental fluidity: sense activity (*indriya*) and the activity of the subconscious (*saṃskāra*). Control is the ability to intervene, at will and directly, in the functioning of these two sources of mental “whirlwinds” (*cittavṛtti*)”.¹¹⁰

Succes med *ekāgratā* er således noget, der afhænger både af krop og psyke. Hvis man nemlig ikke kan sidde komfortabelt over længere tid, og hvis éns vejrtrækning er urytmisk, så vil man ikke være i stand til at holde sin koncentration fast på et punkt længe ad gangen. Succes med *ekāgratā* er derfor noget, der kræver træning af både krop og sind. I den forbindelse præsenterer Patañjali de otte dele (*aṣṭaṅga*) af Yoga’ens bestræbelser. Disse opregnes i *Yogasūtra*:

¹⁰⁹ Feuerstein, 1996, s.80.

¹¹⁰ Eliade, 1989, s.48.

”Abstentions and observances and postures and regulations-of-the-breath and withdrawal-of-the-senses and fixed attention and contemplation and concentration are the eight aids”
(*sūtra* II.29).

Ifølge Vyāsa (ad. II.29) skal disse otte dele praktiseres i rækkefølge, men jeg er tilbøjelig til at give Feuerstein ret, når han hævder, at de ikke skal ses som trin eller stadier på yogiens udvikling, men snarere som teknikker der udvikles og perfektioneres samtidig.¹¹¹ Som tidligere nævnt er der ikke mangel på litteratur, der beskæftiger sig med de praktiske Yoga-øvelser, og jeg vil derfor blot skitsere hver af de otte dele og deres betydning for det overordnede mål. Den første del (*aṅga*) er ’afholdenhed’ (*yama*), og denne del består af følgende fem leve-forskrifter: 1. ikke-vold (*ahiṃsā*), 2. sandfærdighed (*satya*), 3. ikke-stjæle (*asteya*), 4. cølibat (*brahmacarya*) og 5. ikke-grådighed (*aparigraha*). Disse fem leve-forskrifter har tydeligvis til formål at kultivere mentale mønstre, der står i kontrast til de mentale mønstre, som bliver genereret af de fem *kleśa*’er (*sūtra* II.33-34). Det ser således ud som om, at øvelserne har til formål at begrænse *kleśa*’ernes funktion.

Den anden del er ’observans’ (*niyama*), og denne del består ligeledes af fem forskrifter/idealer: 1. renlighed (*śauca*), 2. tilfredshed (*saṃtoṣa*), 3. askese (*tapas*), 4. studier (*svādhyāya*) og 5. hengivelse til Gud (*Īśvara praṇidhāna*). Det gælder for de fem observanser som med de fem afholdenheder, at der er tale om øvelser, der har til formål at modvirke de fem *kleśa*’er.

Den tredje *aṅga* er ’positur’ (*āsana*). Dette er den del af Klassisk Yoga, som de fleste i vesten forbinder med betegnelsen ”Yoga”. I *Yogasūtra* bliver denne del af yogiens bestræbelser kun behandlet i tre *sūtra*’er. Af disse tre synes det at fremgå, at de fysiske yogastillingers vigtighed består i at tillade yogien at sidde komfortabelt og balanceret i meditation. Det ser endvidere ud til, at Patañjali antyder, at *āsana* er en nødvendighed for at blive i stand til at trække opmærksomheden væk fra sanserne (*pratyāhāra*) (*sūtra* II. 46-48).

Den fjerde del er ’kontrol over vejtrækningen’ (*prāṇāyāma*). Yoga insisterer på, at der foreligger en intim sammenhæng mellem sindet og vejtrækningen. Når sindet således er ubalanceret og ukontrolleret, vil vejtrækningen ligeledes være ubalanceret og ukontrolleret.¹¹² Ved at opøve kontrol over vejtrækningens fire faser som er indånding, udånding, og at holde vejret henholdsvis inde og ude, opnår man, ifølge *Yogasūtra*, samtidig kontrol over sindet. *Sūtra*

¹¹¹ Feuerstein, 1979, s.79.

¹¹² Denne sammenhæng beskrives ikke direkte i *Yogasūtra*, men bliver derimod understreget i Svātmārāmas tekst ”*Hatha Yoga Pradipika*”, som ifølge King (1999, s.71) stammer fra det fjortende århundrede. Se Pancham Sinhs oversættelse, 1974, kapitel 2 ”*On Prāṇāyāma*”. Det skal dog nævnes, at denne tekst ikke kan kategoriseres som Klassisk Yoga, men anses for en grundtekst indenfor den senere Hatha Yoga tradition.

II.59 beskriver således resultatet af *prāṇāyāma* på følgende måde: ”As a result of this the covering of the light dwindles away”, hvilket forekommer at beskrive præcis den samme mekanisme, som bliver omtalt i *sūtra* I.2 og I.3.

Den femte del er ’sansorganernes tilbagetrækning’ (*pratyāhāra*). Denne øvelse går ud på at trække opmærksomheden væk fra sanserne, således at man undgår udefra kommende forstyrrelser, og derved kan være i stand til at holde opmærksomheden fast på et punkt (*ekāgratā*). I Patañjalis terminologi forklares dette ved, at sansorganerne (*indriya*) bliver adskilt fra deres objekt, som udgøres af sansningerne, hvorved de tager form efter sindet (*sūtra* II.54). I stedet for at opmærksomheden automatisk bliver rettet mod vores omgivelser, bliver den således vendt ind i sindet gennem opøvelse af *pratyāhāra*.

De tre sidste *aṅga*’er adskiller sig fra de første fem, ved at beskæftige sig med og regulere sindet, hvor de første fem regulerede yogi’ens relation til de eksterne objekter. De kaldes derfor for de tre indre dele (*tryama-antar-aṅgaṃ*) (*sūtra* III.7). Desuden adskiller de sig fra de forrige fem dele ved at udgøre tre faser af den samme praktiske øvelse. Denne praktiske øvelse er *ekāgratā* – at holde opmærksomheden fast på et punkt. De tre faser ’*dhāraṇā*’, ’*dhyāna*’ og ’*samādhi*’ bliver således benævnt med det samme begreb ’*saṃyama*’ (*sūtra* III.4), og overgangen mellem de tre faser sker i takt med, at yogiens evne til koncentration øges.

Den sjette *aṅga* bliver kaldt ’*dhāraṇā*’, og det er, når citta rettes mod et bestemt objekt (*sūtra* III.1). Vyāsa beskriver, hvordan objektet for eksempel kan være navlen, hjertet, lyset i hovedet, spidsen af næsen eller et eksternt objekt (Vyāsa ad. *sūtra* III.1). Tuxen minder om, at brugen af et eksternt objekt som fokuspunkt, må forstås som en rent indre funktion, hvor man forestiller sig det eksterne objekt, fordi opmærksomheden er blevet trukket bort fra sanserne gennem *pratyāhāra*.¹¹³ Når hele sindet er fokuseret på fokuspunktet, således, at alle de præsenterede idéer/mentale oplevelser (*pratyaya*) er rettet mod det, så har man den syvende del ’*dhyāna*’ (*sūtra* III.2). Der er her stadig tale om et tilsyneladende dualistisk forhold mellem sindet som subjekt og fokuspunktet som objekt.¹¹⁴ Når denne tilsyneladende dualisme transcenderes, og sindet tager form efter objektet, og fremstår, som om det er tomt for egen form/natur (*sva-rūpa*), da har man opnået den ottende og højeste del af Klassisk Yoga, som bliver kaldt ’*samādhi*’ (*sūtra* III.3). *Samādhi* er en tilstand, der transcenderer vores normale forestilling om sindet som subjekt, og det er en tilstand af helt afgørende betydning i bestræbelserne efter frelse. Som tidligere beskrevet består denne frelse i at opnå indsigt i den grundlæggende dualisme mellem

¹¹³ Tuxen, 1911, s.157-58.

¹¹⁴ Woods, 1998, introduktionen s. xxxvii.

vores sande Selv (*puruṣa*) og *prakṛti*'s mangfoldige manifestationer. Den største forhindring i forhold til at opnå denne indsigt er som sagt de fem *kleśa*'er, som grundlæggende beskriver menneskets fejlagtige identifikation med kroppen og sindet. I *samādhi* kan *kleśa*'erne blive sat ud af spillet, og det er denne tilstand *sūtra* I.3 beskriver: ”*Then the Seer (that is, the Self) abides in himself*”. Det, at man oplever denne ottende *aṅga*, er imidlertid ikke ensbetydende med, at frelsen er opnået, og jeg vil i det følgende afsnit redegøre kort for de fem stadier af *samādhi*, som Patañjali præsenterer i *Yogasūtra*. Dette vil forhåbentlig samle trådene fra min redegørelse for Klassisk Yoga, således at sammenhængen mellem de metafysiske forestillinger og de praktiske bestræbelserne på at opnå direkte indsigt bliver klar.

Samādhi – stadier i afviklingen af den menneskelige eksistens

Denne ottende del af Patañjalis Aṣṭaṅga-Yoga adskiller sig fundamentalt fra de forrige. De forrige syv dele er således kendetegnet ved øvelse (*abhyāsa*) og indifferens (*vairāgya*), hvilket har til formål at stoppe sindets bevægelser (*cittavṛtti*). I *samādhi* identificerer man sig ikke længere med sindet, og *cittavṛtti* er fuldstændig ophørt. Dette bliver udtrykt klart i *sūtra* II.11, hvor det således hævdes, at disse *vṛtti*'er skal overvindes af *dhyāna* (den syvende *aṅga*). Når dette er sket, indtræffer *samādhi*, hvor viljen ikke længere kan være tilstede. Viljen er forbundet med sindet, og når sindets forandringer ophører, så er muligheden for at ville noget bortfaldet. *Samādhi* indtræffer således spontant, ligesom den udvikling der kan forekomme indenfor *samādhi* også indtræffer spontant.¹¹⁵ Selvom *samādhi* udgør målet for yogiens bestræbelser, så er det endelige mål ikke opnået ved denne tilstand. På grund af aflejlrede *saṃskāra*'er vil yogien således nemt blive hvirvlet ud af tilstanden, hvorved *kleśa*'erne og dermed sindet genoptager deres aktivitet. Dette vil forhåbentlig blive mere klart, når jeg har redegjort for de forskellige stadier af *samādhi*, som Patañjali beskriver i *Yogasūtra*. Patañjali opdeler således *samādhi* i to grundlæggende kategorier: *Samprajñāta-samādhi* (*sūtra* I.17) og 'den anden' (*sūtra* I.18), som af senere kommentatorer bliver benævnt *asaṃprajñāta-samādhi*. Forskellen mellem disse synes at være, at *saṃprajñāta-samādhi* er en kognitiv tilstand, hvorimod *asaṃprajñāta-samādhi* er en ultra-kognitiv tilstand, eller sagt på en anden måde, en tilstand der transcenderer vores begreb om kognition.

¹¹⁵ Eliade, 1989, s.80.

Patañjali skelner mellem fire forskellige stadier af *saṃprajñāta-samādhi*, som han kalder for de fire 'samāpatti'er'¹¹⁶: *savitarka-samāpatti*, *nirvitarka-samāpatti*, *savicāra-samāpatti* og *nirvicāra-samāpatti* (*sūtra* I.42-44).¹¹⁷ Disse fire tilstande synes at beskrive forskellige stadier af afviklingen af den menneskelige eksistens, som, ifølge Eliade, er hele formålet med yogi'ens bestræbelser.¹¹⁸ Som før nævnt er sindets bevægelser ophørt i *samādhi*, men der er stadig dele af *citta*'s struktur, der fungerer. Med hensyn til de fire *samāpatti*'er, kan man således stadig tale om kognition, selvom det tydeligvis er en form for kognition, der ikke hører under nogen af de fem typer af sindets *vṛtti*, som opremses i *sūtra* I.6. Der er tale om en ikke-rationel spontan kognition, som kan foregå på to niveauer. På det lave niveau opnår yogien således direkte kognition af de grove (*sthūla*) materielle objekter i verden, og på det højere niveau opnås direkte kognition af disse objekters finere (*sūkṣma*) bestanddele. Det laveste stadie indenfor *saṃprajñāta-samādhi* er 'savitarka' som Woods oversætter med 'deliberation'. Dette er en form for kognition af grove materielle objekter, der stadig er påvirket af sindets konceptuelle struktur (*sūtra* I.42). Vyāsa kommentar til denne *sūtra* forklarer, hvad der menes hermed. Han bruger eksemplet 'ko', hvor han siger, at der er forskel på ordet 'ko', 'ko' som intenderet objekt og 'ko' som idé, men at i kognitionsprocessen forekommer de at være det samme. Jeg vil ikke forsøge at udrede, hvad Vyāsa præcist mener, når han nævner disse konceptuelle forskelle. Blot vil jeg nøjes med at understrege hans pointe, som er, at der i menneskets normale kognition af et objekt foreligger en grundlæggende konceptuel forvirring (*vikalpa*). I *samādhi* bliver dualismen mellem sindet og objektet ophævet, og når dette, ifølge Vyāsa, sker med et objekt, hvor den normale konceptuelle forvirring er opretholdt, så har man *savitarka* (Vyāsa ad. *sūtra* I.42). Det næste stadie hedder 'nirvitarka'. På dette stadie er denne konceptuelle forvirring ophørt (*avikalpa*), hvorved det intenderede objekt fremstår, som det er i sig selv. Baggrunden for at kunne gå fra *savitarka* til *nirvitarka*, er, ifølge Patañjali, at 'smṛti' er blevet fuldstændig renset. Begrebet 'smṛti' betyder normalt 'hukommelse', men referer i denne forbindelse snarere til nogle underbevidste strukturer i sindet.¹¹⁹ Dette stadie af *samādhi* kalder Woods 'super-deliberative', og begrænsningen ved dette stadie er, at det objekt som sindet er smeltet sammen med, stadig er sammensat af dele.

¹¹⁶ *Samāpatti* forekommer vanskelig at oversætte. Ifølge Feuerstein bruger Patañjali begrebet som en beskrivelse af processen indenfor *samādhi*. Feuerstein oversætter begrebet med 'coincidence', hvilket således refererer til processens viljeløse karakter (1996, s.86-88). Eliade deler tydeligvis opfattelsen af *samādhi* som en viljeløs tilstand men oversætter *samāpatti* med 'coalescence' (1989, s.80-81).

¹¹⁷ Noget forvirrende benytter Patañjali desuden et andet sæt af begreber som dele af *saṃprajñāta-samādhi*. Disse er *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* og *asmitā*. Ifølge Eliade skal disse dog blot forstås som rent tekniske begreber, der konventionelt blev brugt til at beskrive forskellige tilstande. (Eliade, 1989, s.80-81)

¹¹⁸ Eliade, 1989, s.96-97.

¹¹⁹ Feuerstein, 1979, s.53-54.

