

Studier av samādhi i klassisk yoga: teoribildning och tolkningsmodeller

av
Klas Nevrin



Patañjali

Innehåll

1 Inledande perspektiv och teoribildning.....	3
<i>Syfte och problemformulering.....</i>	<i>3</i>
<i>Hermeneutiska perspektiv.....</i>	<i>3</i>
<i>Metodologiska skillnader.....</i>	<i>6</i>
<i>Tolknings skeenden och "tjock" beskrivning.....</i>	<i>8</i>
<i>Ideologikritik.....</i>	<i>9</i>
<i>Essentialism och textualism.....</i>	<i>11</i>
<i>Mystik och upplevelser.....</i>	<i>14</i>
<i>Yogasūtras som mystik eller filosofi.....</i>	<i>17</i>
<i>Några viktiga förordomen.....</i>	<i>20</i>
2 Tolkningsmodeller.....	22
<i>Yogasūtras och Vyāsas kommentar.....</i>	<i>22</i>
<i>Viktiga begrepp i den klassiska yogan.....</i>	<i>23</i>
<i>Upphävande – dess betydelse och funktioner.....</i>	<i>26</i>
<i>Kognitiv samādhi.....</i>	<i>29</i>
<i>Suprakognitiv samādhi.....</i>	<i>32</i>
<i>Psykologiska betraktelser och betydelser.....</i>	<i>35</i>
<i>Konstruktivistiska teorier och PCE.....</i>	<i>37</i>
<i>Samādhi som dekonstruktion av varseblivning.....</i>	<i>40</i>
<i>Narrativ och PCE.....</i>	<i>43</i>
<i>Avslutande ord.....</i>	<i>44</i>
Appendix.....	46
Litteraturförteckning.....	48
<i>Förkortningar.....</i>	<i>48</i>
<i>Yogasūtras: översättningar, kommentarer och utgåvor.....</i>	<i>48</i>
<i>Sekundärlitteratur.....</i>	<i>48</i>

1 Inledande perspektiv och teoribildning

Syfte och problemformulering

Syftet med denna uppsats är i första hand att undersöka de teoretiska förutsättningarna för en förståelse av *samādhi*-begreppet i klassisk yoga. Del 1 tar upp den teoribildning som kan ligga till grund för en sådan studie, framför allt tolkningslära och ideologikritik. Del 2 diskuterar några tolkningsramar och modeller av de meditationsstrukturer som antas vara beskrivna av Patañjali.

Klassisk yoga betraktas här som den tradition som ytterst vilar på texterna *Yogasūtras* och *Vyāsabhāṣya*. *Yogasūtras* (YS) är troligen skriven eller sammanställd av Patañjali i sin nuvarande form någon gång under första eller andra århundradet, medan den viktigaste kommentaren tillskrivs Vyāsa (ca: 400-tal) och kallas *Vyāsabhāṣya* (VB). Bland andra kommentatorer kan nämnas kung Bhoja (1000-tal) och subkommentarer till Vyāsa genom Vācaspati Mīśra (800-tal) och Vijñāna Bhikṣu (1500-tal). En annan kommentar till Vyāsas verk är Śaṅkaras *Vivaraṇa*, som brukar dateras till 700-talet. Enligt T.S. Rukmani (1998) är det dock troligare att den är författad någon mellan 1100- och 1300-talen.

Det bör redan nu sägas att jag vill undvika att reducera klassisk yoga, som levande tradition, till de texter som bildar dess utgångspunkt, särskilt som YS ofta tycks ha föranlett vitt skilda uppfattningar och praktiker. Däremot kan YS ses som centrum för traditionen som helhet, liksom *samādhi*-begreppet i sin tur är dess diskursiva mittpunkt. Samtidigt medför inte *samādhi*-begreppets centrala betydelse nödvändigtvis en psykologiserad tolkning av klassisk yoga som helhet då man kan ifrågasätta de antaganden som en sådan syn förutsätter. Man kan istället kanske tänka sig klassisk yoga som en serie koncentriska cirklar, där den innersta kärnan utgörs av *Yogasūtras*, och sedan allt större cirklar med betydelser och kontexter som går utöver denna begynnelsepunkt. Jag vill alltså följa den klassiska yogan från sin mittpunkt; en punkt som tycks mig vara den mest fundamentala men samtidigt, när allt kommer omkring, kanske också den mest svåråtkomliga.

Utifrån textanalys och teoribildning vill jag titta närmare på *Yogasūtras* och det begrepp som kan anses vara centralt däri, nämligen *samādhi*, samtidigt som intentionen är att motivera komplexitet och kontextualisering. Det finns ofta flera möjliga tolkningar och appliceringar av viktiga nyanser, och det är just denna kreativa dimension som jag tycker bör uppmärksammas istället för att jämföra avvikelser med ett reifierat ideal (och den ideologiska tillhörighet som en sådan förutsätter). Även om det kanske är omöjligt att finna en plats varifrån man kan betrakta alla förståelsehorisonter så tror jag att om man undersöker metateoretiska perspektiv och textanalyser så kan man undvika den värsta sortens essentialisering och reduktionism, just för att man medvetandegör sådana aspekter som annars förblir omedvetna. Den teoribildning som jag använder mig av vilar många gånger på poststrukturalismens hermeneutiska diskussioner och den postkoloniala problematiken. Samtidigt vill jag poängtera att ingen av dessa anammas okritiskt, utan bara att det är den dialogiska, självreflexiva och icke-reduktionistiska potentialen hos dem som är själva fokus.

