

# Frem fra Gjemselen

## NOEN OVERFLADISKE BEMERKNINGER OM INDISK FILOSOFI I FIRE ONTOLOGISKE PERSPEKTIVER

Av Jens Erland Braarvig

Å stille spørsmålet «Hva er indisk filosofi?», er å stille et spørsmål som ikke bare vil ta svært lang tid å besvare, men det yder også svaret liten rettferdighet. Siden indisk filosofisk tradisjon og tenkning gjennom flere tusen år er svært rik i sin intellektuelle mangfoldighet, er svaret komplekst og omfangsrikt, som det også er om vi stiller det samme spørsmål til europeisk filosofi-tradisjon.

Når man skriver historiske betraktninger, og vil forklare denne eller hin tanketradisjon, foretar man gjerne slike forenklinger. Ofte reduseres de opprinnelige filosofiske systemer man måtte ønske å beskrive til ens egne, moderne tanke-systemer, og man får de svar fra filosofihistorien man selv vil ha. Enten det er som dialektisk motsetning til ens eget filosofiske anliggende, eller om det er et historisk standpunkt man ønsker til inntekt for sitt eget. Så, det må sies, vi er ikke bedre enn at vi med det følgende begår nettopp en slik utilatelig forenkling av indisk filosofisk tradisjon.

Men vi vil foreta en slik øvelse med en reduktiv modell som er *indisk*, og altså ikke en fra europeisk tradisjon. Nāgārjuna, som levde i det andre århundre etter Kristus, var den som systematiserte mahāyāna-buddhismens lære, og hans mest berømte verk er Madhyamakakārikās, «Versene om middelveien» – altså middelveien mellom være og ikke-være, om ikke nødvendigvis den aristoteliske gyldne middelvei. I Madhyamakakārikās sies det at alle ting egentlig er *tomme*, og som sådan hinsides *være og ikke-være*. Vi forestiller oss og konstruerer verden i kraft av vårt tankeliv: en riktig anti-essensialisme, for å bruke moderne terminologi. Mennesket, eller «alle levende ve-

sener», som man ville si i mahāyāna-buddhismen, når frihet nettopp gjennom å fri seg fra sine forestillinger, ved å dekonstruere alle sine forutfattede og oppkonstruerte meninger om verden og universet: de er alle tomhet, kan ikke gripes, begripes eller forstås, og denne erkjennelsen av altets tomhet, *śūnyatā*, er vår mulighet til den endelige frihet.

Det nevnte verk er bygget opp etter en særlig logisk struktur, selv om dets mål egentlig må sies å være anti-logisk – et hovedanliggende er å bruke logikken selv for å vise at logikken ikke gir noe endelig svar. Så logikken blir et middel til å vise at logikken tar feil, at den uvegerlig ender opp i sin egen selvmotsigelse. Dette er forsåvidt også et uttalt mål, siden den endelige erkjennelse er å finne nettopp ved å oppløse sine forestillinger om verden, og derunder logikken selv – vi kan ikke la være å tenke på Ludwig Wittgensteins mål for filosofien – nemlig avskaffelse av filosofien.

### Fire ontologiske muligheter

Alt er i sin tomhet hinsides og utenfor det den indiske filosofiske tradisjon kaller de fire eksistensielle muligheter, eller *catuskoṭi*, på sanskrit., «de fire punkter, alternativer», altså 1. være, 2. ikke-være, 3. være og ikke-være, 4. hverken være eller ikke-være, *na san nāsan na sadasan nāpi nasadasat*, som man ville si på sanskrit. Men dette er ikke noe annet enn de fire muligheter som ligger i å forholde seg til to alternativer: det ene, det andre, begge, eller ingen. Nāgārjunas argumentasjoner er kalkert over dette prinsippet, og han argumenterer, for eksempel, mot at ting blir til av basale årsaker; disse er konstruksjoner på lik linje

med alt annet, og alle ting er *relative*, og *tomme*. Det argumenteres på denne måten mot at verden blir til med årsak i 1. seg selv, 2. i noe annet, 3. i begge, 4. i hverken seg selv eller i noe annet, fordi alle disse som årsak konstruerte entiteter er bare illusjoner skapt gjennom vår tankevirksomhet og begrepsdannelse. Slik behandler Nāgārjuna i sitt verk mange av de filosofiske grunnbegreper i indisk filosofi, både innenfor og utenfor buddhismen, med den hensikt å dekonstruere dem (ordet *nirvikalpa*, som er et nøkkelord i mahāyānabuddhismen betyr, direkte oversatt, nettopp «dekonstruksjon»), og å etablere deres tomhet.