Objektet er således noget, der eksisterer qua relationen mellem dets dele, og det vil nødvendigvis være underlagt forandring og udstrækning.¹²⁰ De sidste to stadier af *saṃprajñāta-samādhi* adskiller sig fra de to lavere ved, at deres objekter er af en fin (*sūkṣma*) karakter. Disse kan, ifølge Vyāsa, være de fem fine elementer (*tanmātra*'er), men også *asmitā-mātra* (*ahaṃkāra*), *liṅga-mātra* (*buddhi*) og endda *aliṅga* (*puruṣa*) nævnes som mulige objekter (Vyāsa ad. *sūtra* I.45). 'Savicāra' oversættes af Woods til 'reflective', og er betegnelsen for kognition af disse fine objekter i en fremtrædelse, der er begrænset af vores kategorisering indenfor tid, sted og kausalitet. I modsætning hertil er 'nirvicāra' kognition uden disse begrænsninger, således at det intenderede objekt og objektet selv er fuldstændigt identiske. Dette stadie af *saṃprajñāta-samādhi* kalder Woods 'super-reflective'.

Fælles for de fire stadier af *saṃprajñāta-samādhi* er, at det er en tilstand, der bliver støttet (*ālambana*) af et objekt. Der er derfor stadig tale om tilstande, der forudsætter den fejlagtige opfattelse om en forbindelse mellem *prakṛti* og *puruṣa*. Det er dog tydeligt at se, at rødderne til denne fundamentale fejlopfattelse trin for trin bliver hevet op, eftersom sindets strukturer ophører med at fungere og dermed ophører med at fastholde den begrænsede kognition. *Sūtra* I.47 sammenligner således tilstanden af *nirvicāra-samādhi* med det ekstremt klare efterårsvejr,¹²¹ og *sūtra* I.48 fortsætter: "In this (calm) the insight is truth-bearing".

I *nirvicāra-samāpatti* er den oplevede forbindelse mellem *puruṣa* og *prakṛti* meget spinkel, og det er således kun sindet i sin højeste *sattva*-form, som stadig opfattes (Vyāsa ad. I.2). På dette stadie er det selvsagt meget vanskeligt at forklare, hvad der sker, men *yogasūtra* nævner forskellige elementer, som tilsammen synes at kunne føre yogi'en videre til den højeste tilstand 'asamprajñāta-samādhi'. Jeg har tidligere redegjort for, at indifferens (*vairāgya*) spiller en central rolle i yogi'ens stræben efter frelse, og ud fra *sūtra* I.16 forekommer det oplagt, at indifferens spiller en central rolle på dette ophøjede stadie. Denne *sūtra* beskriver nemlig en højere form for indifferens (*para-vairāgya*), som afholder yogien fra at holde fast på forbindelsen til den højeste form af *prakṛti*, så yogien kan give slip på sin tilknytning til de tre *guṇa*'er. For at kunne besidde denne form for højere indifferens og dermed opretholde en tilstand af uforstyrret fred, er det nødvendigt at have en klar forståelse af den grundlæggende separation mellem den rene bevidsthed og verden. Hvor den almindelige indifferens nemlig havde at gøre med objekter i verden, så handler *para-vairāgya* om at give slip på selve verden. Hvis dette sker,

¹²⁰ *Sūtra* I.43 + kommentarer fra Vyāsa.

¹²¹ Efter monsoon-regnen er faldet i løbet af sommeren og det tidlige efterår, er efteråret i Indien en udpræget tør tid med klart vejr. Sammenligningen af *nirvicāra-samādhi* og efterårsvejret fremgår ikke af Woods oversættelse, men det gør den af Feuersteins oversættelse (1979, s.55-56).

så kan man glide over i *asaṃprajñāta-samādhi*, hvor den rene bevidsthed ophører med at have et objekt.

Patañjali beskriver i *Yogasūtra*, hvordan denne overgang til *asaṃprajñāta-samādhi* betyder, at yogien har overvundet de helt grundlæggende kendetegn ved den menneskelige eksistens. Han gør det således tydeligt, at de fem *kleśa*'er er overvundet, og dermed er den grundlæggende uvidenhed (*avidyā*) også overvundet (*sūtra* IV.30). Som før nævnt er det *kleśa*'erne, eller mere specifikt denne uvidenhed, der giver brændstof til *cittavṛtti*, og bevirker, at en handling (*karma*) efterlader et underbevidst aftryk (*saṃskāra/vāsanā*), som i 'samarbejde' med *kleśa*'erne fremkalder nye bevægelser i sindet. Når de fem *kleśa*'er derfor er overvundet, så er den onde cirkel stoppet. Ingen bevægelse finder længere sted i sindet, og ingen nye *saṃskāra*'er vil blive skabt. De fire stadier af *saṃprajñāta-samādhi* bliver således benævnt som havende frø (*sabīja*) (*sūtra* I.46), fordi nye *saṃskāra*'er stadig kan udspringe af disse tilstande, og dermed være med til at forme fremtidige genfødsler.¹²² Når den højeste tilstand *asaṃprajñāta-samādhi* er opnået, så bliver der ikke længere produceret nye *saṃskāra*'er. Herefter vil yogien forblive fuldstændig uberørt af alt, hvad der sker i omgivelserne, og det eneste der er tilbage, er de underbevidste aftryk af fortidige handlinger. Disse vil fortsat manifestere sig, men uden at skabe hverken *vṛtti*'er eller nye *saṃskāra*'er, og når det sidste underbevidste aftryk er manifesteret, så har man *samādhi* 'uden frø' (*nirbīja*).¹²³ Målet indenfor Klassisk Yoga er således nået med overgangen til *asaṃprajñāta-samādhi*, *guṇa*'erne har gjort deres arbejde, og den rene bevidsthed/Selvet (*puruṣa*) hviler i sig selv (*sūtra* IV.32-34).

Fri vilje indenfor Klassisk Yoga - Konklusion

Klassisk Yoga beskæftiger sig hovedsageligt med den praktiske stræben efter frelse, hvor systemet både præsenterer de praktiske teknikker (om end kortfattet), samt de forskellige oplevelsesmæssige stadier der er forbundet med bestræbelserne. Udfra min redegørelse for denne stræben mener jeg, at man kan udlede et par forskellige ting i forhold til forestillingen om fri vilje. Indenfor Klassisk Yoga synes der at være to niveau'er af yogiens bestræbelser. I beskrivelserne af de otte dele af bestræbelserne (*Aṣṭaṅga-Yoga*) sker der således et tydeligt skift omkring den syvende del: 'dhyana'. De første seks dele (*aṅga*'er) er tydeligvis afhængige af yogiens disciplin og viljesmæssige stræben, hvorimod viljen i det ottende trin (*samādhi*) helt

¹²² De *saṃskāra*'er der udspringer af *nirvicāra-samāpatti*, er særlige i den forstand, at de virker begrænsende for fremtidige *saṃskāra*'er, og dermed faktisk hjælper yogien med at opnå *asaṃprajñāta-samādhi* (*sūtra* I.50).

¹²³ Eliade, 1989, s.91.

tydeligt ikke længere spiller nogen rolle.¹²⁴ I de første seks dele drejer det sig om, ved hjælp af konstant øvelse (*abhyāsa*) og kultivering af indifferens (*vairāgya*) at bryde de mønstre som holder os fanget i den utilfredsstillende menneskelige eksistens. Dette kræver engagement og beslutsomhed, hvilket fremgår tydeligt, når *sūtra* I.30 nævner ligestyldighed og tvivl som to af de ni praktiske forhindringer.¹²⁵ Det synes endvidere at fremgå, at viljen er det, der får øvelserne til at fungere. Under beskrivelserne af *samādhi* bliver det nemlig gentaget flere gange, at overgangen til *samādhi* og mellem de forskellige stadier i *samādhi* foregår naturligt uden nogen form for intention og vilje, hvilket tydeligvis står i kontrast til de foregående dele af bestræbelserne. Asketisk disciplin (*tapas*), etik (*yama*'erne), øvelse (*abhyāsa*), engagement og beslutsomhed er dele af den praktiske stræben i Klassisk Yoga, og synes alle at forudsætte en libertarianistisk forestilling om fri vilje, hvor agenten opleves som værende agent-kausal årsag til sine handlinger, og hvor agenten opleves som havende et reelt valg mellem alternative handlingsmuligheder. Det er dog tydeligt, at det kun kan være en forestilling om fri vilje. Viljen hører tydeligvis ind under *cittavṛtti*, som er en manifestation af *prakṛti*, og derfor uintelligent og fuldstændig forskellig fra menneskets sande Selv. I de første seks dele findes der stadig bevægelse (*vṛtti*) i sindet, og når disse bevægelser i sindet bringes til ophør, så ophører mennesket samtidig med at foretage bevidste valg i den libertarianistiske forstand. Hvis den oplyste *yogin* således foretager nogen handlinger, så vil disse være mekaniske handlinger forårsaget af gamle *saṃskāra*'er, som nødvendigvis må manifesteres, før yogien endelig kan bryde ud af den trælsomme kæde af genfødsler. Udfra Patañjalis beskrivelser af de to niveau'er af virkelighedsopfattelse hvor oplevelsen af fri vilje synes at være en del af den normale fejlagtige opfattelse, men forsvinder når den sande virkelighedsopfattelse er opnået, mener at kunne konkludere, at Klassisk Yoga synes at indtage en teoretisk konsistent position i forhold til spørgsmålet om fri vilje. De praktiske foreskrifter, som synes at forudsætte fri vilje, er rettet mod den praktiserende *yogin*, som stadig er underlagt den spirituelle uvidenhed (*avidyā*), og systemets grundlæggende uforenelighed med den libertarianistiske teori om fri vilje, harmonerer med Patañjalis beskrivelse af, hvordan forestillingen om os selv som frie agenter bortfalder, når man i *samādhi* opnår direkte og sand indsigt i sin egen natur.

¹²⁴ Dette forekommer tydeligt af Patañjalis brug af begrebet '*samāpatti*', der, ifølge både Eliade (1989, s.80-81) og Feuerstein (1996, s.86-88), har en betydning af at være en spontan viljeløs begivenhed/tilstand (se *sūtra* I.41-44).

¹²⁵ Se også Vyāsa's kommentar til denne *sūtra* og Vācaspati Mīśra's kommentar til Vyāsa.

6. Den umulige libertarianistiske teori om fri vilje

Jeg mener nu, at jeg på tilfredsstillende måde har påvist, at filosofien i Klassisk Yoga ikke er forenelig med den normale libertarianistiske forestilling om fri vilje, og at systemet synes at indtage en teoretisk konsistent position i forhold til spørgsmålet om fri vilje. Dette kapitel har til formål at undersøge hvorvidt systemets uforenelighed med den libertarianistiske teori synes at udgøre et problem for systemet.

Jeg hævdede tidligere i specialet, at libertarianisme umiddelbart forekommer at være den eneste positive teori om fri vilje, som svarer til vores normale 'common sense' intuitioner om, hvad fri vilje er. Ifølge disse intuitioner kan vi (almindelige voksne rationelle mennesker) siges at have fri vilje i den forstand, at i hvert fald nogen af vores handlinger er nogen, som vi vælger at udføre. Det vil sige handlinger, hvor vi kunne have valgt at handle anderledes, hvilket gør os 'virkeligt ansvarlige' for disse handlinger. Ifølge denne intuition vil det være på sin plads for mig at bebrejde en person, der stjæler min cykel, og at føle taknemmelighed over for den person der hjælper mig med at samle varerne op fra gulvet, når bunden er gået ud af indkøbsposen. Jeg argumenterede tidligere for, at hvis verden er deterministisk, eller hvis vi af en anden grund måtte afvise, at mennesker kan handle af fri vilje, så ville sådanne følelser som bebrejdelse og taknemmelighed forekomme ubegrundede af den grund, at en agent aldrig ville kunne have valgt at handle anderledes, end han gjorde, og dermed ikke kan siges at være 'virkelig ansvarlig'. Ovenstående korte opsummering af de intuitioner der ligger til grund for den libertarianistiske forestilling om menneskets frihed, tjener til at give vægt til det allerede nævnte spørgsmål: Har Klassisk Yoga et problem, hvis skolens filosofi er uforenelig med den libertarianistiske teori om fri vilje?

I min tidligere redegørelse for den strukturelle libertarianistiske betingelsesteori for fri vilje forsøgte jeg at vise, at denne teori tilsyneladende passer godt til vores normale dagligdags intuitioner om fri vilje og 'virkelig ansvarlighed'. Nu vil jeg imidlertid fortsætte min redegørelse for teorien, og dermed forsøge at vise, at den virker så problematisk, at en afvisning af teorien forekommer at være uundgåelig. Derved mener jeg at kunne afvise, at den Klassiske Yogas filosofiske uforenelighed med den libertarianistiske teori i sig selv udgør et problem for systemet.

Libertarianismens begrundelsesproblem

Som før nævnt mener jeg, ligesom både Lippert-Rasmussen og G. Strawson, at spørgsmålet om hvorvidt determinisme er en sand teori om virkeligheden, er et empirisk spørgsmål, som ikke kan afgøres ved logiske argumenter. På nuværende tidspunkt i historien forekommer svaret at være underbestemt af vores empiriske viden om virkeligheden, og en afvisning af libertarianismen kan derfor, på nuværende tidspunkt, ikke findes gennem en afvisning af betingelsen om indeterminisme. Problemerne opstår imidlertid for libertarianismen, når man begynder at analysere den indeterminisme, som skulle udgøre muligheden for den fri vilje. Den form for indeterminisme som synes at være en forudsætning for viljens frihed, bliver af G. Strawson kaldt for 'selvdetermination',¹²⁶ og af Lippert-Rasmussen for 'agent-kausaltet'. Disse to begreber har den samme teoretiske betydning, da det er i kraft af denne egenskab, at den frie agent kan siges at være den virkelige årsag til en given fri handling. Jeg vil i det følgende redegøre for dele af filosofers kritik af libertarianisme, og bruger i den forbindelse de to begreber synonymt. Galen Strawson opstiller et generelt argument mod den libertarianistiske selvdeterminering,¹²⁷ som jeg i det følgende vil præsentere. Argumentet kan opstilles på følgende måde:

- 1) De handlinger som libertarianisten hævder, bliver foretaget af fri vilje, involverer rationelle handlinger. Det vil sige handlinger, som er foretaget af grunde.
- 2) De rationelle handlinger som en agent foretager sig, synes med nødvendighed at være bestemt af agentens mentale tilstand (følelser, formodninger, præferencer, tanker, etc.). Det forekommer nemlig umuligt at forestille sig rationelle grunde til en handling, som ikke involverer agentens mentale tilstand.
- 3) Hvis agenten således skal kunne siges at være 'virkelig ansvarlig' for en handling, så følger det, at han nødvendigvis skal være 'virkelig ansvarlig' for, i hvert fald de dele af sin mentale tilstand, som bestemmer handlingen.
- 4) For at agenten kan siges være 'virkelig ansvarlig' for dele af sin mentale tilstand, skal agenten have truffet et bevidst og rationelt valg om at have det, som han har det, indenfor de relevante dele af sin mentale tilstand.
- 5) Et sådan valg forudsætter eksistensen af grunde til at vælge sin mentale tilstand på en særlig måde. Disse grunde kan kaldes 'valg-principper' – P.1, som indeholder

¹²⁶ G. Strawson, 1986, s.26.

¹²⁷ Ibid. s.28-29.

præferencer, normative værdier, idealer og alle andre faktorer, som et rationelt valg kan siges at blive truffet på baggrund af.