Hermeneutiska perspektiv

Poststrukturalistiska perspektiv vill ersätta strukturalismen genom strävan efter större självreflexivitet och problematiserande av olika former av sanningsanspråk:

While structuralism sees the truth as being 'behind' or 'within' a text, post-structuralism stresses the interaction of reader and text as a productivity. In other words, reading has lost its status as a passive consumption of a product to become performance. ... Post-structuralism, in short, involves a critique of metaphysics, of the concepts of causality, of identity, of the subject, and of truth. (Sarup 1993: 3)

Genom att överhuvudtaget läsa och söka förstå texter blir vi så att säga en del av just de fenomen vi vill beskriva; läsaren skapar en förståelse utifrån vissa och inte alls oviktiga omständigheter och kriterier. Detta medför svårigheter när vi talar om en texts egentliga innehåll, dess essens – kort sagt, *om* den finns, var hittar vi den? Betydelsen av att belysa tolkning och meta-tolkning blir kanske än viktigare när man har att göra med främmande kultursfärer och tidsepoker. I vilken mån har vi möjlighet att avgöra vad som är historiskt korrekt eller vad som var den ursprungliga intentionen med ett verk? Enligt poststrukturalistiska teorier är det omöjligt att göra någon som helst tolkning utan att man redan, och ofta omedvetet, tagit ställning till vissa saker. Detta sker till exempel genom att man har bestämt sig för vilken typ av text det är frågan om, eller vilken relation den har till andra texter, och så vidare.

Hans-Georg Gadamer (1997), en av den moderna hermeneutikens portalfigurer, menar att en skriven text alltid har en från författaren fristående identitet, vilken bör närmas genom dialog snarare än filtreras genom rigida och förvrängande metoder. Dialogen blir till genom att läsaren först projicerar en postulerad och preliminär förståelse på texten som sedan konfronteras med texten självt så att en ny förståelse uppstår, vilken sedan återigen underkastas konversation med texten. Förståelseprocessen börjar därför alltid med tolkarens *föromdömen* som sedan testas, modifieras och omformas genom dialog. Dessa föromdömen utgör en tillgång för tolkningen eftersom de ständigt blottar nya aspekter av textens aldrig helt uttömda betydelsepotential. Gadamer menar att tolkningen måste gå bortom texten eftersom läsarens uppgift är att se vad den inte sagt, eller inte *kunde* säga. Textförståelsen ingår därför i en oändlig process, betingad av både främlingskap och förtrogenhet, som Gadamer kallar för *verkningshistoria* och vars dynamik består i att den egna förståelsehorisonten sammansmälter med de horisonter som betingas av traditionens annan-het (s. 18-9). Samtidigt måste vi också vara medvetna om våra egna föromdömen så att de kan hållas under disciplinerad kontroll. Det är viktigt att ”erkänna tidsavståndet som en positiv och produktiv möjlighet för förståelsen” samtidigt som detta avstånd också är ”uppfyllt av den kontinuitet, som förmedlas till oss i ljuset av hävd och tradition” (s. 144). Gadamer hävdar därför att det är först med tidsavståndet som sakens verkliga innebörd kommer till fullt uttryck (s. 145), en åsikt som dock har ifrågasatts av hans kritiker.

Andrew Tuck (1990) menar att inläsningen, den isogetiska dimensionen av tolkningen, kan vara svår att erkänna eller uppmärksamma: ”no translator or scholar engaged in textual exegesis wants to think that he is *guilty* of reading his own cultural presuppositions, or forcing his own interests onto the text under investigation” (s. 9). Detta beror bland annat på att isoges oftast är ett omedvetet fenomen medan exeges mer kan ses som medveten avsikt. Men Tuck menar samtidigt, liksom Gadamer, att isoges inte måste betraktas som något dåligt, utan snarare att det är den produktiva eller kreativa aspekten av en tolkning. Med andra ord, det är svårt att se vad en läsning som *inte* innehåller kreativa element överhuvudtaget skulle ha för värde: antingen är den i någon mening kreativ eller så är den helt enkelt överflödigt (s. 15).¹ Erkännande av isoges behöver därför varken ogiltigförklara tolkningar eller ge utrymme för tygellöshet (s. 98). Hellre då se tolkningen som ett kreativt svar på nya situationer, “a response to a new set of critical concerns, not a solution to a formerly unsolved or poorly solved puzzle” (s. 99-100).

¹ Man bör uppmärksamma skilja mellan situationer där svårlästa manuskript på främmande och arkaiska språk ska uttydas, och de förhållanden när man har att göra med etablerade texter på ett redan bekant språk. Kreativitet betyder i någon mening olika saker i olika situationer: det kan innebära att man försöker utröna vad som faktiskt står i ett manuskript, i bokstavig mening, medan under andra förhållanden har man större svängrum att kreativt associera och reflektera. Icke desto mindre är Tucks poäng att båda innehåller något mått av icke-objektivt, kreativt arbete.

Man kan i detta sammanhang kanske skilja på olika former av *strävan*, mellan att medvetet försöka begränsa inläsningen respektive att befrämja den uppfinningsrikedom som utforskar textens möjligheter. Ändå kan ingen läsning vara helt fri från kreativitet om den inte enbart återger texten ord för ord, utan översättning eller kommentar: ju mindre utrymme som vill lämnas till kreativitet desto mer reproducerande blir resultatet. Även den som strävar efter att undvika egna produktiva bidrag måste ibland använda kreativa inslag, vilket t.ex. kan bestå av att knyta verket till andra (kon)texter. Ofta kan de tolkningar som uppfattats som relativt neutrala först i efterhand betvivlas när ett paradigmskifte skett bland forskare.