Spørsmålet om de fire alternativer går også lengre tilbake i buddhistiske læresystemer, og vi kjenner dem først og fremst gjennom spørsmålet om Buddha, eller *tathāgata*, som han også kalles – «den som har forstått ting slik de er» kan det oversettes med – eksisterer eller ikke etter sin død, altså etter at han har oppnådd det endelige *nirvāṇa*, utslukningen av all livsaktivitet. Grunnen til at svaret på dette spørsmålet ikke gis, er at det er irrelevant i forhold til det som er buddhismens grunnleggende mål, nemlig å nå utslukning av ethvert liv som er årsak til evig rundgang i sjelevandrende gjenfødslar. Som sådan er altså ikke buddhismen interessert i metafysiske spørsmål som ikke er relevant for den enkelte i hans bestrebelser for å nå den endelige frihet, og det forespeiler også den senere anti-logiske holdning.

### Væren og ikke-væren som et av de tidligste filosofiske problemer i India

Derfor er det heller ikke relevant å spørre om universets opprinnelige årsak, om dets skapelse – dette er kun teoretiske spørsmål som ikke tjener det endelige mål. Men indisk filosofisk tradisjon stilte likevel dette spørsmålet i det som vel kan betegnes som den indiske filosofitradisjonens begynnelse. Forskjellige skapelsesmyter finnes gjennom hele den indiske vedalitteraturen, de kanoniske hymner som ble samlet og kommentert gjennom den første halvdel av det siste årtusen før Kristus. En av de hymner, som regnes som en av de aller siste av disse, tar opp spørsmålet om den første årsak, nettopp i perspektiv av væren og ikke væren, og i spørsmåls form: grunnleggende for den filosofiske spekulasjon er jo tvilen, og de etterfølgende spørsmål – *pace* Aristoteles' *undring* som filosofiens motivasjon. Og selv om alle de fire alternativene ikke er med i denne tidlige filosofiske hymnen, så er de to første alternativene i *catuskoṭi*, altså væren og ikke-væren, vel tilstede. Vi gjengir hele hymnen om Væren og ikke-væren, fra Rigveda x.129:

I.  
Ikke-væren var det ikke, heller ikke var det væren den gang;  
ikke var det rom, heller ikke himmel over det.  
Var det noe å dekke til? Hvor? Under beskyttelse av hvem?  
Var det vann, mørkt og dypt?

II.  
Død var det ikke, heller ikke udødelighet var det den gang;  
ikke var det merke mellom dag og natt;  
det ene pustet uten vind, ved egen kraft;  
og intet annet var det bortenfor.

III.  
I begynnelsen var mørket gjemt i mørket,  
uten merke, alt dette var vann;  
det som var det som skulle bli var satt i tomhet,  
dét ene ble født av varmens makt.

IV.  
I begynnelsen kom begjæret over det,  
og det var tankens første sæd;  
de fant båndet til det værende i det ikke-værende,  
dikterne som med tankens makt søkte i sine hjerter.

V.  
Båndet mellom dem, som lys, ble strukket over,  
men var det noe nede, var det noe oppe?  
Noen satte sæden, brede makter var det óg,  
det nede hvilte i seg selv, der oppe var det kraft.

VI.  
Hvem vet nå dette sikkert? Hvem her skal si det,  
hvor er det født fra? Hvor kommer denne skapelsen fra?  
For gudene kommer etter skapelsen av denne verden,  
så hvem kan vite hvor den kommer fra?

VII.  
Hvor denne skapelsen kommer fra,  
om det var han som ordnet den, eller om det ikke var,  
han som er dens oppsynsmann der i den høyeste himmelen,  
han må vite det, eller om han da ikke vet det?

Så vi ser altså at et av de første filosofiske paradigmene i Indias tenkning var dikotomien væren og ikke-væren, mens våre greske forfedre jo var mest opptatt av den grunnleggende dikotomi mellom det *ene*, og det *andre*; indisk 0 og 1 i stedet for gresk 1 og 2. Var det derfor inderne også kom med den matematiske null først, mens den måtte vente til tusen år etter Kristus i vestlig tradisjon? Uansett var væren og ikke-væren det første av det store filosofiske spørsmål i India, i dobbelt forstand, om vi skal støtte oss på denne hymnen som materiale.