- 6) Men for at agenten kan være 'virkelig ansvarlig' for at have valgt sin relevante mentale tilstand, så skal han også være 'virkelig ansvarlig' for de valg-principper der begrundede dette valg.
- 7) For at dette kan være tilfældet, så skal agenten have truffet et bevidst rationelt valg af valg-principperne P.1.
- 8) Et sådan valg forudsætter eksistensen af valg-principper – P.2, udfra hvilke valg-principperne P.1 kan vælges, etc.
- 9) Det kan således konkluderes at selvbestemmelse er logisk umulig, idet selvdeterminering kræver en faktisk fuldførelse af en uendelig række valg af valg-principper, hvilket er en logisk umulighed.

Ifølge libertarianismen må der være et krav om, at en handling der er udført af fri vilje, ikke blot kan være bestemt af agentens følelser og instinkter. En handling der for eksempel udelukkende er dikteret af den handlende agents følelser, forekommer nemlig ikke at involvere et valg. Dette bliver tydeligt, hvis man forestiller sig en handling udført af 'blindt raseri', hvor den rasende agent kan siges at være 'i sine følelsers vold'. En sådan agent anses normalt for at være ude af kontrol, eller sagt på en anden måde, har agenten mistet den rationelle selvdeterminering af sine handlinger. Vores mentale tilstande, herunder følelser, formodninger, præferencer, tanker, etc., kan således udgøre vores grunde til at udføre en handling, men for at handlingen kan være fri i betydningen 'agenten kunne have handlet anderledes', så synes der nødvendigvis at skulle finde et rationelt valg sted. Dette rationelle valg må i sig selv være adskilt fra agentens mentale tilstande, og det er dette synspunkt, som G. Strawson påviser, medfører en problematisk uendelig regres.

Libertarianismens lokaliseringsproblem

Ovenstående argument retter sig mod libertarianisme, som en generel afvisning af forestillingen om selvdeterminering. En yderligere (men beslægtet) kritik bliver leveret af Lippert-Rasmussen, som præsenterer det han kalder 'libertarianismens lokaliseringsproblem'.¹²⁸ Denne kritik tager

¹²⁸ Lippert-Rasmussens præsentation af lokaliseringsproblemet omhandler placeringen af den indeterministiske begivenhed i forbindelse med en handling. For at forenkle min fremstilling har jeg i redegørelsen for argumenterne valgt at skrive 'agent-kausalitet' i stedet for 'indeterminisme'. Dette berører hverken argumenternes gyldighed eller indhold, da agent-kausalitet netop må udgøre den indeterministiske begivenhed i en libertarianistisk teori.

nogenlunde samme udgangspunkt som G. Strawsons, ved at slå fast at en given rationel handling kan begrundes ud fra den bestemte mentale tilstand, som den handlende agent befandt sig i forbindelse med handlingen. Denne mentale tilstand kan siges at udgøre agentens grunde til at foretage den givne handling. Spørgsmålet som Lippert-Rasmussen stiller, er, hvor den indeterminerede begivenhed (den agent-kausale begivenhed) skal lokaliseres. Der synes kun at være to muligheder. Enten må libertarianisten hævde, at agent-kausaltiteten finder sted mellem grundene til handlingen og selve handlingen, eller også må den lokaliseres før grundene til handlingen. I det første tilfælde, hvor agent-kausaltiteten forsøges placeret mellem grundene til handlingen og selve handlingen, kan libertarianisten hævde, at agentens grunde til en handling medfører en tilbøjelighed til at udføre den, men at der kræves en yderligere viljesakt fra agenten, før handlingen faktisk bliver udført. Herved løber libertarianisten dog ind i et problem, der stort set er identisk med det problem, som G. Strawson påviste ovenfor. Hvis agentens grunde til en handling (agentens mentale tilstand) nemlig ikke i sig selv determinerer handlingen, hvilke principper ligger så til grund for den yderligere viljesakt (som jo ikke må være tilfældig), og hvilke principper ligger så til grund for valget af de principper, der ligger til grund for den yderligere viljesakt, etc.

Den anden lokaliseringsmulighed forekommer ikke mindre uproblematisk end den første. Hvis libertarianisten således vælger at hævde, at agentens agent-kausale viljesakt skal lokaliseres før grundene til at udføre en given handling, så må viljesakten dreje sig om at vælge grundene til handlingen. I sin videre analyse benytter Lippert-Rasmussen sig af den udbredte 'formodnings-ønsketeori for motiverende grunde til handlinger'. Ifølge denne udbredte teori består vores grunde til at foretage en handling som minimum af én formodning og ét ønske. Da jeg for et øjeblik siden forlod min plads på læsesalen og gik ned til cafeteriet for at købe et stykke kage, var det således med en formodning om, at cafeteriet var åbent og solgte kage, og med et ønske om at spise et stykke kage. Desværre var min formodning om, at cafeteriet var åbent forkert, men 'formodnings-ønsketeorien for motiverende grunde til handlinger' forekommer at have en stærk intuitiv tyngde. Udfra denne teori følger det, ifølge Lippert-Rasmussen, at den agent-kausale begivenhed enten må være årsag til agentens formodninger eller til agentens følelser. At hævde at vores formodninger er noget, vi selv vælger, forekommer at være temmelig mærkværdigt, og når man betænker, at denne selvdeterminerende viljesakt hævdes at være af en sådan art, at den ikke er bestemt af noget andet som for eksempel vores sanseoplevelser, så forekommer denne mulighed aldeles obskur. Den anden mulighed er så, at vi selvdeterminerer de følelser, som er

med til at udgøre grundene for vores handlinger. Et problem ved denne mulighed er dog, at mange af de ønsker der ligger til grund for handlinger, ikke forekommer at være noget, man kan vælge. Lippert-Rasmussen giver som eksempel det handlingsmotiverende ønske om at spise. Han påpeger her, at vi ikke har nogen grund til at tro, at følelsen af sult ikke er kausalt determineret. Det problem han herved peger på, er, at denne mulige lokalisering af agent-kausaltiteten synes at medføre en revision af, hvilke handlinger vi normalt vil hævde, er frie. At købe en sandwich når man føler sult, forekommer således normalt som en fri handling, hvilket ikke synes at være tilfældet, hvis libertarianistens lokalisering af den indeterministiske begivenhed er i tilblivelsen af et ønske. Desuden løber libertarianisten igen ind i begrundelsesproblemet. Hvis selvdeterminationen ligger før de handlingsmotiverende ønsker, hvad motiverer så det rationelle frie valg af ønsker, og hvad motiverer så valget af det rationelle frie valg af ønsker, etc.. Både G. Strawson og Lippert-Rasmussen konkluderer således, at libertarianisten har et stort lokaliseringsproblem med hensyn til det indeterminerede (selvdeterminerende/agent-kausalistiske) element i tilblivelsen af en fri handling.¹²⁹

Den problematiske agent-kausaltitet

Udover begrundelsesproblemet og lokaliseringsproblemet, som i sig selv forekommer at kunne motivere en afvisning af libertarianismen, vil jeg nu kort redegøre for endnu et par problematiske aspekter ved selve begrebet om agent-kausaltitet. Agent-kausaltitet er påstanden om, at en agent kan være upåvirket årsag til en handling, forstået på den måde, at den agent-kausale begivenhed ikke er effekt af en årsag, som kan siges at determinere eller blot begrunde denne begivenhed. Denne påstand er problematisk af flere grunde. Hvis man for det første anlægger, hvad Thomas Nagel kalder det objektivistiske perspektiv, hvor man så vidt muligt ser bort fra sin egen første-persons oplevelse af fri vilje, og forsøger at se på verden fra *'the view from nowhere'*, så forekommer agent-kausaltitet aldeles obskur. Fra det objektivistiske perspektiv begrundes en handling udfra de neurofysiologiske processer i hjernen. Disse processer aktiveres ved stimuli, og forårsager kausalt, at agentens anatomiske bevægeapparat udfører den pågældende handling. Fra dette perspektiv synes tanken om en ubevæget bevæger at være ganske uplausibel.¹³⁰ Agent-kausaltitet er således en påstand om en helt anden type kausalitet, som øjensynlig følger andre regler end den normale kausalitet, som de neurofysiologiske processer synes at være underlagt. Faktisk kan det se ud som om, at agent-kausaltitet slet ikke kan være underlagt nogen kausale

¹²⁹ G. Strawson, 1986, 43-45 & Lippert-Rasmussen, 1999, s.217-18.

¹³⁰ Nagel, 1986, s.115.

spilleregler, da det jo er en begivenhed som hævdes at opstå fuldstændigt spontant. Dette fører til et par yderlige problemer. Hvis den agent-kausale årsag til en handling opstår spontant, hvilket vil sige uden begrundelse eller overvejelse, så forekommer det tvivlsomt, om teorien om agent-kausaltet kan begrunde vores intuition om at være 'virkeligt ansvarlige' for vores handlinger. 'Virkelig ansvarlighed' synes nemlig, som jeg tidligere har argumenteret for, at forudsætte et bevidst rationelt valg.¹³¹

Et andet problem er af epistemologisk karakter. Hvis den agent-kausale begivenhed ikke opstår som følge af en forandring i agenten, hvordan kan man så begrunde vores formodninger om, hvilke handlinger der er udført som resultat af agent-kausaltet, og hvilke der ikke er? Enhver oplevelse af en begivenhed synes at være forbundet med en forandring i agenten (neuro-fysiologisk såvel som mental), og når den agent-kausale begivenhed sker uafhængigt af vores neurofysiologiske og mentale tilstand, så synes den agent-kausale begivenhed for evigt at ligge udenfor den mængde af begivenheder, som man kan opleve/erfare.¹³²

Selvom der findes flere gode indvendinger mod den libertarianistisk forestilling om agent-kausaltet,¹³³ så vil jeg indstille skydningen og blot konkludere, at forestillingen om agent-kausaltet /selvdeterminering forekommer dybt problematisk.

Det synes nu oplagt at spørge, om man vil kunne forestille sig en lødig libertarianistisk position, som ikke byggede på teorien om agent-kausaltet. Ifølge både Lippert-Rasmussen og G. Strawson er dette ikke muligt, for så vidt libertarianisten vil fastholde en version af fri vilje, som ikke er forenelig med determinisme. Agent-kausaltet er jo netop et forsøg på at beskrive den indeterministiske og selvdeterminerende begivenhed, som er uforenelig med determinisme.

Intuitionen som argument for libertarianisme

Når det nu lader til, at libertarianistens position er afhængig af accepten af teorien om agent-kausaltet, så må det være på sin plads at undersøge, hvilke argumenter libertarianisten vil kunne fremføre for teorien.

Jeg har tidligere redegjort for, at agent-kausaltet er et begreb, der forklarer hvordan en person kan være årsag til sine handlinger. At personer kan være årsag til deres handlinger, og dermed

¹³¹ Denne indvending er inspireret af Hume, som argumenterer for, at fri vilje faktisk forudsætter determinisme, fordi alternativet til determinisme, ifølge Hume, er tilfældighed, hvilket ikke kan danne grundlag for et frit valg. (1975, s.95-96)

¹³² Lippert-Rasmussen, 1999, s.230-31.

¹³³ Se Lippert-Rasmussen, 1999, s.227-35.

være 'virkelig ansvarlige' for deres handlinger forekommer at harmonere med vores almindelige intuition om fri vilje, og netop referencen til denne stærke intuition forekommer nemlig at være det eneste argument for at acceptere agent-kausaltet. Argumentet synes at kunne formuleres således:

- 1) Vores intuition om at en agent kan være agent-kausal årsag til sine handlinger, er ubetvivlelig.
- 2) Hvis noget er ubetvivleligt, er der grund nok til at acceptere sandheden af det.
- 3) Derfor må vi acceptere sandheden af teorien om agent-kausaltet.

Spørgsmålet er, om vi skal acceptere dette argument. Svaret forekommer umiddelbart at være negativt. Afvisningen af argumentet synes at have en principiel karakter. Nemlig som en principiel afvisning af, at en påstand er sand, alene fordi alle tror på den. Kort formuleret kan man sige, at mennesker kan tage fejl om ting og forhold, til trods for at disse forekommer ubetvivlelige, hvilket historien har givet talrige eksempler på. Libertarianisten kunne dog argumentere for, at vores intuition om fri vilje er særlig i den forstand, at denne intuition har en mere ubetvivlelig karakter end andre ubetvivlelige forestillinger. Dette synes dog ikke at være noget stærkt forsvar for argumentets gyldighed.

Jeg vil senere i specialet redegøre for en moderne position, der netop synes at acceptere ovenstående argument, og vil i forbindelse med min senere diskussion redegøre for, hvordan filosofien i Klassisk Yoga forekommer at kunne svække argumentets intuitive fundament.

Nu vil jeg ganske kort opsummere pointen med dette kapitel af specialet:

Pointen med kapitlet er at vise, at det ikke i sig selv synes at udgøre et problem for Klassisk Yoga, når skolens filosofiske position ikke er forenelig med den normale libertarianistiske forestilling om fri vilje. Dette har jeg gjort ved at argumentere for, at den libertarianistiske forestilling om fri vilje forekommer dybt problematisk, hvis ikke direkte umulig at opretholde teoretisk. Jeg har tidligere i specialet argumenteret for, at de eneste alternative positive teorier om fri vilje må bygge på en revideret forestilling om fri vilje, som ikke medfører 'virkelig ansvarlighed', og dermed ikke tilfredsstillende vores normale intuitioner om fri vilje. Derfor kan det nu konkluderes, at det faktum at Klassisk Yoga er uforenelig med den libertarianistiske teori om fri vilje, i sig selv ikke udgør et problem for skolen.

7. Den viljeløse stræben efter frelse

Dette kapitel beskæftiger sig med det oplevede 'fri vilje'-paradoks indenfor Klassisk Yoga. Dette vil jeg gribe an på følgende måde: Først vil jeg helt konkret definere, hvad jeg i denne forbindelse mener med betegnelsen ''fri vilje'-paradoks'. Derefter vil jeg præsentere nogle forskellige moderne filosofiske bidrag til 'fri vilje'-debatten, som forekommer relevante i forhold til forståelsen af Klassisk Yoga. Ved at indrage disse filosoffer vil jeg dels kunne gøre brug af et udvidet teknisk begrebsapparat, som vil gøre det muligt at diskutere positionen i Klassisk Yoga på en (forhåbentlig) præcis og nuanceret måde, og dels vil deres bidrag være med til at kaste lys over forskellige aspekter ved 'fri vilje'-paradokset. Til slut i kapitlet vil jeg forsøge at konkludere, hvorvidt Klassisk Yoga synes at have et problem med hensyn til sit dobbeltsidede forhold til fri vilje. I forbindelse hermed vil jeg pege på, hvorledes Klassisk Yoga synes at kunne bidrage med noget i den moderne vestlige 'fri vilje'-debat.

'Fri vilje'-paradokset indenfor Klassisk Yoga

Først og fremmest vil jeg gerne definere, hvad jeg her mener med begrebet 'paradoks'. Det skal først og fremmest slås fast, at når jeg bruger begrebet er det ikke dermed en påstand om, at der forefindes en form for logisk selvmodsigelse indenfor Klassisk Yoga (det har jeg tidligere påvist, at der ikke gør). Begrebet betegner i denne forbindelse udelukkende en uoverensstemmelse mellem overbevisninger som en agent tilslutter sig samtidigt. Noget sådant synes oplagt at finde sted indenfor Klassisk Yoga, når den praktiserende *yogin* overvejer spørgsmålet om fri vilje, og jeg vil i løbet af kapitlet analysere hvordan paradokset opstår og redegøre for to forskellige forsøg på at overkomme dette fænomenologiske paradoks.