Isoges handlar alltså om att all förståelse förutsätter någon form av tillägnande och associerande, och att vi ofta inte kan verifiera om kontextualiseringen och associerandet är historiskt korrekt eller ej. Därför måste det kreativa bidraget erkännas även i de situationer då strävan är att minimera inläsningen. Särskilt stilen hos sūtratexter medför att det är näst intill omöjligt att göra anspråk på neutralt rekonstruerande av deras betydelseinnehåll; vare sig hon vill eller inte blir läsaren involverad i en kreativ kommentartradition. Men finns det då inte en viktig skillnad mellan strävan efter att minimera isoges respektive att befrämja kreativa lösningar? Paul Williams beskriver relationen mellan historisk analys och förmedling i ljuset av moderna teorier som kronologisk:

It might perhaps be possible to do both, to treat a text as a historical and philological document, to examine what it meant in its own time, while subsequently seeing what the text may have to say to us today. ... [But] to maintain that all attempts at objectivity necessarily reflect the subject, the scholar[,] and therefore fail as absolutely objective[,] can scarcely *in itself* be taken to justify appropriation in contemporary terms instead. ... Both historical scholarship and appropriation are possible. Problems arise, however, when they are confused. (Williams 1991: 193-4)

Men varför menar Williams att den historiska/filologiska metoden *föregår* en förmedling av vad texten har att säga oss idag? Kan de skiljas åt på ett substantiellt och tydligt avgränsat sätt, något som kanske förutsätter en kvalitativ distinktion där arten av subjektivitet är olika för de båda? I så fall påminner det om den hermeneutiska ståndpunkt, hos t.ex. Schleiermacher och Dilthey, som vill återskapa textens ursprungliga innebörd genom rekonstruktion av den historiska, psykologiska och kulturella miljön så att läsarens personliga övertygelser eller åskådningar överskrids. Men en övertro på rekonstruktionens neutrala anspråk leder enligt Tuck bara till att isogesen döljs:

Faced with a choice of belief in subjectivity or belief in objectivity, scholars in the past century have often tended to choose the latter, and have become in the process victims of a less obvious but no less isogetical unself-consciousness. In the interests of scholarly objectivity and philological accuracy, hermeneuticists argued that scholars must carefully work from “within” the culture or historical period under investigation and divorce themselves from the theories and sensibilities of their own age and culture. (Tuck 1990: 12)

Ändå är rekonstruktionen betydelsefull. John Powers (1993) poängterar t.ex. att en viktig soteriologisk förutsättning för många buddhistiska texter, vilket säkerligen kan gälla även för texter inom klassisk yoga, är att författarens intentioner kan förstås och förklaras av kvalificerade skrifttolkare (s. 142).

Like Schleiermacher, Buddhist philosophers and mystics ... proposed to understand a text by understanding the mental processes of the author. In Buddhist hermeneutics, one re-experiences to some degree the thought processes of the author through the medium of the text and through oral and written commentarial traditions. (s. 143)

Om man redan på förhand underkänner denna epistemologiska och hermeneutiska inställning betyder det att man samtidigt underminerar den soteriologiska funktion som är central för många av de indiska traditionernas texter. Men om nu ”exegetiskt deltagande” (som söker en förståelsemässig närhet, särskilt till sådana texter som i någon mening beskriver just upplevelser) kan uppfattas som en viktig del av den historiska metoden uppstår frågan om det samtidigt utesluter närvaron av isoges. Idealet av en neutral iakttagare som kan rekonstruera

textinnehåll helt utan isoges förutsätter tron på ett epistemologiskt neutralt tillstånd, något som för många hermeneutiker tycks närmast orimligt.² Samtidigt skulle ett avvisande av psykologisk rekonstruktion medföra ett a-priori förnekande av många indiska mystiska texters egna anspråk. Frågan huruvida isoges och ”autentisk” rekonstruktion kan samexistera måste dock ses i ljuset dels av psykologistiska trender, dels av polemiken mellan så kallade konstruktivistiska och perennialistiska epistemologier inom mystikforskningen.

Powers hänvisar till E.D. Hirsch: ”Even though we can never be certain that our interpretative guesses are correct, we know that they *can* be correct and that the goal of interpretation as a discipline is constantly to increase the probability that they are correct” (*Validity in Interpretation* 1976: 222, citerat i Powers 1993: 145). Men detta föranleder bara frågan: korrekt enligt vem då? Powers menar att tidsavståndet kan överbryggas ”by relying on sūtras of definitive meaning and engaging in meditative training in accordance with their teachings” (1993: 145) och uppmanar till att man i möjligaste mån bör följa auktoriteter. Han hänvisar också till buddhistiska antaganden att man kan gå bortom verbala yttranden och tränga igenom till deras djupare innebörd (s. 146).

Detta synsätt är förstås inte oproblematiskt. Jag instämmer visserligen i att det exegetiska deltagandet är en viktig förutsättning för läsningen av mystiska texter, åtminstone om man ska ta deras anspråk på allvar, samtidigt bör man undvika att reducera *hela* innehållet till psykologiska eller upplevelsebaserade innebörder. Idén om ”djupare innebörder” förutsätter att man kan tala om upplevelser som ligger bortom språk och kulturella referensramar, något som ifrågasatts av konstruktivistiska teorier och därför måste argumenteras för. Därtill är det heller inte oproblematiskt att bestämma vad som är auktoritativt. Powers uppmärksammar visserligen de politiska dimensionerna av kontroverser men betraktar dem som tecken på vitalitet: ”religious competition (when it avoids degenerating to the use of force) can lead to innovation, doctrinal development, religious reforms, and changes that allow religious traditions to adapt themselves to changing social and religious circumstances” (s. 154). Samtidigt undviker han frågan *vad* det är som anpassar sig: finns det en konstant som antar olika former? Och hur ska man någonsin veta när man i språket beskriver denna abstrakta kontinuitet, att man inte färgats av ett eller annat föromdöme? Vad är relationen mellan direkta upplevelser, eller djupare innebörder, och de kulturellt belägna beskrivningarna av dem?