## Upanishadene og ideene om Selvet, det andre store filosofiske problem

Med Upanishadene, kommentarer til de vediske hymnene, kom imidlertid en helt ny tenkning som sentrerte seg rundt *selvet*, *ātman*, som det heter på sanskrit. Upanishadene ble til mot midten av det siste årtusen før Kristus, altså samtidig med det man regner som tiden for filosofiens begynnelse også i vest. Og spørsmålet om hva individet er, hva som er den innerste substans i personligheten, det vi *er* som enkeltindivider, blir det overskyggende spørsmål. Og videre, hvordan kan denne substans som vi selv er, vinne makt, lykke, fred og evig liv? Dette er jo også et viktig spørsmål i gresk filosofi, med alle spekulasjonene rundt *nous*, selv om grekerne jo også var svært interessert i *physis*, noe som nesten er fraværende i indisk tenkning. Nå svarer de tidligste Upanishader at selvet er evig, og om vi bare kan kjenne selvet, erkjenne det, få kunnskap om vårt egentlige selv, så vil vi forstå at dette selvet også er altet. Det er altså tilstrekkelig å forstå at det personlige selvet er *ett* med det *universelle* selvet, for derved i evighet være forenet med det, slik at vi ikke lenger tar del i de pinefulle gjenfødslene i denne jammerdal. Og selvet – jo, det både lever og opplever, og det kan aldri være *objekt* for noen kunnskap annet enn dets kunnskap om seg selv, det er slik det absolutte *subjekt*, som ligger bak enhver sansning, men likevel det som virker gjennom sansningen. Selvet er *saccidānanda*, «væren, skuen og lykke», og ser man selvet i seg selv ser man også selvet i alle levende vesener. Slik Upanishadene vil ha det, så er altså dette selvet, *ātman*, ett med det ene eksistente, altgjennomstrømmende og universelle selvet, *brahman*, om vi bare erkjenner det ...

Så her har vi det andre store tema i indisk filosofi, hva er Selvet, hva er dets forhold til Altet, og hva er det ene selvets forhold til verdens mangfold? Er selvet frihet og lykke, og hvorfor er det bundet i denne verden? Både spørsmålet om væren og selvet, spekulasjonene rundt dem, og kunnskapsdisiplinene generert fra dem, skulle tjene det store mål for indisk filosofi, nemlig *mokṣa*, den transcendent og endelige frihet man kan oppnå ved endelig å fri seg fra verden.

Det er her vi vil komme med vår forenkling betraktning, fordi det synes som om de fire toneangivende filosofiske systemer som forholdt seg til det upanishadiske prinsipp om selvet og mangfoldet, søkte fire ontologiske løsninger på dette problemet, og på denne måten synes å oppfylle de fire alternativene i *catuṣkoṭi* i sine filosofiske diskusjoner, som jo har vært livlige opp gjennom deres to og et halvt tusenårige tradisjon. Så løsningene er altså 1. det første alternativet eksisterer (og ikke det andre), 2.

det andre eksisterer (og ikke det første), 3. det første og det andre eksisterer (altså begge), 4. hverken det første eller det andre alternativet eksisterer, og tilsvarende 1. selvet eksisterer, men ikke materiens mangfold, 2. materiens mangfold eksisterer, men ikke selvet, 3. både selvet (i vårt eksempel i flertall) og materien (dog i entall) eksisterer, og 4. hverken selvet eller materiens mangfold eksisterer.