Det oplevede paradoks kan måske bedst anskueliggøres gennem et tænkt eksempel med en praktiserende *yogin*. Lad os forestille os at denne *yogin* har gjort sig tanker vedrørende spørgsmålet om fri vilje, og at han på baggrund af sit virkelighedssyn (kompromisløs dualisme) er kommet til den overbevisning, at fri vilje er en umulighed. Samtidig kan han dog observere, at han det meste af tiden tænker og opfatter sig selv, som om han rent faktisk har fri vilje. Dette forekommer ham at være utilfredsstillende, da han jo stræber efter at opnå sand indsigt (*jñāna*) i virkeligheden, og derfor tillægger værdi i at leve i overensstemmelse med virkeligheden. Han søger som en god *yogin* råd i Yoga traditionen, som foreskriver, at han skal lave en række øvelser, som alle kræver, at han udviser disciplin og en helhjertet vilje og indsats. Problemet er

dog, at forestillingen om at han kan vælge at handle på en bestemt måde, synes at forfølge ham. Forestillingen om fri vilje forudsætter således hans beslutning om at tage sig sammen og udføre øvelserne, og derved komme den selv samme forestilling til livs. Man kan her forestille sig den rationelle irritation over det paradoksale ved hans situation. For selv hvis han beslutter sig for at lade være med at tænke over fri vilje, så vil oplevelsen af at træffe denne beslutning også forudsætte, at han opfatter sig selv som fri til at beslutte noget. Givet at han virkelig gerne vil overkomme sin fejlagtige tro på viljens frihed, kan hans situation forekomme en smule klaustrofobisk, fordi netop troen på sin frie vilje synes at følge efter ham forklædt som hans virkelige tjener i kampen mod den frie vilje.

Jeg vil i det følgende diskutere dette 'fri vilje'-paradoks, som på ingen måde er begrænset til tilhængere af Klassisk Yoga, men som jeg mener udgør et paradoks, som de fleste (hvis ikke alle) der afviser eksistensen af fri vilje, synes uundgåeligt at møde.

Det overintellektualiserede spørgsmål om fri vilje

Holdningen om at 'fri vilje'-paradokset er et virkeligt og rationelt paradoks er ikke en holdning som der er fuld enighed om. Peter Strawson argumenterer i sit klassiske essay *Freedom and Resentment* for, at den filosofiske diskussion om fri vilje afspejler en overintellektualisering af et emne, der i bund grund er ikke-rationelt. Han hævder således, at hvor diskussionen normalt beskæftiger sig med rationelle argumenter for og imod determinisme og kompatibilisme, så bør man hellere gribe fat i den direkte oplevelse af vores interaktion med andre mennesker. Han hævder, at når vi omgås andre mennesker, så sker det med en grundlæggende forventning og krav om at blive mødt med en vis grad af 'goodwill' og imødekommenhed. På baggrund af vores oplevelser i interaktionen med de andre mennesker reagerer vi følelsesmæssigt, hvilket han kalder 'deltagerens reaktive indstilling' (*participants reactive attitude*). Hvis vi for eksempel bliver mødt med aggression eller hånlighed, så vil vores reaktive indstilling formentlig være fordømmende, og hvis vi bliver mødt med imødekommenhed, så vil den reaktive indstilling snarere være taknemmelighed og sympati. Det centrale ved Peter Strawsons begreb om deltagerens reaktive indstilling er, at det er en følelsesmæssig reaktion, som er ikke-rationel. Moralske domme er ifølge Peter Strawson en afledet form for reaktiv indstilling, hvor man generaliserer de følelsesmæssige reaktioner, således at man også kan fordømme og bebrejde personer for handlinger, som finder sted i situationer, hvor man ikke selv var til stede.¹³⁴ Som modsætning til disse følelsesmæssige reaktioner opstiller han, hvad han kalder 'den objektive

¹³⁴ P. Strawson, 1974, s.10-14.

indstilling'. Det er denne indstilling, vi tager i brug, når de personer vi omgås, af en eller anden grund synes at skulle fritages for de normale forventninger i den sociale interaktion. P. Strawson nævner som eksempler børn og personer med psykiske lidelser, som ikke kan forventes at handle efter de normale sociale konventioner. Desuden beskriver han, hvordan den objektive indstilling ligeledes benyttes, når vi interagerer med folk, som for eksempel har misforstået situationen, eller som handler under tvang.¹³⁵

Peter Strawsons hævder nu, at siden vores reaktive indstilling er ikke-rationel, så vil den rationelle debat om fri vilje ikke have nogen indflydelse på vores følelsesmæssige reaktioner. Han afviser således, at selv en klippefast teoretisk overbevisning om at verden er determineret, skulle kunne medføre, at man indtager den objektive indstilling til alle mennesker, og dermed fritager dem for taknemmelighed eller fordømmelse. Han hævder derimod, at vores reaktive indstilling er så indgroet og naturlig, at den umuligt kan afvises fundamentalt ud fra en generel rationel teori om determinisme. Han afviser derefter kategorisk, at det ville være rationelt at forsøge at forandre vores moralske og følelsesmæssige praksis på baggrund af en overbevisning om umuligheden af fri vilje: *"Finally, to the further question whether it would not be rational, given a general theoretical conviction of the truth of determinism, so to change our world that in it all these attitudes were wholly suspended, I must answer, as before, that one who presses this question has wholly failed to grasp the import of the preceding answer, the nature of the human commitment that is here involved: it is useless to ask whether it would not be rational for us to do what it is not in our nature to (be able to) do."*¹³⁶

Ifølge Peter Strawson behøver deltagerens reaktive indstilling således ikke at blive retfærdiggjort rationelt, da det drejer sig om en naturlig følelsesmæssig menneskelig praksis. Han hævder på baggrund af dette, at den rationelle fri vilje diskussion er en overintellektualisering af fakta. Dette fører Peter Strawson til at vedkende sig en radikalt revideret kompatibilistisk position,¹³⁷ idet han mener, at determinismens sandhed er forenelig med moralsk ansvar af den simple grund, at determinismens sandhed er irrelevant for vores moralske praksis, og at denne praksis er et virkeligt udtryk for vores moralske indstilling.¹³⁸

¹³⁵ Ibid. s.6-9.

¹³⁶ Ibid. s.18.

¹³⁷ Når jeg her påpeger, at Peter Strawson synes at tale for en kompatibilistisk position, så skal det bemærkes, at han udelukkende taler om moralsk ansvar og ikke direkte om fri vilje. Når jeg kalder hans holdning om, at moralsk ansvar er forenelig med moralsk ansvar for kompatibilistisk, så er det fordi, jeg anser fri vilje for at være en nødvendig forudsætning for moralsk ansvar. Dette forekommer dog ikke at være en overfortolkning af Peter Strawsons essay, som netop bærer navnet "Freedom and Resentment".

¹³⁸ P. Strawson, 1974, s.23-24.

Udfra Peter Strawsons position vil dette speciales diskussion af 'fri vilje'-paradokset indenfor Klassisk Yoga være et udtryk for en overintellektualisering. Det paradoksale ved diskussionen om fri vilje opstår, ifølge hans position, først når man begynder at fokusere for meget på de rationelle teorier, og dermed glemmer udgangspunktet for diskussionen, som han mener er at finde i vores moralske og følelsesmæssige praksis. Spørgsmålet er nu, om Peter Strawson har ret i sin kritik.

Peter Strawsons konklusioner synes at hvile på to antagelser. For det første antager han, at vores normale moralske og følelsesmæssige reaktioner (deltagerens reaktive indstilling) er en urokkelig og fundamental del af det at være menneske, og for det andet, at vores rationelle overbevisninger vedrørende spørgsmålet om fri vilje er fuldstændigt underordnet i forhold til de ikke-rationelle reaktioner. Jeg mener, at der kan rejses tvivl om rigtigheden af begge disse antagelser, hvilket forekommer at svække fundamentet for Peter Strawsons argumentation betydeligt. Med hensyn til antagelsen om vores urokkelige reaktive indstillinger, så mener jeg, at der udfra erfaringerne indenfor Yoga traditionen synes at være et stærkt grundlag for at hævde, at vores moralske og følelsesmæssige reaktioner ikke er urokkelige, men faktisk er noget, som vi gennem vedholdende arbejde kan ændre på og, ifølge Klassisk Yoga, fuldstændigt opløse. Dette er en central pointe i dette speciale, og jeg vil derfor vende tilbage til det senere i diskussionen, hvor jeg vil redegøre grundigt for pointen og dens mulige betydning for den moderne filosofiske 'fri vilje'-debat. Peter Strawsons anden antagelse om at vores rationelle teoretiske overbevisninger er underordnet vores ikke-rationelle indstilling, kritiseres af hans søn Galen Strawson. G. Strawson mener, at Peter Strawson overser, at den inkompatibilistiske intuition om at fri vilje er en nødvendig forudsætning for 'virkelig ansvarlighed' (og dermed moral), er ligeså fundamental som vores ikke-rationelle reaktive indstilling. På samme måde som vi har dybe intuitioner om at være moralsk ansvarlige agenter, så har vi nemlig, ifølge Galen Strawson, dybe intuitioner om, at moralsk ansvar forudsætter viljens frihed. Hvis man som både Lippert-Rasmussen og G. Strawson er af den overbevisning, at mennesket ikke kan have fri vilje i inkompatibilistisk forstand, så vil der derved opstå en paradoksal uoverenstemmelse mellem de to stærke intuitioner. Begreber som 'fri vilje' og 'virkelig ansvarlighed' hører således ikke kun hjemme i den overintellektualiserede filosofiske debat, men udgør, ifølge Galen Strawson, en central om end ofte ikke-bevidst plads i vores normale virkelighedsopfattelse.¹³⁹ Han mener derfor, i modsætning til Peter Strawson, at det vil være rationelt at forsøge at finde en løsning på

¹³⁹ G. Strawson, 1986, s.87-88.

den dybe uoverensstemmelse mellem vores intuitioner indenfor diskussionen om fri vilje.¹⁴⁰ Selvom jeg mener, at Peter Strawson appellerer til en intuitivt stærk pointe, så mener jeg ligesom G. Strawson ikke, at P. Strawsons kritik af den filosofiske 'fri vilje'-diskussion, er grund nok til at indstille forsøget på at løse paradokset. Jeg vil i det følgende redegøre for Thomas Nagels analyse af 'fri vilje'-paradokset, og derefter redegøre for Galen Strawsons forsøg på en løsning, som tilgodeser vores subjektive intuition om, at vi er frie moralske agenter.

Det objektive og det subjektive perspektiv

Thomas Nagel beskriver 'fri vilje'-paradokset som det reflekterende menneskes uundgåelige uoverensstemmelse mellem to forskellige perspektiver, hvorfra man kan iagttage og forstå virkeligheden. Nagel argumenterer således for, at mennesket er i stand til at antage to forskellige perspektiver, som han kalder 'det objektive perspektiv' og 'det subjektive perspektiv'. Da disse perspektiver fører til forskellige og uforenelige opfattelser af virkeligheden, vil menneskets forståelse af verden, ifølge Nagel, uundgåeligt være paradoksal på mange områder. Nagel (1986) gennemgår, hvordan han mener, at denne spænding mellem de to perspektiver ligger til grund for mange af de filosofiske problemer på en række af de filosofiske emneområder. I forbindelse med dette speciale vil jeg således redegøre for, hvordan han mener, at dette kommer til udtryk indenfor spørgsmålet om viljens frihed.

Det objektive perspektiv på virkeligheden handler om at give slip, i så høj grad som muligt, på sin subjektivitet, og dermed opnå en oplevelse uden et midtpunkt (*centerless view/view from nowhere*). Fra dette perspektiv er vores personlige oplevelser (teoretisk set) udelukket, og en forståelse af verden vil ske udfra objektive observationer. Dette beskriver Nagel som værende 'det sande selv's perspektiv til verden, hvilket han sætter i kontrast til det subjektive selv.¹⁴¹ Når de subjektive private oplevelser udelades i beskrivelsen af verden, vil man, ifølge Nagel, forstå et menneskes handlinger udfra de neurale processer, fysiske og kemiske stimuli, og anatomiske bevægelsesforklaringer. Fra det objektive perspektiv forekommer fri vilje dermed, ifølge Nagel, at være en besynderlig og uplausibel antagelse. Han begrundet således ikke dette syn på fri vilje udfra en teoretisk påstand om determinisme, men alene udfra det obskure ved at tale om handlende agenter, når man ser verden fra det objektive perspektiv: "*There seems no room for agency in a world of neural impulses, chemical reactions, and bone and muscle*

¹⁴⁰ Ibid. s.91-92.

¹⁴¹ Nagel, 1986, s. 61.

movements. Even if we add sensations, perceptions, and feelings we don't get action, or doing – there is only what happens.”¹⁴²

Det subjektive perspektiv er det, vi antager, når vi betragter verden fra vores eget udgangspunkt. Det er gennem dette perspektiv, at virkeligheden opfattes i forbindelse med vores selvforståelse. Vidnesbyrd om verden ud fra dette perspektiv skal, ifølge Nagel, ses som autonome subjektive beskrivelser af, hvordan verden opleves, snarere end de skal forstås som kausale forklaringer.¹⁴³ Fra det subjektive perspektiv synes det således uproblematisk at hævde, at ethvert menneske har et 'selv', som kan træffe frie valg om, hvordan det ønsker at handle. Ifølge Nagel er det ikke tilfældet, at det subjektive perspektiv er decideret forkert i forhold til det objektive. Nogle dele af vores virkelighed lader sig således bedst forklare ud fra det subjektive perspektiv. Som eksempel herpå nævner han situationer, hvor vi skal træffe valg, som næsten udelukkende synes at bero på agentens subjektive præferencer og lyster. Han beskriver således, hvordan det objektive perspektiv synes at komme til kort i forhold til at beskrive hvordan man vælger at bestille en specifik middagsret fra menukortet på en restaurant. Et sådan valg synes bedst beskrevet ud fra referencer til personens subjektive smag og oplevelser.

Hvis vi dog antager det objektive perspektiv, vil disse subjektive oplevelser, ifølge Nagel, forekomme overflødige og direkte malplacerede i en kausal forklaring af personens valg. Han beskriver således paradokset på følgende måde: ”*We can act only from inside the world, but when we see ourselves from outside, the autonomy we experience from inside appears as an illusion, and we who are looking from outside cannot act at all.*”¹⁴⁴

Nagel mener ikke, at der endnu er fundet en egentlig løsning på paradokset. Verden inkluderer de subjektive oplevelser, og det objektive perspektiv kan derfor i sig selv kun give en mangelfuld beskrivelse af verden.¹⁴⁵ Den uundgåelige spænding mellem de to perspektiver kan derfor ikke løses gennem en afvisning af det ene. Han hævder dog, at man vil kunne tilstræbe at skabe konsistens mellem de to perspektiver, og skriver således: ”*The goal when not objectivity, is to achieve immunity from later objective revision.*”¹⁴⁶

Nagel giver ikke noget specifikt og praktisk bud på, hvordan dette mål skal tilstræbes, men hans pointe er, at man skal stræbe efter en umulig syntese mellem de to perspektiver, hvor vi kan

¹⁴² Ibid. s.111.