Metodologiska skillnader

Även om det tycks svårt att dra någon absolut gräns mellan rekonstruktion och tillägna tror jag att Williams, i citatet ovan, pekar på något mycket viktigt: betydelsen av att i möjligaste mån behålla närheten till textens specifika miljö. Detta betyder bl.a. att isoges i sig självt inte berättigar till att frigöra materialet från sina sammanhang i en förhastad jämförelse med nutida eller geografiskt avlägsna fenomen. Även Gadamer (1997: 147) varnar för att tillägna sig det andra genom att ”misskänna dess annan-het”; därför måste man lägga band på ”en alltför snabb assimilering av det förflutna till egna meningsförväntningar” (s. 153). Vi har alltså inte att välja mellan att *antingen* göra en historisk rekonstruktion *eller* att lättsinnigt tolka utifrån moderna teorier. De bör hänga ihop, så att rekonstruktionen sätts i ett självreflexivt perspektiv genom att medvetandegöra, eller erkänna, den isogetiska dimensionen av tolkningen. Jag ser inte att man behöver polarisera metoderna: vi har inte å ena sidan en mer objektiv rekonstruktion (’historical scholarship’) och å andra sidan ett subjektivt tillägnande (’appropriation’) av materialet genom att frikoppla det från sitt sammanhang. *Arten* av

² Jag vill återigen poängtera att även om man inte accepterar postkolonial teori eller poststrukturalism som sanningsbärande diffusa storheter så är det svårt att bortse från deras problematisering av reduktionistiska metoder. Man behöver inte nödvändigtvis acceptera slutsatser eller specifika analyser för att kunna använda sig av de teoretiska verktyg som de erbjuder.

subjektivitet skiljer sig inte åt, eftersom båda innehåller isogetiska dimensioner, utan de representerar olika ideal som samtidigt inte går att helt skilja från varandra. Det kan därför vara lämpligt att beteckna distinktionen som analytisk istället för substantiell eller kvalitativ: det finns en viss skillnad, trots att det är omöjligt att dra någon exakt gräns var den ena eller andra slutar.

Jag anser att både rekonstruktion och tillägnan, om vi nu kan kalla de olika metoderna så, är metodiskt nödvändiga för att skapa en så kontextuellt rik interpretation som möjligt. Det föreligger ingen absolut kronologisk relation mellan dem eftersom även den historiska metoden innehåller isogetiska dimensioner. Den historiska metoden eftersträvar en samstämmighet bland forskare, medan den tillägnande är mer spretig och syftar till uttömmande av betydelsemöjligheter. Detta medför en något ojämn relation. Den tillägnande kan nämligen utvecklas utan förankring i forskarnas intersubjektiva avstämmande med varandra, vilket ideologikritiskt sett är riskfyllt, medan den historiska (om den inte är helt reproducerande) *måste* innehålla isogetiska dimensioner, vare sig dessa uppmärksammas eller inte. En metodologisk möjlighet är att tänka sig två skikt som griper in i varandra: en tolkning förankras i historisk analys, vilken om och om igen vänds ut och in på genom isogetisk exponering. Man kan betrakta de som varandras ideologikritiska verktyg: den tillägnande granskar den historiska rekonstruktionen, medan den historiska metoden förankrar den kreativa tolkningen.

Underlaget för den historiska metoden måste vara just forskarnas avstämmande med varandra i detaljfrågor, något som sker inom ramen för en strävan efter samstämmighet. Samtidigt kan tillägnan möjliggöra paradigmskiften genom att avslöja brister eller upptäcka oanade tolkningar. Kan man då överhuvudtaget tala om någon samstämmighet? Det syftar inte på att forskare skulle kunna vara överens om alla, eller ens de flesta, detaljer i eller kring en text. Däremot finns ofta väl underbyggda ställningstaganden invävt bland de antaganden och kreativa associationer som möjliggjort deras tillkomst, och som bör tas hänsyn till. Genom paradigmskiften uppstår visserligen ibland helt nya förutsättningar för historiska rekonstruktioner, men detta innebär inte att man lika gärna kan använda de gamla paradigmerna genom att åberopa ”isogetisk frihet”, utan skiftet har uppstått av en anledning och måste tas på allvar.³ Detta innebär att alla tolkningar har ett ansvar att vara informerade om det material som rekonstruerande forskning i detaljfrågor frambringat. Samtidigt är det också ett mycket komplext arbete då ingen forskare går fri från isoges, även de mest noggranna historikerna och filologerna. Man tvingas att långsamt och bit för bit bygga fram de historiskt förankrade analyserna, samtidigt som man på en metateoretisk nivå uppmärksammar de antaganden som ligger till grund för dem så att paradigmskiften blir möjliga.

Ett konkretiserande exempel kan vara på sin plats: Även om Patañjali uppenbarligen inte tog ställning till kantiansk epistemologi så bör en nutida tolkning av YS som vill vara självmedveten och mångdimensionell involvera ett uppenbarande av den egna kulturella inläsningen, och då är Kants inflytande i högsta grad närvarande. Ett närmande av det som tidsmässigt ligger bortom Kant kan därför gå *via* ett uppenbarande av kantianska kontexter; om inte annat så för att ”rensa bordet” från ovidkommande och direkt felaktiga förordömen.⁴ I annat fall förblir den egna kulturella betingningen dold. Med andra ord är den kritiska självreflexiviteten som uppstår genom kreativa associationer (tillägnan) nödvändig just för att

³ I sällsynta fall kan olika paradigm förekomma sida vid sida, dvs. olika referensramar tycks fungera ”lika bra” på samma material. Vanligare är dock att äldre paradigm fortlever genom att man är oinformerad om materialet, så att när den hermeneutiska cirkeln fullföljs upptäcker man att detta paradigm inte längre överensstämmer med detaljfrågor. Det motsatta förhållandet kan förstås också inträffa: historiskt inriktade analyser som består trots att de har uppenbara brister på en metateoretisk nivå.