## Fire filosofiske systemer med fire ontologiske løsninger

1. Vi skal først nevne *Sāṃkhya*-systemet – dets opprinnelse fortapes i det historiske mørke, men dets innflytelse varte gjennom hele tradisjonen. Systemet hevdet at personlighetene, altså selvene, som de kalte *puruṣa* «(det indre) menneske» var av et veldig, men dog endelig antall. *Puruṣa* er evig passiv, selv om det også er livsprinsippet, og *puruṣas* eneste aktivitet er å være «tilskuer» eller «vitne» til den handlende *urmaterien*, *prakṛti* på sanskrit, og dennes manifestasjon som vår sansningsverden: *Puruṣa* synes på denne måten ikke å være så ulik det førsokratiske greske *nous*. *Prakṛti* er én, om enn mangfoldig innad, mens de evige sjelene, eller selvene, er mange. *Prakṛti* er uten bevissthet, men den *synes* bevisst, fordi *puruṣa* ser, og opplever den. *Puruṣas* frigjøring fra materien skjer ved at urmaterien trekker seg tilbake slik at *puruṣa* ikke opplever den lenger, for derved kun å oppleve seg selv i evig selvkontemplasjon – et trist endelikt vil mange si, men indisk filosofisk pessimisme må sies å overgå alle andre tradisjoners. *Sāṃkhya*-systemet hevder altså at det finnes et stort antall av sjeler, eller ånder, om man vil kalle dem det, og at disse forholder seg til den ene materie: Begge sider er altså eksistente, og  *tredje ledd av catuṣkoṭi* skulle med dette være oppfylt: begge *er*.

2. Det sentrale dogmet i den tidlige buddhismen var at et slikt selv aboslutt ikke eksisterer, ja, troen på at *ātman* eksisterer er den største misforståelse vi kan gjøre. Det at vi tror at selvet, eller selvbildet, for å si det med et mer moderne uttrykk, er det som gjør at vi igjen og igjen vil søke selvbekreftelse i et slikt ineksisent bilde, og derfor vandre fra gjenfødelse til gjenfødelse i all uendelighet. Selvets negasjon, *anātman*, er saken for buddhismen. Men verden eksisterer, fordi det vi *tror* er et selv, jo, det er de tilstander som flyter gjennom vår opplevelse, *dharmae* som de kalles. Livet er en prosess, det må vi forstå, og ikke knytte oss til noe vi tror er konstant eller eksisterer evig, det ska-

**Livet er en prosess, det må vi forstå, og ikke knytte oss til noe vi tror er konstant eller eksisterer evig, det skaper bare ulykke når det i neste øyeblikk forsvinner.**

per bare ulykke når det i neste øyeblikk forsvinner. Så, de nevnte *dharmæer* oppstår og forgår i et øyeblikk, men eksisterer likevel i dette øyeblikk. Slik har vi det *annet* ledd i vårt firfoldige skjema: Vår opplevelsesverden eksisterer, men vår personlighet, *ātman*, eksisterer ikke.

3. Men dette var ikke mahāyāna-buddhismen enig i. Som vi har nevnt ovenfor, var deres syn at alt er *tomhet*, ingenting har substans eller essens. Så hverken selvet, personligheten, *ātman*, eller *dharmæne*, de «eksistensielle atomer» som tidligere buddhisme hadde redusert hele vår opplevelsesverden til – vel hundre var de – eksisterer. Hva kunne vel mahāyāna-buddhismen annet enn å oppfylle det *fjerde* leddet av vår firfoldighet, med deres lære om at alt er *śūnyatā*, og dessuten *māyā*, «illusjon» – her er det ingen av de to sidene av dikotomien som *er*.

Men hva med det *første* alternativet? De vediske tradisjonene og de som ville holde på det upanishadiske prinsippet om selvet måtte også ha sin ontologiske løsning. Om selvet er universelt og ett, når det er absolutt lykke og det

eneste som virkelig eksisterer, hvordan kan man forklare det ubehagelige mangfold vi faktisk synes å være dømt til i en verden full av plager? Her meldte også det ondes problem seg med full kraft, og løsningen for *Advaitavedānta*, «Den vediske tradisjon som står for ikke-dualitet», som polemiserer mot mahāyāna-buddhismens filosofer, fylte nettopp dette alternativet ved å mene at selvet er det eneste eksistente. Det synes å være *tomhet*, men det er egentlig altet, det ene selvet som vi alle er. Og verden, mangfoldet, alt annet – er *illusjon*, *māyā*, slik mahāyāna-buddhismen også ville hevde. Selvet *er*, ingenting annet.

Nå er det ikke min mening å bli altfor hegeliansk i denne sammenheng, men det kan jo synes som om filosofisk diskusjon, både i mindre og større formater, og også gjennom tid, fyller opp de muligheter et sett av premisser gir, og man finner sin plass i mulighetene for uenighet gjennom diskusjonenes dynamikk og fyller de tomme rommene. I hvertfall synes vårt indiske eksempel å understøtte noe slikt.