¹⁴³ Ibid. s.117.

¹⁴⁴ Ibid. s.120.

¹⁴⁵ Ibid. s.26.

¹⁴⁶ Ibid. s.129.

udvide vores objektivitet, og gøre det subjektive perspektiv til det minimale men nødvendige vindue, hvorigennem objektiviteten og dermed 'det sande selv' kan forholde sig til verden.¹⁴⁷

Selvom det er tydeligt, at Nagels position ikke svarer til Patañjalis, så forekommer Nagels distinktioner at indfange noget af det centrale fra *Yogasūtra*. Skellet mellem det subjektive og det objektive perspektiv hos Nagel forekommer ikke at være langt fra Yogaens forståelse af verden som værende enten funderet i uvidenhed (*avidyā*) eller spirituel indsigt (*vidyā*). Hvis vi kigger på det subjektive perspektiv først, så kan man, i forhold til Klassisk Yoga, sige at så længe mennesket oplever verden gennem *avidyā*, vil det identificere sig med sine tanker og følelser, og mennesket vil dermed uundgåeligt forholde sig til verden ud fra sit subjektive perspektiv. I den Klassiske Yoga medfører dette uundgåeligt et lidelsesfyldt liv, hvor de fem 'plager' (*klesha*'er) kendetegner menneskets forhold til verden. Fra det subjektive perspektiv vil mennesket således konstant være underlagt uvidenhed, ego, begær, aversion og frygt for døden. Nagels 'subjektive perspektiv' forekommer således umiddelbart at indfange noget centralt i forhold til Patañjalis syn på det uoplyste menneskes oplevelse af verden. Ved en nærmere sammenligning synes der dog at være tre vigtige forskelle mellem Patañjalis syn på den fejlagtige forestilling om verden og Nagels subjektive perspektiv. For det første mener Patañjali, at det subjektive perspektiv pr. definition medfører lidelse (*duḥkha*), hvilket ikke er en del af Nagels distinktion. Hos Nagel er det den uundgåelige spænding mellem det subjektive og det objektive perspektiv, der fører til vores paradoksale, og dermed til en vis grad problematiske, oplevelse af verden. At tale om lidelse i forhold til Nagel vil dog være at gå for langt i sin fortolkning. For det andet anser Patañjali det subjektive perspektiv som værende en direkte fejlagtig opfattelse af verden, hvorimod Nagel anser det for at være et berettiget perspektiv på en virkelighed, som også består af subjektive oplevelser. For det tredje mener Patañjali, at det er muligt for mennesket at gøre sig fri af det subjektive perspektiv på verden, hvorimod Nagel taler om det som noget uundgåeligt, der kan minimeres men aldrig fjernes.

Når man kigger på det objektive perspektiv, forekommer der ligeledes at være en umiddelbar overensstemmelse, men ved nærmere eftersyn også nogle vigtige forskelle. Nagel beskriver det objektive perspektiv som '*the view from nowhere*', altså et perspektiv som ikke indeholder noget subjektivt udgangspunkt. Dette forekommer at beskrive noget af det centrale ved den virkelighedsopfattelse som, ifølge Klassisk Yoga, udspringer af sand spirituel indsigt. Ifølge *Yogasūtra* vil denne virkelighedsopfattelse være rensset for alle fejlagtige forestillinger om

¹⁴⁷ Ibid. s.61 & 129-30.

yogien som et subjektivt selv. Når vores fejlagtige identifikation med det subjektive selv bortfalder, vil vi kunne hvile i vores sande Selv (*puruṣa*) og fra dette perspektiv uengageret observere verden. Nagel beskriver ligeledes det objektive perspektiv som værende det sande selv's perspektiv, hvilket synes at forudsætte en holdning om, at det objektive perspektiv er rigtigere end det subjektive. Forskellene mellem Nagels objektive perspektiv og Patañjalis oplyste virkelighedsopfattelse adskiller sig dog på i hvert fald to afgørende punkter. Det første af disse er af epistemologisk karakter. Den første forskel består i den oplyste virkelighedsopfattelses mystiske karakter, som står i modsætning til det objektive perspektivs rationelle karakter. Hvis man bruger det traditionelle sanskrit begreb '*praṃāna*' (middel til erkendelse),¹⁴⁸ så synes det at være tilfældet, at Nagels objektive perspektiv hovedsageligt, hvis ikke udelukkende, fører til erkendelse gennem logisk slutning (*anumāna*) på den nødvendige baggrund af menneskets perception (*dr̥ṣṭa*).¹⁴⁹ Disse to '*praṃāna*'er anderkendes ligeledes indenfor Klassisk Yoga, men det interessante i denne forbindelse er, at disse midler til erkendelse ophører med at fungere, hvis man opnår den oplyste verdensopfattelse. *Praṃāna* er, som før beskrevet, en af de fem kategorier af sindets bevægelser (*cittavṛtti*), og disse bevægelser i sindet er ophørt, når den sandhedsgivende tilstand *samādhi* indtræffer. Den spirituelle indsigt som yogien kan opnå i *samādhi* kan således ikke være rationel og synes snarere at have karakter af mystisk spontan åbenbaring.

Det andet punkt hvorved Patañjalis oplyste virkelighedsopfattelse afviger fra Nagels objektive perspektiv er både af epistemologisk og ontologisk karakter. For Patañjali er den oplyste virkelighedsopfattelse ikke bare rigtigere end den uoplyste, men udgør den sande opfattelse af virkeligheden. Således adskiller den oplyste virkelighedsopfattelse sig fra det objektive perspektiv, idet Nagel mener, at det objektive perspektiv er fundamentalt utilstrækkeligt til at beskrive alle virkelighedens sider, som, ifølge Nagel, også indeholder vores subjektive oplevelser. Det interessante i den forbindelse, er, at Patañjali, ligesom Nagel, anser disse subjektive oplevelser som en reel del af virkeligheden, men indenfor Klassisk Yoga bliver de set som manifestationer af det materielle princip (*prakṛti*) og grunden til deres eksistens er udelukkende vores fejlagtige identifikation med det materielle princip. Det ontologiske spørgsmål om hvad der virkelig eksisterer er således på sin vis lidt mere kompliceret indenfor Klassisk Yoga end hos Nagel. Virkeligheden som den er for den uoplyste er således anderledes

¹⁴⁸ Se s. 21-22 i specialet.

¹⁴⁹ Sådan fortolker jeg Nagels omtale af det subjektive perspektiv som det nødvendige og uundgåelige vindue, hvor igennem det sande selv med sit objektive perspektiv kan erkende verden. (Nagel, 1986, s.61.)

end for den oplyste, hvor ingen subjektive oplevelser længere manifesterer sig.¹⁵⁰ For den oplyste *yogin* vil virkeligheden således ikke indeholde de subjektive oplevelser, som Nagel mener er en essentiel del af virkeligheden, og behovet for Nagels subjektive perspektiv vil således forsvinde.

Som det fremgår af ovenstående, så mener Patañjali, at virkelighedens materielle manifestationer forandres, når mennesket opnår sand indsigt i virkelighedens opbygning. Dette synes blandt andet at gælde for 'fri vilje', som forekommer at eksistere så længe mennesket ikke har den oplyste virkelighedsopfattelse, og som ophører med at eksistere i *samādhi* tilstanden. Jeg mener her, at det vil være interessant, at inddrage en beslægtet position indenfor den moderne fri vilje debat. Det drejer sig om Galen Strawsons forsøg på at opstille en subjektivistisk teori for fri vilje.

En subjektivistisk teori om fri vilje

Udgangspunktet for G. Strawsons forsøg på at opstille en positiv subjektivistisk teori om fri vilje er en afvisning af muligheden af at opstille tilfredsstillende objektivistiske teorier. Der er, ifølge G. Strawson, kun to mulige typer af objektivistiske teorier. Disse er enten kompatibilistiske eller libertarianistiske. Afvisningen af disse har jeg tidligere redegjort for i specialet, og jeg vil derfor ikke gentage den. Ifølge G. Strawson fører afvisningen af de objektivistiske teorier til den paradoksale situation, at vi har stærke intuitioner om, at vi faktisk foretager frie handlinger, samtidig med, at vi kan afvise, at fri vilje er mulig. Derfor ønsker han at undersøge muligheden for at opstille en subjektivistisk teori som netop tager udgangspunkt i disse stærke intuitioner. Kernen i hans argumentation for en sådan teori er, at han mener, der er en direkte sammenhæng mellem troen på vores tro på fri vilje og vores reelle mulighed for at handle af fri vilje, hvor troen på at vi er frie agenter udgør en nødvendig betingelse for, at vi kan foretage frie handlinger. Han fremfører ikke noget argument for denne påstand, og henviser udelukkende til vores urokkelige intuition om at: "*it seems inconceivable that there should be true free agency without belief in freedom.*"¹⁵¹ I stedet for egentlige argumenter inviterer han sin læser til at udføre et tankeeksperiment. Eksperimentet går simpelthen ud på at bruge et par minutter på at forestille sig, at determinisme faktisk er tilfældet, og dermed forestille sig at alle éns tanker og

¹⁵⁰ I Klassisk Yoga synes det at være tilfældet, at en oplyst *yogin* stadig kan bruge sine sanser. Hans perception vil dog være blottet for enhver subjektivitet, da subjektiviteten opløses i takt med at sindets bevægelser (*cittavṛtti*) ophører. Hvorvidt det er lødigt at hævde muligheden for objektiv sansning synes at være et interessant filosofisk spørgsmål som dog synes at være udenfor rækkevidden af dette speciale.

¹⁵¹ G. Strawson, 1986, s.301.

handlinger er kausalt forårsaget uden nogen agent-kausal indgriben. Han hævder, at allerede efter et par minutter med denne øvelse vil éns intuition om fri vilje være ændret således, at man ikke længere opfatter sig selv som en fri agent, og at oplevelsen af at være en fri agent snarere vil blive afløst af en tilstand, som han beskriver som en 'radikal udeltagen'.¹⁵² Med dette tankeeksperiment ønsker han således at påvise en direkte sammenhæng mellem vores tro på fri vilje og vores reelle mulighed for at handle af fri vilje. Dette synes, som sagt, at være hans motivation for at forsøge at opstille en subjektivistisk teori for fri vilje, som tager højde for, at éns tro på at man er en fri agent, er en nødvendig og konstituerende betingelse for, at man kan være en fri agent. Ifølge en sådan teori må agentens tro på sin frie vilje således indgå som en essentiel del i en komplet redegørelse for, hvad agentens frie vilje består af.¹⁵³ For at indse det kontroversielle ved Galen Strawsons forsøg på at opstille en subjektivistisk teori er det vigtigt at forstå, at det som han forsøger er at opstille en subjektivistisk teori om fri vilje, hvor fri vilje skal forstås i sin stærke inkompatibilistiske form, hvor agenten kan siges at være 'virkeligt ansvarlig' for sine 'frie' handlinger. Han forsøger således at opstille en teori, der tilfredsstillende vores normale intuitioner om at være frie agenter. Det kontroversielle ved denne subjektive teori kan anskueliggøres, når man kigger nærmere på teoriens form: Vores tro på at X eksisterer, er nødvendig for, at X faktisk eksisterer i virkeligheden.¹⁵⁴

Et umiddelbart problem ved subjektivistiske teorier synes at være, at der kan gives mange eksempler på, at man kan have klare oplevelser af noget, som derefter viser sig at være en illusion. Et klassisk eksempel herpå er den fejlagtige oplevelse af en oase ude i ørkenen, hvor man næppe vil hævde, at den fejlagtige tro på at oasen findes, kan have essentiel indflydelse på hvorvidt den faktisk eksisterer i virkeligheden. G. Strawson imødekommer denne indvending ved at argumentere for, at den fejlagtige oplevelse af en oase ikke synes at være en god sammenligning til oplevelsen af fri vilje. Oasen forsvinder, når vi blinker, det gør vores oplevelse af fri vilje ikke.¹⁵⁵ I stedet sammenligner han vores oplevelse af os selv som frie agenter med vores oplevelse af farver. Han hævder således, at selvom farver måske ikke eksisterer i virkeligheden uafhængigt af den menneskelige perception, så synes de at være en del af virkeligheden: "*Appearances may be appearances of som reality that is distinct from them, but*

¹⁵² Ibid. s.96.

¹⁵³ Ibid. s.13-14.

¹⁵⁴ Jeg mener ikke, at Galen Strawson vil hævde, at den nødvendige subjektivistiske betingelse for fri vilje er en tilstrækkelig betingelse. Det synes således at være tilfældet, at han ville kunne opstille yderligere objektive betingelser, som for eksempel, at determinisme ikke må være en sand teori.

¹⁵⁵ G. Strawson, 1986, s.76.

they have their own reality, just qua appearances."¹⁵⁶ Da vores oplevelse af os selv som frie agenter ikke bygger på en unormal fejlfunktion i mennesket, eller på baggrund af menneskets normale men utilstrækkelige perception (som ved oase eksemplet), så mener G. Strawson, at vi er berettiget i at anse oplevelsen af fri vilje som værende et vigtigt aspekt ved den menneskelige eksistens og virkelighed.

Det centrale problem ved subjektivistiske teorier synes i stedet at være, at de bryder et princip, som G. Strawson kalder '*principle of independence*'. Ifølge dette princip gælder det at: "*If one has a belief, B, then the obtaining of the state of affairs that makes B true cannot (ever) depend upon or necessarily involve one's having B.*"¹⁵⁷

Sandheden af en formodning skal således være uafhængig af, at man har formodningen. Ligesom vi har stærke intuitioner om at være frie agenter, så mener G. Strawson, at vi ligeledes har stærke intuitioner om sandheden af dette princip, og argumenterer for, at hele vores forståelse af begreberne 'sand' og 'falsk' ligger implicit i princippet. Han mener således, at princippet bygger på vores grundlæggende forestilling om, at sandhed er objektiv og principielt uafhængig af, hvorvidt vi har indset den eller ej. En subjektivistisk teori synes at bryde dette princip i den forstand, at sandhed ifølge en sådan teori bliver (i hvert fald delvis) subjektiv, og dermed et prædikat der hæfter sig (i hvert fald delvist) til den enkelte persons (eller gruppes) opfattelse af virkeligheden. Dette bryder således med intuitionen om, at en formodnings sandhedsværdi udelukkende afhænger af, hvordan virkeligheden faktisk er uafhængigt af vores opfattelse.¹⁵⁸

G. Strawson peger således på, at der er stærke intuitioner både for og imod et forsøg på at opstille en subjektivistisk teori om fri vilje. Det som man kan hævde som forsvar for en subjektivistisk teori, er at '*the principle of independence*' grundlæggende bygger på et objektivistisk syn på virkeligheden, og derfor ikke rammer subjektivismen på dennes egne præmisser.

Som indvending imod denne argumentation, og dermed som indvending imod subjektivismen, hævder han dog, at prisen for at vedkende sig en subjektivistisk teori er for høj i og med, at det synes at medføre en fundamental revision af vores forståelse af begreberne 'sand' og 'falsk'. Ved at opstille en subjektivistisk teori for fri vilje, kan det således tilfredsstillende vores intuitioner om os selv som frie agenter, men til gengæld bliver sandhed dermed (i hvert fald delvist) en subjektiv sag. En subjektivistisk teori synes således at føre til forestillingen om, at et udsagn om verden kan være sandt for en person og falsk for en anden. Dette skal ikke forveksles med

¹⁵⁶ Ibid. s.77.