⁴ Detta resonemang gäller förstås även andra tänkbara kontexter än kantianska och som kan vara direkt relevanta för just YS. Vi kan t.ex. bortse från en historik om högtalarbyggande eller tebladssådd, men kanske inte från postkoloniala förvandlingar av indisk filosofi.

möjliggöra en adekvat rekonstruktion överhuvudtaget. Samtidigt måste detta kompletteras av rekonstruerande material. Genom ett självreflexivt perspektiv kan man förhoppningsvis undvika excesser, såsom extrema former av relativism, dekonstruktionism eller objektivism: ”Just as extreme as the relativists and deconstructionists are the ordinary scholars who believe in unconditioned facts and objective readings of texts: the unwillingness to question presuppositions is as much a failure of moderation as either the paralysis or license that can come from too much self-consciousness” (Tuck 1990: 97). Med andra ord bör självmedvetenheten, exponerande av den isogetiska dimensionen, varken överdrivas eller undvikas.

Slutligen kan även nämnas att Tuck använder en intressant åtskillnad mellan olika tonfall med vilka komparativa utforskningar beskrivs eller genomförs; ”a distinction of degrees of comparative enthusiasm” (1990: 10). I jämförelsen mellan olika fenomen ger en del uttryck för en sorts ”upptäckaranda” (‘tone of discovery’) där man ”upptäckt” att de båda sammanfaller – att t.ex. Derrida och Nāgārjuna menar ”samma sak” –, medan en mer självmedveten och försiktigare attityd förstår sig som konstruerande ett sammanhang i vilken de två kan jämföras med varandra (‘tone of construction’).

... the temptation to declare that both views ... contain the same truth, although it is perhaps often irresistible, is inherently problematic if one is also concerned with issues of the indeterminacy of meaning, with the difficulties associated with traditional theories of truth as correspondence, and with the impossibility of reading from a culturally or historically neutral standpoint. To argue for a transcendent sort of philosophical identity is to implicate oneself in arguments for determinate meaning and philosophical universality and to ignore arguments that the interpreter is also necessarily included in the hermeneutic process. (Tuck 1990: 11)

Tolkningsskeenden och ”tjock” beskrivning

En analysering av en text är ”tjockare” – mer kvalitativ, mångdimensionell och djupare – ju fler kontexter den tar hänsyn till, medan en tunnare beskrivning medför att kontexter förblir omedvetna, dolda. Kontexter används här i vid mening och kan t.ex. handla om isogetiska aspekter, metateoretiska problemställningar eller historiska belysningar.⁵ Därtill kan man även tillfoga den hermeneutiska cirkeln, som växlar mellan del och helhet, där översikter korrigerar detaljanalyser och begränsade studier reviderar metateoretiska perspektiv. För ligger inte ett sådant förfarande närmare verkligheten, om vi med det menar att alla fenomen är ytterligt komplexa och obegränsat kontextuella?

Ett problem med analyser som säger sig stå utanför t.ex. metateoretiska problem tycks vara att de döljer just *föromdömen*. En fördel med att göra antaganden mer explicita är förstås att ställningstaganden och definitioner blir tydligare, därför kan man också lättare argumentera kring dem. I Gadammers uppfattning om den hermeneutiska cirkeln utgör förståelsen den första av alla hermeneutiska betingelser. Den innehåller en meningsförväntan om *föregripen fullkomning* och innebär att man bara förstår det som verkligen framställer en fulländad enhetlig mening (1997: 140); d.v.s. ”inte bara en formell förväntan om att texten måtte ge fullkomligt uttryck för sin innebörd, men också att det sagda är fullkomligt sant” (s.140-1). Helhet och enhetlighet finns, så att säga, i båda ändar av den hermeneutiska cirkeln:

Den mening, som föregrips som helhetlig, blir till uttrycklig förståelse när de delar, som bestämts av helheten, själva bestämmer denna helhet. ... Uppgiften är att vidga den enhetligt förstådda meningen i koncentriska cirkelar. Att alla enskildheter fogar sig till en helhet är det kriterium man har för förståelsens riktighet. (s. 137).

Med andra ord utgör upptäckandet av *omedvetna* föromdömen en viktig del i att testa olika tolkningars lämplighet. Genom den hermeneutiska cirkeln kan man följa dessa nu blottade

⁵ Ofta tycks det vara just sådan kontextuell rikedom som positivistiska metodologier försöker undvika i strävan efter att etablera neutrala sanningar eller absoluta värden. Jfr t.ex. Taylor 1989: 80-1

föromdömen vidare till slutsatserna för att därigenom kunna utvärdera dem. Det är inte så att föromdömena därigenom bevisas, utan bara att man först genom att fullfölja deras konsekvenser kan se vilka som är mest plausibla: stödjer resultaten den förut dolda tesen? Sedan kan man träda åter från den implicita helhetssynen för att ytterligare nyansera detaljer och premisser. Det är kanske farligt att alltför mycket vilja läsa helheten ur detaljerna när man ibland måste läsa detaljerna från helheten!

I stort tycks historiskt inriktat arbete inrikta sig på detaljfrågor, tyvärr alltför ofta genom att undvika de föromdömen som gör detta möjligt, medan ideologikritik och tilläggnan fokuserar på överblickande och metateoretiska diskurser. Samtidigt följer båda också sina egna hermeneutiska cirklar. Isoges handlar på sätt och vis mer om Gadamer's förståelse i form av föregripna helheter, medan exeges kopplas till delarna i denna helhet. Ideologikritik kan lyfta fram de implicerade helheterna ur den historiskt inriktade analysen genom att uppmärksamma tidsavståndet och blotta de egna kulturella referensramarna. Å andra sidan förankrar de historiska metoderna dessa helheter i sina beståndsdelar. Rekonstruerande eller historiska metoder strävar ofta efter samstämmighet i detaljfrågor, medan diskurser som uppstår genom tillägnande kreativitet tydligt vill peka på flera möjliga versioner. Om de tillägnande argumentationerna tydligare uppmärksammar det rekonstruerade materialet underlättar detta för att förankra metateoretiska betraktelser i den gemensamma forskningens kompetens, samtidigt som öppenheten för alternativa kontexter medför en växande tolkningskomplexitet som kan motverka dogmatiserande, stagnerande eller hegemoniserande diskurser.

En studie av *samādhi* i klassisk yoga skulle förstås ha kunnat utformas på många olika sätt. Man kunde börja med en noggrann filologisk analys, för att därefter dra försiktiga slutsatser i ett jämförande perspektiv, osv. Men är det därför ett mer precist arbete än en metod som börjar lite "här och där"? Den senare har kanske nackdelen att bli svårtillgänglig och komplex, men fördelen att den kontinuerligt söker växla mellan del och helhet, mellan olika kontexter som belyser varandra; alla ställningstaganden stäms fortlöpande av med varandra så att de förankras i en "tjock" beskrivning. Dessutom bör ansatsen till textualism ifrågasättas, särskilt så som den format sig bland forskare av indisk filosofi:

By attending as carefully as possible to lexical questions, historical detail, and the accumulation of more and yet more texts to translate and interpret, they have created ... an illusion of a progressive increase in knowledge about Indian philosophy and of a steady accumulation of better readings of Indian philosophical texts. ... Concomitant with this belief is the view that disputes between interpreters can be adjudicated, and that there are ways of finding "correct" readings that are not dependent on the assumptions of the interpreter. (Tuck 1990: 13)

Det är alltså inte så att historiska eller filologiska metoder föregår den metateoretiska diskursen. De är invävda i varandra, så som delen i helheten, och inget arbete tjänar därför på att försöka frigöra dem från varandra. Men att filologiskt arbete *i sig självt* är otillräckligt är förstås ingen anledning till att underskatta dess betydelse. Jag vill också hävda, trots Tucks åsikter, att det *i någon mening* går att tala om ackumulerande kunskap, även om den är ändlös och kan transformeras av oförutsedda paradigmskiften. Lärdom växer förvisso inte fram mekaniskt, utan böljar, pulserar och ser ibland ut att börja om. Men många gånger *är* tolkningar mer informerade än sina föregångare – d.v.s. "tjockare" eller komplexare – och just därför mer kvalitativa. Bara för att alla tolkningar bygger på läsarens föromdömen betyder inte det att en läsning inte kan vara mer välinformerad än en annan. Absolut korrekthet är dock ouppnåeligt, eftersom det förutsätter att man kan frigöra sanningsanspråk från tid, plats eller person, vilket åtminstone enligt poststrukturalistisk teori synes omöjligt.

Ideologikritik

Gadamer har beskyllts för att vara överdrivet konservativ, med för stor tilltro till traditionen. Därför behöver hans hermeneutiska perspektiv, enligt vissa kritiker, kompletteras med större

ideologikritisk medvetenhet, så att den isogetiska tolkningen disciplineras och kontrolleras. Detta kan vi nu beskriva som att befatta sig med den tillägnande metodens egna hermeneutiska cirkel: dvs. metateorier och helhetsförståelser kan i sig själva undersökas i förhållande till andra ännu större helheter respektive analyseras ner genom sina mindre beståndsdelar.

Postkoloniala perspektiv uppmanar oss till stor försiktighet vid närmandet av icke-västerländska kulturer genom att ifrågasätta de koloniala historieberättelserna och deras inflytande. Enligt de flesta postkoloniala teoretiker har denna påverkan aldrig upphört utan lever bara kvar i nya och ofta inte uppenbara former. En viktig utgångspunkt för postkolonial teori är just indisk kultur- och historieforskning. Beskrivningar av indisk kultur har ofta starkt färgats av mer eller mindre hegemonistiska diskurser, där stereotyper och fördomar kommit att nyttjas av dominerande parter för genomdrivande, och ibland legitimerande, av den egna maktpositionen. Detta gäller både de koloniserande västlänarna såväl som inhemska fraktioner, t.ex. brahmanklassen. Ofta har dessa också spelat varandra i händerna.⁶

Men maktintressen är inte nödvändigtvis bara en fråga om politisk status, förbundet med till exempel ekonomiska faktorer eller social auktoritet. Enligt Foucault är de inbyggda i själva kunskapens väsen:

Power is not simply a commodity which may be acquired or seized. Rather it has the character of a network; its threads extend everywhere. ... we should consider the fact that the exercise of power itself creates and causes to emerge new objects of knowledge. Conversely, knowledge induces effects of power. It is not possible for power to be exercised without knowledge, it is impossible for knowledge not to engender power. (Sarup 1993: 73-4)

Överhuvudtaget har postkolonial teoribildning till stor del influerats av poststrukturalismen, särskilt i synen på sambanden mellan kultur och imperialism, mellan kunskap och makt. Man sammankopplas ofta med så skilda riktningar som feministisk teori och litteraturkritikens dekonstruktionism, och präglas av ett överskridande av disciplinära gränser. Särskilt den ideologikritiska ansatsen är en viktig del – viljan att tänka bortom de gränser och identiteter som formades under kolonialismen. Man synar närmare hur kulturella identiteter uppstått och försöker undanröja stereotyper genom ett blottläggande av de dominerande parternas antaganden och sanningsanspråk. Detta innebär ofta ett bekämpande av eurocentriska föreställningar samtidigt som man vill undvika omvända stereotyper där den negativa värderingen bara vänts till en positiv. Åberopande av t.ex. ”autentiska” kulturformer förblir ofta inom, och befäster därmed, den koloniala logiken. De bekräftar och förstärker stereotyper istället för att undkomma dem. Därför är diskursanalysen ett viktigt redskap inom postkolonialismen för att kunna titta på hur mening konstrueras: genom att analysera historiskt specifika representationer som alla stödjer en gemensam strategi kan man synliggöra aspekter som undertryckts av dominerande teorier och praktiker (Thörn 1999: 16-19).