¹⁵⁷ Ibid. s.174.

¹⁵⁸ Ibid. s.314-17.

uproblematisk holdning om, at sandheden er underbestemt eller at forskellige personer kan have forskellige overbevisninger om den samme sag. Det er derimod udsagnets faktiske sandhedsværdi der, ifølge en subjektivistisk teori, er subjektivt betinget. Dette synes imidlertid hverken at harmonere med vores sproglige eller intuitive forståelse af hvad sandhed er, og en grundlæggende revision af sandhedsbegrebet synes, ifølge G. Strawson, at være for dyr en pris at betale for en tilfredsstillende positiv teori om fri vilje.¹⁵⁹ Han opgiver af denne årsag sit forsøg på at opstille en positiv subjektivistisk teori for fri vilje. I stedet mener han, at vi må nøjes med en revideret kompatibilistisk teori om fri vilje, hvor friheden på Hume'sk vis synes at bestå i fraværet af ydre tvang og begrænsninger.¹⁶⁰

Den rokkelige intuition om viljens frihed

Med udgangspunkt i en erkendelse af at vores oplevelse af fri vilje er subjektivt betinget, synes der at være to veje at gå, som begge ville kunne føre til en løsning af paradokset. Den ene vej, som jeg netop har redegjort for, og som G. Strawson afviser, er at forsøge at opstille en positiv subjektivistisk teori om fri vilje, hvorved man kunne give forestillingen om fri vilje et solidt teoretisk fundament. Den anden vej går i den stik modsatte retning, da den går ud på at overvinde den fejlagtige forestilling om sig selv som en frit handlende agent. Hvis dette kunne lykkes, ville man ikke længere opleve den stærke libertarianistiske intuition om sig selv som 'virkeligt ansvarlig' agent, og dermed ville paradokset være ophævet. Som før beskrevet mener G. Strawson, at man med et simpelt tankeeksperiment kan få en oplevelse af virkeligheden uden fri vilje. Et andet sted går han imidlertid skridtet længere, og foreslår at det er muligt permanent at ændre vores dybe intuitioner om fri vilje. Som eksempel på denne strategi beskriver han buddhistisk meditation som en praktisk metode til at komme ud over vores naturlige tilknytning til forestillingen om 'virkelig ansvarlighed' og selvdeterminering. Han beskriver hvordan de buddhistiske teknikker synes at føre til en objektiv tilgang til os selv og andre, og at de subjektive ønsker der nødvendigvis ligger til grund for at indlede praktiseringen af teknikkerne, ifølge buddhismen, vil bortfalde sammen med alle andre personlige ønsker og præferencer, når man opnår *nirvāṇa* (den oplyste tilstand).¹⁶¹

¹⁵⁹ Ibid. s.316.

¹⁶⁰ Ibid. s.306.

¹⁶¹ Ligesom det er tilfældet indenfor Klassisk Yoga så beskæftiger den oprindelige Buddhisme sig ikke med spørgsmålet om fri vilje, og Buddhas oprindelige motiv til at stræbe efter oplysning, var at overvinde den lidelse (*duḥkha*), der er forbundet med forestillingen om sig selv, som et objekt der kan blive gammelt, sygt og dø.

Til trods for det paradoksale i at forestillingen om et personligt handlende selv er en forudsætning for at indlede en praksis, som har til formål at opløse forestillingen om et personligt handlende selv, så vil valget om at overkomme de fejlagtige forestillinger stadig være et rationelt valg, givet at vedkommende tror på 'non-self-determinability'. G. Strawson skriver således: *"someone who had such a belief, and wished to lose any sense of self as free or truly self-determining in any way, in order to achieve a more correct attitude to the world, would do well to adopt the allegedly self-dissolving practice of meditation. A sense of self is not only a necessary condition of fear of one's future; it is also, obviously, a necessary condition of possession of the allegedly illegitimate sense of oneself as a truly self-determining planner and performer of action."*¹⁶²

Jeg mener, at selvom Galen Strawson refererer til den buddhistiske tradition som eksempel på en spirituel traditions praktiske bestræbelser på at opløse menneskets fejlagtige opfattelse af virkeligheden, så gælder alt, hvad han skriver om Buddhisme også for Klassisk Yoga. Af pladsmæssige hensyn vil jeg imidlertid undlade at redegøre for de teoretiske og praktiske forskelle og ligheder mellem disse to indiske skoler. Blot vil jeg slå fast at begge skoler anviser praktiske meditative øvelser, der har til formål at opløse vores fejlagtige identifikation med det personlige psykologiske selv, hvorved man, ifølge begge skoler, vil kunne overkomme den fundamentale lidelse (*duḥkha*), der er uløseligt forbundet til den spirituelle uvidenhed (*avidyā*).¹⁶³

Galen Strawsons foreslag om at overvinde vores fejlagtige forestilling om os selv som 'virkeligt ansvarlige' agenter gennem meditation forekommer interessant, både i forhold til Nagels distinktion mellem det subjektive og det objektive perspektiv og i forhold til Peter Strawsons holdning om, at menneskets moralske og følelsesmæssige måde at forholde sig til andres handlinger er så naturlig og urokkelig, at det slet ikke er muligt at ændre på den. Med hensyn til ønsket om at komme ud over 'fri vilje'-paradokset foreslår Nagel således, at man kan forsøge at minimere spændingen mellem det subjektive og det objektive perspektiv ved at stræbe mod at minimere vores subjektive perspektiv på virkeligheden. Baggrunden for dette er, at han anser det objektive perspektiv for at være mere sandhedsgivende end det subjektive i situationer, hvor de to perspektiver synes at være uforenelige. Nagel giver, som før nævnt, ikke selv noget bud på hvad denne stræben praktisk skulle bestå af, men det synes oplagt at meditation, som G.

¹⁶² G. Strawson, 1986, s.119.

¹⁶³ For en kort og præcis præsentation af de mest grundlæggende (og for specialet relevante) buddhistiske doktriner, se: King, 1999, s.75-102.

Strawson præsenterer det, kan udgøre denne stræben. Nagel mener dog ikke, i modsætning til både Buddhisme og Klassisk Yoga, at det er muligt at opnå en fuldstændig afvikling af den subjektive menneskelige eksistens, men dette synes ikke at udgøre noget problem i forhold til at acceptere den praktiske stræben.

Peter Strawson anser, som før nævnt, vores sociale praksis, hvor vi oplever os selv som moralske agenter, og hvor vi reagerer på andres handlinger med for eksempel fordømmelse og taknemmelighed, som en indgroet og fundamental del af menneskets natur. Han hævder, at denne praksis er ikke-rationel, og anser det for umuligt at ændre denne praksis på baggrund af en rationel overbevisning om for eksempel determinisme. Hvorvidt han anser det for muligt at vores reaktive indstilling overhovedet kan forandres forekommer uvist udfra *Freedom and Resentment*. Han skriver direkte, at det ikke ligger i menneskets natur at kunne ændre sin reaktive indstilling,¹⁶⁴ men konteksten kunne tyde på, at det han afviser, blot er muligheden af at ændre disse ikke-rationelle reaktioner alene ved en rationel beslutning. Det synes således at være tilfældet, at hans position er principielt forenelig med den praktiske filosofi fra Klassisk Yoga, der forekommer at hævde, at vi gennem praktisering af de otte dele (*aṣṭāṅga*) af de yogiske bestræbelser kan ændre vores virkelighedsoplevelse i en sådan grad, at vores reaktive indstilling forandres fundamentalt. Patañjali hævder således, at det er muligt at opløse vores opfattelse af os selv som moralsk og socialt engagerede agenter.

Jeg har tidligere redegjort for, at Patañjali hævder, at praktisering af de otte dele (*aṣṭāṅga*) af de yogiske bestræbelser kan føre yogien til at indse den fundamentale adskillelse mellem sin sande natur (*puruṣa*) og kroppen og sindet (*prakṛti*). Når han ikke længere identificerer sig med sit psykologiske tænkende og følende selv, så opnår han en følelsesmæssig indifferens (*vairāgya*), og hans handlinger ophører med at have moralsk værdi. Betydningen af dette, i forhold til spørgsmålet om fri vilje, bliver dog først rigtig udtalt, når man ser mere overordnet på den moderne filosofiske 'fri vilje'-diskussion. Her bliver det nemlig hurtigt klart, at hvor der findes mange gode rationelle argumenter for umuligheden af fri vilje og 'virkelig ansvarlighed', så synes det umiddelbare hovedargument for, at mennesket har fri vilje at være en simpel henvisning til, at det er sådan, vi oplever virkeligheden. Nemlig som moralsk ansvarlige og frie agenter i verden. Argumentet, som jeg tidligere har præsenteret, går således på denne intuitions ubetvivlelige og urokkelige karakter. Hvis vores oplevelse af fri vilje er ubetvivlelig og uundgåelig, så synes der, ifølge argumentet, at være grund til at hævde, at skeptiske argumenter

¹⁶⁴ P. Strawson, 1974, s.18.

mod fri vilje er uinteressante, fordi de ikke kan have nogen betydning for vores oplevelse og sociale interaktion i verden.¹⁶⁵ Hvis det dog er tilfældet, som det bliver hævdet indenfor Klassisk Yoga, at disse intuitioner faktisk ikke er urokkelige og ubetvivlelige, så synes fundamentet for det filosofiske forsvar af den libertarianistiske intuition om frie vilje at være stærkt svækket. Når man endvidere betænker, at Klassisk Yoga er et erfaringsbaseret filosofisk system, hvor filosofien giver udtryk for at være erfaret gennem ekstraordinære bevidsthedstilstande, så synes der umiddelbart ikke at være belæg for at hævde, at Patañjali gør sig skyldig i en overintellektualisering. Det fremgår således tydeligt af *Yogasūtra*, at den rationelle tænkning er kategoriseret som bevægelser i sindet (*cittavṛtti*), og selvom den rationelle tænkning godt kan være medvirkende til at føre yogien mod den frelsende indsigt og bort fra lidelse (*akliṣṭa*), så skal tænkningen bringes til ophør gennem meditation før den direkte mystiske indsigt kan indtræffe i *samādhi*.

Man kan til ovenstående indvende, at det kan forekomme problematisk at inddrage filosofiske doktriner fra en skole, som ikke begrunder dem med rationelle argumenter, men snarere med henvisning til ekstraordinære oplevelser. Dette forekommer på sin vis at være en lødig indvending, for så vidt man vil benytte udsagn fra Klassisk Yoga direkte i en rationel diskussion. Som jeg tidligere har redegjort for, så anerkender Klassisk Yoga pålideligt vidnesbyrd (*āptavacana*) som middel til erkendelse (*praṃāna*), hvilket betyder, at skolen, i hvert fald i teorien, kan argumentere ud fra referencer til de åbenbarede tekster (*śruti*) og til de ekstraordinære vidnesbyrd fra en oplyst *guru*. Dette kan med vestlige øjne meget let fremstå dogmatisk, og som noget der snarere hører ind under religionsvidenskab end under filosofi. Der er således flere centrale dele af Klassisk Yoga som hverken Patañjali, Vyāsa eller Vācaspati Miśra fremfører nogen argumenter for. For eksempel synes det at kunne anfægtes, at Klassisk Yoga anser den mystiske virkelighedsopfattelse i *samādhi* som værende sandhedsgivende i modsætning til vores normale virkelighedsopfattelse. Man kunne i stedet forestille sig, at der blot er tale om to forskellige bevidsthedstilstande med to forskellige virkelighedsopfattelser, uden dermed at skulle tildele den ene epistemologisk særstatus. At Klassisk Yoga ikke argumenterer for dette, synes simpelthen at være begrundet i, at forestillingen om muligheden af at opnå mystisk sand indsigt gennem meditation var almindeligt udbredt på Patañjalis tid. Selvom jeg mener, at dette er et reelt problem i forhold til at inkorporere den ortodokse hinduistiske filosofi i

¹⁶⁵ Peter Strawson nøjes ikke med at kritisere de skeptiske argumenter mod fri vilje, men hævder derimod, at hele den rationelle fri vilje diskussion er overintellektualiseret og dermed uinteressant.

den moderne vestlige filosofiske debat, så mener jeg ikke, at det er et problem i forhold til ovenstående. Det er således hverken nødvendigt at acceptere det metafysiske grundlag for Klassisk Yoga eller forestillingen om, at livet er lidelse, og at frelse/oplysning er mulig, for at hævde at Klassisk Yoga kan have noget vigtigt at bidrage med indenfor den moderne fri vilje debat. Det, som Patañjali kan bidrage med i forhold til 'fri vilje'-debatten, er, at han systematisk præsenterer en praktisk orienteret tradition, som foreskriver en række øvelser, som, ifølge traditionen, fundamentalt kan forandre vores opfattelse af os selv fra at være handlende, tænkende og følende agenter, til at være passive og indifferente vidner til kroppens handlinger, tanker og følelser.

Det konsistente paradoks i Klassisk Yoga

Jeg vil nu vende blikket tilbage til Klassisk Yoga, og diskutere hvilken rolle 'fri vilje'-paradokset spiller indenfor systemet. I forbindelse hermed vil jeg forsøge at redegøre for, hvordan dette fænomenologiske paradoks er med til at udgøre et substantielt fundament for systemets filosofi og praktiske stræben, samt hvordan systemet synes at beskrive hvordan paradokset opløses gennem udførelsen af de foreskrevne øvelser.

Først vil jeg igen minde læseren om, at der i ingen af teksterne indenfor Klassisk Yoga tales direkte om fri vilje, og når jeg diskuterer 'fri vilje'-paradokset, er det således noget, som jeg læser ind i systemet. I det følgende vil det derfor være en fordel at se på 'fri vilje'-paradokset som en del af en større og grundlæggende paradoksal og lidelsesfuld opfattelse af verden. Det er i denne uoplyste og fundamentalt set fejlagtige opfattelse af virkeligheden, at menneskets forestilling om sig selv som et frit handlende væsen synes at høre hjemme. "Uvidenhed (*avidyā*), jeg-oplevelsen (*asmitā*), passion/begær (*rāga*), aversion (*dveṣa*) og viljen-til-at-leve (*abhiniveśa*)" (*sūtra* II.3) udgør de fem plager (*kleśa*'er) i Klassisk Yoga. Udfra denne *sūtra* synes der at være belæg for at beskrive den uoplyste opfattelse af virkeligheden som bestående af en række af komponenter, med indbyrdes sammenhæng og fælles udspring i *avidyā*. På baggrund af den fundamentale uvidenhed (*avidyā*) hvorved *prakṛti* forveksles med *puruṣa*, opstår jeg-oplevelsen, og jeg-oplevelsen synes derefter at udgøre fundamentet til vores fejlagtige opfattelse af et personligt selv med tanker og følelser. På dette fejlagtige grundlag lever mennesket et lidelsesfyldt liv, drevet af begær, aversion og selvopholdelsesdrift. Forestillingen om os selv som frie agenter forekommer således at være en del af en matrice, som udgør vores samlede fejlagtige virkelighedsopfattelse. Det synes således også at gælde for oplevelsen af fri vilje, at hvis

oplevelsen af det personlige selv blev opløst, så ville oplevelsen af fri vilje samtidig blive opløst.¹⁶⁶ Derfor mener jeg, at det vil være mere i tråd med Klassisk Yoga at tale om den samlede fejlagtige virkelighedsopfattelse, i stedet for specifikt at tale om oplevelsen af fri vilje. Jeg vil i det følgende omtale denne samlede virkelighedsopfattelse, som den opfattelse vi har i 'saṃsāra',¹⁶⁷ hvilket er en betegnelse for vores normale uoplyste menneskelige eksistens.