En viktig del i teoribildningen är att man betonar språkets betydelse för skapandet av identiteter. I strukturalismen betraktas språk som ett system av tecken och ord som ges mening genom implicita och explicita relationer av kontraster och motsatser. Detta innebär att alla begrepp är strukturerade kring binära oppositioner, som man/kvinna, normalt/onormalt, etc. Det är skillnaden som alstrar betydelser och motsatserna blir därför helt beroende av varandra. Men förhållandet mellan oppositionerna är inte symmetriska, utan den ena måste

⁶ Man bör dock vara försiktig med att okritiskt anamma den ofta starka polemiken hos postkolonialister. T.ex. så kan man hävda att det inte är så konstigt att man vände sig till de brahmanska klasserna i en akademisering av Indiens historia eftersom det är just dessa som, av naturliga skäl, försett med intellektuella beskrivningar (precis som många av de intellektuella postkoloniala teoretikerna själva kommer från högre samhällsklasser). Det kan rimligen inte vara själva klasstillhörigheten som avgör ens hegemonistiska böjelser.

alltid vara dominerande genom att den andra ses som svagare och därför beroende av den första.

Binära oppositioner är således verksamma i skapandet och upprätthållandet av sociala hierarkier. ... Skapandet av mening genom system av binära oppositioner inbegriper dolda maktförhållanden och är dessutom ett förenklat och reduktionistiskt sätt att skapa mening, där inga gråzoner tillåts. [Poststrukturalismen syftar till att] söka destabilisera de binära oppositionernas strukturer och därmed bidra till att öppna möjligheter för att förskjuta de sociala maktrelationer som dessa inbegriper. (Thörn 1999: 18).

Edward Said (1997) använde begreppet *orientalism* för att beteckna hegemonistiska föreställningar om orienten; "those particular discourses that, in conceptualizing the Orient, render it susceptible to control and management" (King 1999b: 82). Dessa diskurser konstruerar, enligt Said, öst och väst som motpoler. Genom att beteckna västerlandet som en överlägsen civilisation fungerade de som stöd till kolonialmakternas dominans samtidigt som de homogeniserade indisk kultur i sina beskrivningar. Diskurserna fungerar ofta fortfarande som kunskapsregim och etableras genom att befrämja vissa beskrivningar och motarbeta sådana som motsäger diskursens normer. Det bör dock sägas att även Said själv kritiserats för att ge en överdrivet homogen bild av orientalismen, att han inte tagit hänsyn till historiska förändringar eller skillnader mellan olika koloniala situationer (se t.ex. Thörn 1999: 21).

Orientalistiskt färgade föreställningar om indisk kultur upprättar förenklingar av kulturella fenomen: de påstås vara *väsentligen* det eller detta. Sådan essentialism bygger ofta bara vidare på de koloniala berättelserna, bidrar till polarisering av motsatser och influeras lätt av maktintressen. Ett komplext fenomen är nämligen betydligt svårare att avfärda eller exploatera för egna syften än ett reducerat och förenklat. Genom homogenisering och essentialisering kamoufleras heterogenitet respektive komplexitet hos *både* orienten och occidenten. Det ger upphov till kulturella stereotyper som sedan lätt kan utnyttjas för ideologiska syften.

Essentialism och textualism

För att undvika stereotypiserade och etnocentriska kulturbeskrivningar menar King att man måste uppmärksamma mångfald, flexibilitet och komplexitet *inom* och *mellan* kulturer (1999b: 3). Ett första steg är att förkasta de isolationistiska antaganden som ligger till grund för en absolut åtskillnad mellan öst och väst eftersom de underminerar alla försök till genuin interaktion och dialogiska samtal (s. 95).⁷ Istället bör man förstå kulturer som dynamiska, växlande processer, vilka kontinuerligt revideras, omtolkas och förvandlas (s.79). Detta anti-essentialistiska synsätt är förstås tillämpligt inte bara på kulturer utan gäller alla beskrivningar som färgas av avkontextualisering och förenkling. Essentialism underlättar klassificering, men möjliggör samtidigt underordning och dominans av det homogeniserade objektet.

Vilken betydelse har nu detta för en studie av Yogasūtras? Det finns flera aspekter att tänka på. För det första bör man inte på förhand utgå från att denna text kan förenklas till en eller ett par beståndsdelar. Det innebär att man bör söka komplexitet och flexibilitet genom att acceptera en heterogenitet som inte filtrerar bort kontexter för att komma närmare "det

⁷ Isolationismen kan betecknas som en form av kulturrelativism – d.v.s. tanken att olika kulturer är i grunden ojämförbara, med en sorts oöverstigliga gap mellan sig. Detta synsätt involverar flera problem: Dels bygger det på en europeisk nationalistisk modell, "an imaginative geography and history that projects anachronistic symbols and meanings into history, resulting in a myth of 'national' homogeneity" (King 1999b: 78). Dels leder det till konceptuella motsägelser, eftersom nya kulturella former aldrig skulle kunna uppstå eller formas som ett resultat av växelverkan mellan kulturer. Det finns heller inget som talar för att det skulle finnas någon kvalitativ skillnad mellan intrakulturell kommunikation, och kommunikation över (fiktiva?) kulturgränser. Betoning av en interaktion mellan öst och väst bereder istället *mer* plats, paradoxalt nog, för den lokala framställningen av innebörder.