Yogasūtra er en systematisering af en tradition, som fokuserer på at overvinde lidelse og dermed undslippe *saṃsāra*. Dette gøres som før beskrevet ved at opløse vores normale virkelighedsopfattelse og erstatte den med den sandhedsgivende spirituelle indsigt. I forbindelse med bestræbelserne for at nå dette mål vil disse bestræbelser finde sted på baggrund af vores normale virkelighedsopfattelse, i kraft af hvilken vi anser os selv som personlige agenter, som kan stræbe efter oplysning. Dette kan forekomme paradoksalt og problematisk for den praktiserende *yogin*, hvilket for øvrigt synes at være kendetegnende for *saṃsāra*, men det synes ikke overordnet at udgøre et problem for Klassisk Yoga som system. Øvelsernes karakter er af en sådan art, at de virker til trods for, at de nødvendigvis påbegyndes på baggrund af *kleśa*'erne. Lidelse er, ifølge Klassisk Yoga, et uundgåeligt kendetegn ved den normale menneskelige eksistens, og øvelserne er således udformet til at opløse den normale menneskelige eksistens. Det forekommer således, at øvelserne ikke er designet til at fjerne lidelse direkte, men snarere er designet til at opløse grundlaget for, at lidelse overhovedet kan eksistere. Dette står på sin vis i modsætning til den udbredte moderne vestlige opfattelse af Yoga, som værende en praksis der har selvudvikling som formål. Det selv der kan udvikles, er nemlig det personlige selv, og identifikation med dette selv er pr. definition forbundet med lidelse. Det ville således være mere korrekt at sige, at Yoga er en tradition, der efterstræber selvafvikling.

Det sande Selv (*puruṣa*) som ved opnåelse af frelse (*kaivalya*), hvor man på mystisk vis indser sin egen uafhængighed fra *prakṛti*, kan overhovedet ikke udvikles, idet det beskrives som evigt, uforanderligt og ubevægeligt. I virkeligheden er *puruṣa* for evigt adskilt fra *prakṛti*, og alle bestræbelserne i Klassisk Yoga finder således udelukkende sted indenfor modifikationerne af det ubevidste materielle princip *prakṛti*. Da alle forandringer og modifikationer, ifølge Klassisk

¹⁶⁶ Ligesom med oplevelsen af fri vilje synes det at gælde for alle andre subjektive oplevelser, herunder lykkefølelse, forelskelse og glæde, at de, ifølge Klassisk Yoga, vil ophøre, når den fejlagtige oplevelse af et personligt selv bliver opløst. Dette rejser spørgsmålet, hvorvidt det er ønskværdigt at opløse vores fejlagtige virkelighedsopfattelse. Dette forekommer at være et relevant spørgsmål for den praktiserende *yogin*, men ikke-relevant i forhold til specialet. Mit formål med specialet er således ikke at argumentere for eller imod den praktiske filosofi i Klassisk Yoga, men blot at påvise systemets filosofiske konsistens i forhold til spørgsmålet om viljens frihed.

¹⁶⁷ Patañjali bruger ikke selv dette begreb i *Yogasūtra*, men begrebet bliver brugt i denne betydning af Vyāsa. For eksempel: (Kommentar til *sūtra* II.15).

Yoga, sker som en viljeløs kausal kæde af begivenheder, så betyder det også, at alle yogiens bestræbelser fundamentalt set sker fuldstændigt viljeløst. *Prakṛti*'s modifikationer sker dog med det teleologiske formål at bringe Selvet til at indse dets sande isolation fra det materielle, hvilket i Klassisk Sāṃkhya beskrives med betegnelsen *puruṣārtha* (*for the sake of puruṣa*). Til trods for de materielle modifikationers fundamentale uintelligens, forekommer der således alligevel at være en retning og et formål med modifikationerne. *Puruṣārtha* begrundes ikke i *Sāṃkhyakārikā*, men det forekommer at spille en helt central rolle indenfor Klassisk Yoga, idet *puruṣārtha* beskriver den viljeløse stræben efter frelse. Forestillingen om denne viljeløse stræben forekommer paradoksal, idet selve betegnelsen synes at indeholde et begrebsligt paradoks. Min intuition om hvad det vil sige at stræbe, synes i hvert fald at forudsætte, at agenten der stræber, har fri vilje i den inkompatibilistiske forstand, at han faktisk kunne lade være med at stræbe.¹⁶⁸ *Puruṣārtha* er imidlertid den mystiske faktor indenfor Klassisk Yoga, der gør den viljeløse stræben mulig. For den praktiserende *yogin* synes paradokset således ikke at spille nogen rolle, så længe han afholder sig fra at forholde sig intellektuelt til paradokset, og blot udfører de øvelser som traditionen foreskriver, hvilket han jo i virkeligheden (hvis systemet skal være filosofisk konsistent) ikke har nogen indflydelse på.

Når man ser på de specifikke praktiske øvelser, som de bliver beskrevet af Patañjali, så forekommer deres form at harmonere fint med målet om at afvikle de normale menneskelige drivkrafter som giver brændstof til, og holder os fanget i den fejlagtige virkelighedsopfattelse. Som tidligere beskrevet har levedoreskrifterne (*yama* og *niyama*) til formål at ændre vores tankemønstre således, at *kleśa*'ernes kraft bliver svækket. De tre næste dele af Yoga'ens bestræbelser (*āsana*, *prāṇāyāma* og *pratyāhāra*) har til formål at forberede krop og sind på meditation, og i de sidste tre dele (*dhāraṇā*, *dhyāna* og *samādhi*) praktiserer yogien *ekāgratā*. Som før beskrevet er *ekāgratā* en meditationsteknik, hvor man holder sin opmærksomhed fanget på et punkt. Ved regelmæssig og vedholdende praksis af denne teknik kan man, ifølge Patañjali, bringe sindets bevægelser (*cittavṛtti*) til ophør. Da vores fejlagtige virkelighedsopfattelse i *saṃsāra* bliver opretholdt i sindet, så betyder ophøret af sindets aktivitet, at den fejlagtige opfattelse bliver opløst, hvorved den sande indsigt kan opstå. Herved bliver det tydeligt, at den

¹⁶⁸ Ligesom nogen kompatibilister vil argumentere for, at determinisme er forenelig med at man 'kunne have handlet anderledes', så vil nogen kompatibilister ligeledes kunne argumentere for, at determinisme er forenelig med evnen til at stræbe. Min holdning er i denne forbindelse den samme som jeg tidligere har redegjort med hensyn til det kompatibilistiske begreb om fri vilje. Jeg mener således, at betydningen af begrebet 'stræben' vil være så revideret i denne kompatibilistiske form, at det ville være mere korrekt blot at hævde, at man fejlagtigt oplever at man stræber.

måde som Klassisk Yoga forsøger at løse problemerne ved menneskets virkelighedsopfattelse, står i modsætning til alle intellektuelle forsøg på at løse problemerne. Givet at 'fri vilje'-paradokset er uungåeligt i kraft af den fejlagtige virkelighedsopfattelse, så vil Galen Strawsons forsøg på at opstille en positiv subjektivistisk teori for fri vilje, udfra Patañjalis synspunkt, være dømt til at mislykkes alene af den grund, at en sådan intellektuel teori bliver opstillet inden for rammerne af den fejlagtige opfattelse. Sagt på en anden måde kan man sige, at hvis problemet opstår og består i kraft af selve tænkningen, så vil tænkning ikke kunne udgøre en løsning på problemet.

Konklusion

Jeg har i specialet undersøgt hvilken position Klassisk Yoga synes at indtage i forhold til den moderne 'fri vilje'-diskussion. Indledningsvis argumenterede jeg for, at den eneste teori om fri vilje der tilfredsstillende vores normale intuitioner om os selv som frit handlende agenter, er den libertarianistiske. Jeg har derfor brugt denne teori som udgangspunkt for min analyse. Igennem denne analyse har jeg påvist, at dele af systemets doktriner er klart uforenelige med teorien, samtidig med at andre dele af systemets doktriner synes at forudsætte denne stærke version af fri vilje. Gennem min redegørelse for Klassisk Yoga og herunder Klassisk Sāṃkhya har jeg således vist, at systemets metafysiske fundament ikke er foreneligt med den libertarianistiske teori om fri vilje, og derefter argumenterede jeg for, at den praktiske stræben efter frelse, og systemets udsagn om handlingers moralske værdi, som beskrives i *Yogasūtra*, forekommer at forudsætte en accept af den libertarianistiske teori. Systemet synes imidlertid at operere med to niveau'er af virkelighedsopfattelse, hvor den fejlagtige virkelighedsopfattelse forekommer at indeholde en forestilling om os selv som frie agenter, og hvor den samme forestilling forekommer at være fuldstændig opløst i den sande virkelighedsopfattelse. Dermed foreligger der ikke en teoretisk selvmodsigelse, og jeg mener derfor at kunne konkludere, at Klassisk Yoga synes at indtage en teoretisk konsistent position i forhold til spørgsmålet om fri vilje.

Selvom filosofien i Klassisk Yoga således ikke synes at indeholde et teoretisk 'fri vilje'-paradoks, så forekommer det, at den praktiserende *yogin* (hvis han overvejede spørgsmålet om fri vilje) meget vel ville kunne støde på et fænomenologisk 'fri vilje'-paradoks. Dette oplevede paradoks synes næsten uundgåeligt at opstå når man teoretisk afviser muligheden for fri vilje, men samtidig ikke ophører med at have stærke intuitioner om sig selv som værende en fri agent. Nagels skelnen mellem det objektive og subjektive perspektiv synes at kunne bidrage til en forståelse af dette oplevede 'fri vilje'-paradoks. Denne skelnen skitserer således to forskellige niveauer af vores virkelighedsopfattelse, som, når de bliver blandet sammen, fører til filosofiske problemer og paradokser. Det objektive perspektiv synes således overordnet at svare godt overens med forestillingen om den upersonlige sande indsigt i virkeligheden, med den grundlæggende forskel, at Patañjalis 'sande indsigt' også indeholder en mystisk ikke-rationel erkendelse, hvilket ikke er tilfældet for Nagel. Det subjektive perspektiv synes på den anden side overordnet at svare til vores 'normale fejlagtige virkelighedsopfattelse', som, ifølge Klassisk Yoga, udspringer af uvidenhed (*avidyā*). Jeg har således argumenteret for, at Nagels pointe om at

paradokset opstår som følge af en sammenblanding af de to perspektiver, synes at kunne forklare 'fri vilje'-paradokset indenfor Klassisk Yoga. Det synes således at være tilfældet, at vores fejlagtige virkelighedsopfattelse (det subjektive perspektiv) indbefatter forestillingen om os selv som havende fri vilje, men at den sande forståelse af virkelighedens struktur (det objektive perspektiv) ikke er forenelig med den libertarianistiske teori om fri vilje. Denne fortolkning bliver støttet af Patañjalis psykologiske beskrivelser, som hævder at vores oplevelse af fri vilje bortfalder, når yogien opnår *samādhi*.

I Klassisk Yoga synes forestillingen om fri vilje at være subjektivt betinget, således at *Yogasūtra* beskriver yogiens praktisering af de otte dele (*aṣṭaṅga*) som en disciplineret stræben, eller med et andet ord som en 'viljesakt', indtil yogien når til *samādhi*, hvor den fejlagtige virkelighedsopfattelse opløses, og overgangen mellem de forskellige stadier af *samādhi* beskrives som viljeløs. Galen Strawsons *Freedom and Belief* tager sit udgangspunkt i den opfattelse, at fri vilje er subjektivt betinget, og i bogen forfølger han to mulige veje til at finde en løsning på paradokset. Jeg har således redegjort for, hvordan han afviser den ene af disse, og accepterer den anden. Han afviser således sit eget forsøg på at opstille en positiv subjektivistisk teori for fri vilje, hvorimod han forholder sig positiv overfor muligheden af, at man gennem meditation kan opløse sin fejlagtige opfattelse af sig selv som havende fri vilje. Jeg har argumenteret for, at dette, svarer fuldstændigt overens med yogiens bestræbelser efter at overvinde den grundlæggende uvidenhed (*avidyā*), som beskrives i *Yogasūtra*.

De bestræbelser som Patañjali skitserer, er designet til hjælpe yogien med at overvinde den spirituelle uvidenhed (*avidyā*) og dermed hans fundamentale lidelsesfulde eksistens. Disse teknikker kan udføres på trods af, at man stadig er underlagt *avidyā*, og jeg har redegjort for, at deres funktion er at bremse *kleśa*'erne, stoppe sindets bevægelser (*cittavṛtti*), hvorved den praktiserende *yogin* opnår de højeste bevidsthedstilstande (*samādhi*). Når sindets bevægelser er bragt til ophør, ophører samtidig yogiens mulighed for at påvirke sin bevidsthedstilstand gennem en viljesakt. Hvad der sker i *samādhi* afhænger således udelukkende af yogiens ubevidste handlingspotentialer (*saṃskāra*), der udgør enhver persons karmiske gæld, og som nødvendigvis skal manifesteres. I *samādhi* identificerer man sig således ikke længere med sindet (det personlige selv). Dermed ophører oplevelsen af fri vilje, og mulighed for at den mystiske spirituelle indsigt (*jñāna*) kan indtræffe, er tilstede. Ud fra denne beskrivelse af den praktiserende *yogin*'s bestræbelser kan man overordnet skitsere processen på følgende måde. Årsagen til menneskets lidelse er forbundet med menneskets fejlagtige opfattelse af sig selv, og denne opfattelse bliver

opretholdt i sindet. Ved at stoppe sindets bevægelser opløses årsagen til lidelse, og Selvet (*puruṣa*) kan indse sin egen natur.

Som før beskrevet synes det oplevede 'fri vilje'-paradokset inden for Klassisk Yoga kun at bestå, så længe man teoretisk blander de to niveau'er af virkelighedsopfattelse sammen. Hvis ovenstående beskrivelse af den praktiserende *yogin*'s bestræbelser, skal være i overensstemmelse med den sande indsigt i virkelighedens struktur, så må beskrivelsen være forenelig med påstanden om, at den praktiserende *yogin* på intet tidspunkt i processen har haft mulighed for at have indflydelse på sin skæbne. Hele processen og alle bestræbelserne skal således blot ses som uintelligente modifikationer af det materielle princip (*prakṛti*). Denne proces beskrives i *Sāṃkhyakārikā* med betegnelsen '*puruṣārtha*', som hentyder til at *prakṛti* modificeres alene for *puruṣa*'s skyld. Således beskriver *puruṣārtha* en form for uintelligent teleologisk proces med det mål, at *puruṣa* skal indse sin fundamentale isolation (*kaivalya*) fra *prakṛti*. Ifølge denne beskrivelse er yogiens selvforståelse som fri agent blot bevidsthedens refleksion i det materielle, som fejlagtigt får det materielle til at fremstå som bevidst, og yogiens stræben er blot en del af den uintelligente materielle teleologiske proces, der har til formål at opløse denne fejltagelse. Man kan sige, at hvis yogien på intet tidspunkt i processen har mulighed for at have indflydelse på sin skæbne, så må den frie vilje han oplever svare til en kompatibilistisk teori for fri vilje, hvor viljens frihed er forenelig med en afvisning af, at han kunne have handlet anderledes. Jeg har dog argumenteret for, at dette er en utilfredsstillende teori for fri vilje, idet teorien bygger på et stærkt revideret begreb om fri vilje, der ikke svarer til vores normale forståelse af hvad begrebet betyder. Jeg mener derfor, at man i stedet blot bør slå fast, som Patañjali gør det, at den uoplyste *yogin*'s selvopfattelse simpelthen er fejlagtig.

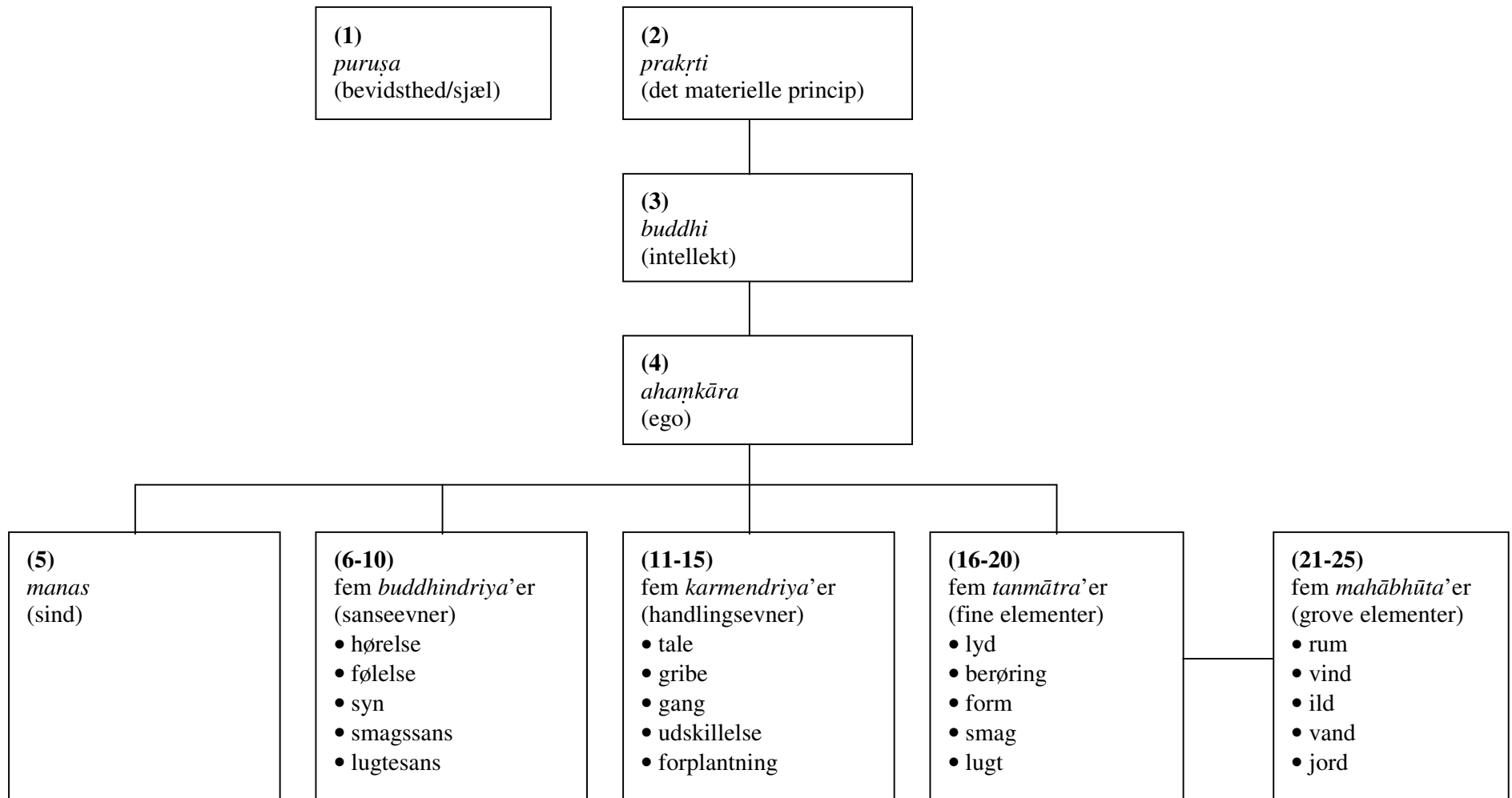
Ovenstående beskrivelse af yogiens viljeløse stræben efter frelse forekommer at indeholde et mystisk element, som ikke kan forklares rationelt, men som bygger på en ekstraordinær erfaring, som enten er hentet fra de åbenbarede tekster (*śruti*) eller gennem en oplyst *guru*'s troværdige vidnesbyrd. Til trods for dette mener jeg alligevel at kunne konkludere, at det oplevede 'fri vilje'-paradoks, som det fremstår indenfor Klassisk Yoga, ikke synes at udgøre noget problem for systemet, idet systemet både kan redegøre for paradoksets natur (*avidyā*) og præsentere en konsistent og systematisk forklaring på hvordan paradokset opløses.

Litteratur

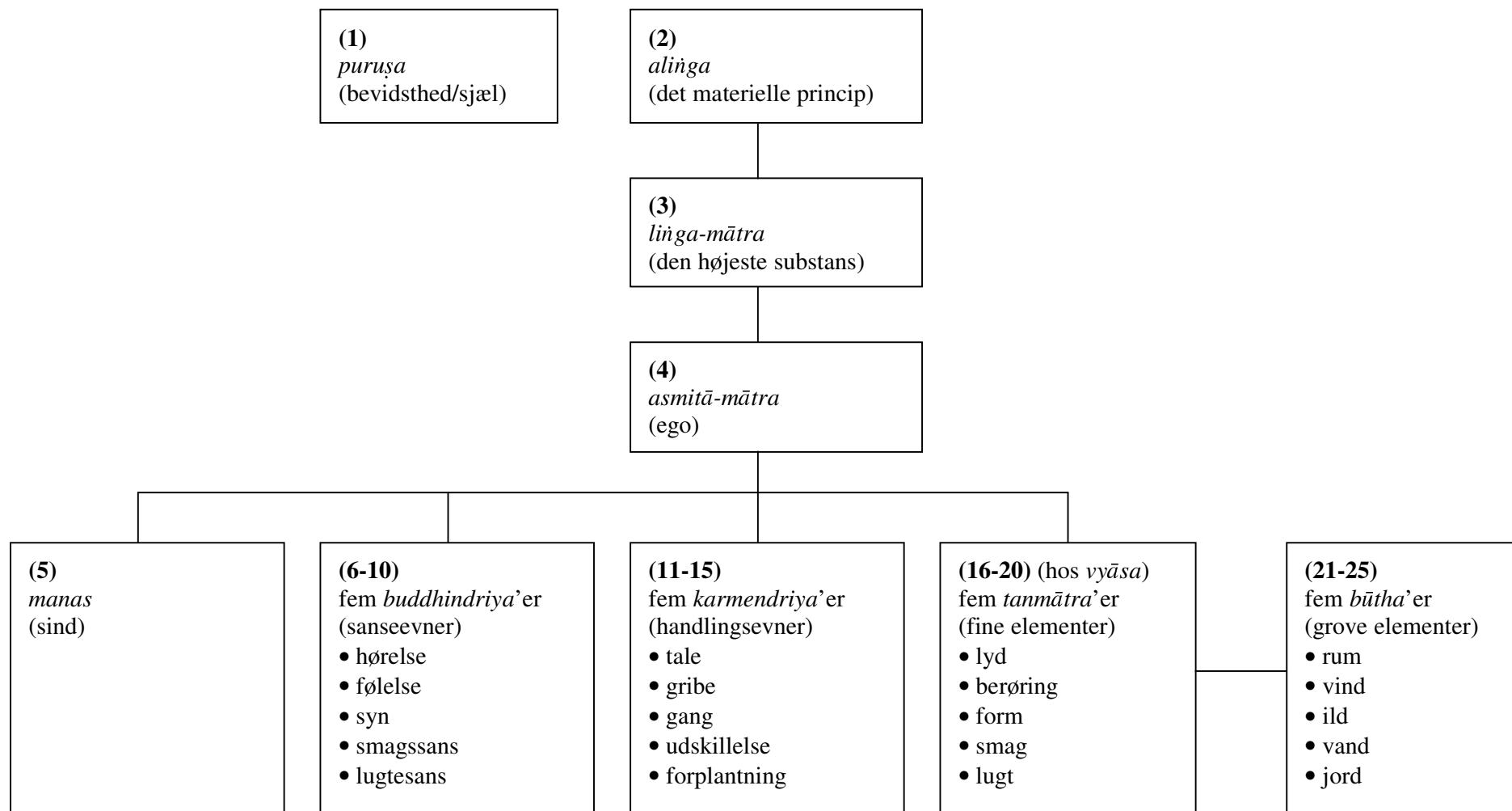
- Collin, Finn (Red.) & K ppe, Simo (Red.)
”Humanistisk Videnskabsteori”. DR Multimedie, 2003.
- Coulson, Michael
”Sanskrit – An introduction to the Classical Language”. Hodder and Stoughton, 1976.
- Dasgupta, Surendranath
”A History of Indian Philosophy - Vol. I”. Cambridge University Press, 1969.
- Egidius, Henry (Red.)
”Nyt Psykologisk Leksikon”. Først gang udgivet i 1994, oversat til dansk af Hans Christian Fink. Hans Reitzels Forlag A/S, 2001.
- Eliade, Mircea
”Yoga – Immortality and freedom”. Første gang udgivet i 1958, oversat fra fransk til engelsk af Willard R. Task. Arkana, 1989.
- Feuerstein, Georg
”The Philosophy of Classical Philosophy”. Inner Traditions International, 1996.
- Feuerstein, Georg
”The Yoga-sūtra of Patañjali – A new translation and commentary”. Inner Traditions International, 1989.
- Flood, Gavin
”An introduction to Hinduism”. Cambridge University Press, 1998.
- Hiriyanna, M.
”The essentials of Indian Philosophy”. Motilal Banarsidass, 1995.
- Hume, David
”Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals” - Reprinted from the 1770 edition. Oxford University Press, 1996.
- King, Richard
”Indian Philosophy – An introduction to Hindu and buddhist thought”. Edinburgh University Press, 1999.
- Larson, Gerald James
”Classical S m khya – An interpretation of its history and meaning”. Motilal Banarsidass, 1979.
- Larson, Gerald James & Bhattacharya, Ram Shankar
”Encyclopedia of Indian Philosophy, vol. IV – S m khya”. Motilal Banarsidass, 1987.

- Lippert-Rasmussen, Kasper
"Viljens frihed og moralsk ansvar". Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1999.
- Lübcke, Poul (Red.)
"Politikens Filosofi Leksikon". Politikens Forlag, 1995.
- Nagel, Thomas
"The view from nowhere". Oxford University Press, 1986.
- Sharma, Chandradhar
"A critical survey of Indian Philosophy". Motilal Banarsidass, 1987.
- Strawson, Galen
"Freedom and Belief". Oxford University Press, 1986.
- Strawson, Peter F.
"Freedom and Resentment – and other essays". (Essayet "Freedom and Resentment" blev første gang trykt i 1962). Methuen & Co Ltd, 1979.
- Svātmārāma, Swami
"Hatha Yoga Pradipika". Oversat til engelsk af Pancham Sinh i 1915. AMS Press, INC. 1974.
- Tuxen, Poul
"Yoga – En oversigt over den systematiske yogafilosofi paa grundlag af kilderne". H. Hagerups Boghandel, 1911.
- Woods, James Haughton
"The Yoga-System of Patañjali". Oversættelse fra 1914 af Patañjalis "Yogasūtra". Motilal Banarsidass, 1998.

Skema over de femogtyve principper (*tattva*'er) i Klassisk Sāṃkhya



Skema over de femogtyve principper (*tattva*'er) i klassisk Yoga



Abstract

”Classical Yoga – a ‘will-less’ work towards enlightenment” is about the Indian school of thought called ‘Classical Yoga’. The overall approach to the system is an attempt to determine whether its philosophical doctrines are consistent with our ‘normal’ intuitions of ourselves as free agents. Nowhere in the Classical Yoga texts is the question of free will treated. In the attempt to draw conclusions on the matter, both the Classical texts of the system and the writings of philosophers from within the modern ‘free will’ debate are drawn upon.

The reason why the question of free will within Classical Yoga seems interesting is that some of the philosophical doctrines of the system seem to presuppose a ‘normal’ strong notion of free will while other doctrines seem to be clearly incompatible with the same notion. This appears paradoxical. But the overall point made in the thesis is that the philosophical doctrines of Classical Yoga form a consistent position in which the apparent paradox is both accounted for and dealt with.

The first chapter introduces some of the most central positions in the modern ‘free will’ debate. Here, it is argued that the only possible positive theory of free will, which can satisfy our normal intuitions, is the libertarian theory. The point of this first chapter is to develop a theoretical foundation from which the Indian school of thought may be examined.

In the following four chapters, details of the relevant philosophical doctrines of Classical Yoga are presented. The common view that the metaphysical assumptions underlying Classical Yoga are being explicated in the main text of its sister-system ‘Classical Sāṃkhya’ is accepted. Thus, two of these four chapters are devoted to the philosophical writings presented in Īśvarakṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā* in order to show that the underlying metaphysics of Classical Yoga are not compatible with an acceptance of the libertarian theory of free will.

From a detailed account of the *Yogasūtra* of Patañjali, which is the main text in Classical Yoga, it is argued that the system operates with two levels of understanding reality. The lower level is the normal but fundamentally wrong view of the world, which includes a wrong identification of our true Self (*puruṣa*) with the body and mind. This false identification seems, according to *Yogasūtra*, to create the fundamentally wrong belief that we are free agents.

The higher and true level of understanding reality (a fundamental dualism) can be realised through Yoga practice. This true insight can occur for the Yoga practitioner when the highest levels of Yoga practice are reached, at which point the text states that this practice is no longer moved by any will. Ultimately, however, this is actually the case throughout the whole Yoga practice, even though it is not understood until the pinnacles of the practice are achieved. Through this analysis it is concluded that Classical Yoga seems to form a theoretically consistent position in relation to the question of free will.

In the last two chapters, the works of four modern western philosophers are drawn upon in order to discuss the ‘experienced’ free will paradox, which arises when one’s theoretical rejection of the possibility of free will clashes with one’s intuitions of oneself as a free agent. By doing so, some valuable philosophical distinctions are made, which clarify this free will paradox in detail. Finally, it is concluded that Classical Yoga seems to offer a practical way to dissolve this paradox by means of practical Yoga exercises which Patañjali claims can dissolve the fundamentally wrong intuitions about ourselves. Furthermore, it is argued that this is not only relevant within the system’s own theoretical framework, but that this practical approach of Classical Yoga can contribute valuably to the modern ‘free will’ debate.