väsentliga”. Istället försöker man hålla flera kontexter i gång samtidigt. För det andra måste essentialistiska föreställningar om indisk kultur undvikas så att de inte omedvetet införlivas i tolkningarna. Det betyder t.ex. att man undviker fördomar om orienten som ahistorisk och istället betonar historiska skeenden och ideologiskt färgade förändringar. Utan ett sådant erkännande ges utrymme för kulturell och politisk elitism: vem bestämmer vilket som är det auktoritativa verket, vad som är traditionens essens, vilken som är den ”ahistoriska punkt” gentemot vilka andra fenomen ska jämföras? Detta är särskilt relevant i samband med indisk filosofi då brahmanska fraktioner tidigt schematiserade fram sex ortodoxa skolor; en uppställning som ökade deras inflytande genom att vila på den egna utgångspunkten att Veda-skrifterna var grundvalen för allt indiskt tänkande. Samtidigt innebar detta också att vissa andra tankeskolor kunde marginaliseras. Ändå anammades denna sexskolors-teori okritiskt av många europeiska forskare och dess inflytande lever i mångt och mycket kvar. Tuck visar att de sex skolorna ofta ytterligare reducerats till enbart tre filosofiska ståndpunkter (nyāya, vedānta och sām̐khya) av 1800-talets forskare, utifrån vissa selektiva kriterier; ”they accepted a philosophical school as significant only if it took a position on what they believed was the central issue of philosophy: the disjunction between appearance and reality” (1990: 21). Yogan betraktades därigenom som ett supplement till sām̐khya, som i sin tur misstydde som en, utifrån platoniska och kartesianska problemställningar, otillräcklig och motsägelsefull form av radikal dualism; ”like a doomed, archaic hybrid” (s.23).

Slutligen bör man undvika alltför snäva definitioner av vad som tillhör den klassiska yogan, även om man i forskningssyfte många gånger behöver avgränsa ett specifikt material. Avgränsningen av ett material behöver inte i sig utgöra ett stort problem, även om det medför något av en balansakt: ju hårdare man avgränsar materialet desto lättare undångöms förordömen så att materialet exponeras för manipulation, medan ju vidare avgränsning desto svårgripbarare och komplexare blir slutsatserna. Problemet är dock större när det gäller definitioner. De medför på sätt och vis normativa ställningstaganden och dras därför med ett spänningsförhållande: I ett postkolonialt perspektiv är det å ena sidan viktigt att uppmärksamma hur essentialiserande diskurser medfört att dominerande ideologiska konstruktioner marginaliserar andra versioner. Därför bör man tillerkänna traditionen en egen dynamik och uppmärksamma alternativa horisontsammansmältningar inom ramen för den klassiska yogan snarare än betrakta dem som avvikelser från vad YS *egentligen* betyder. Samtidigt vill man också kunna hålla ett ideologikritiskt avstånd till nytolkningar och senare tillkomna kommentarer för att t.ex. kunna undersöka en kronologisk förändringsprocess eller upptäcka hybridisering och inflytande från andra traditioner.

Det finns förstås inga enkla svar på hur detta spänningsförhållande ska hanteras. I vissa fall kan det t.o.m. visa sig politiskt laddat, eftersom traditionstillhörighet ofta är förbundet med anspråk på autenticitet. I vilket fall bör man kanske undvika att betrakta *yogadarsāna* som en ahistorisk, arkimedisk punkt med vilken olika tolkningar kan jämföras och utvärderas. En betraktelse av historiska förändringar behöver inte heller involvera en diskussion om huruvida det äldsta fenomenet också är det mest autentiska. Detta förutsätter en stor öppenhet för den receptionshistoriska dynamiken – att det aldrig går att uppnå en slutgiltig version av en text – samtidigt som man ändå intar en ideologikritisk hållning. Det handlar mer om att *upptäcka* ideologiska faktorer, inte att värdera dem. Att beskriva förändringar som formats av ideologiska element kan då göras utan att reifiera en idealiserad och abstrakt version som ligger ”bortom” dessa förändringar.

Begreppet textualism refererar till tendensen att på ett reduktionistiskt sätt inta en textinriktad approach till material istället för en mer flerdimensionell metodik. Detta är kanske särskilt vanligt inom studier av mystiken, som dominerats av filologiska och exegetiska analyser. Men Christopher Chapple har poängterat betydelsen av att läsa YS som muntlig litteratur:

It pulses with an internal rhythm conducive to memorization. Like other forms of oral literature, it uses the cadence of language clearly to introduce new topics, emphasize important points, and bring closure when needed, exhibiting formulaic patterns and devices of oral literature. ... [The Yogasūtra establishes] internal patterns through parallel structure, repetition of key terms, and a distinctive though sparing use of simile and metaphor. Devices such as rhythm and repetition not only assist in memorization, but also delineate transitions and emphasis. For instance, particularly long *sūtras* tend to indicate a greater degree of importance, and exceptionally short *sūtras* often hold palpable poignancy. (Chapple 1994: 86f)

Genom att isolera enstaka aforismer från varandra och inte se helheter i texten tenderar en del kommentarer att fragmentera YS: "the format of the commentary literally stands between the *sūtras* of Patañjali [so that] the continuity or flow from one *sūtra* to the next is lost" (s. 87).⁸ Det tycks alltså högst riskabelt att behandla en ursprungligen muntlig "text" som en skriven eftersom man kanske förväntar sig en för hög grad av enhetlighet:

Writing speech down transforms it. In speech, once the words are spoken there is nothing left of them to work over. However, if speech is 'translated' into a written form it immediately becomes accessible to study, a greater degree of analysis, and to recontextualization and reinterpretation.

... one inevitably imposes a degree of uniformity, consistency and univocal stability that may not have been present in the plastic and dynamic transmission of the teachings in their original, oral context. (King 1999b: 63-4)

Med denna hållning tycks följa en "kvantifiering av kunskap" – d.v.s. att man genom det skrivna mediet ger ett intryck av slutgiltighet och objektivitet (King 1999b: 65). Detta medför en avkontextualisering, som förstås är nära förbunden med essentialism och lätt resulterar i ett universaliserande av det skrivna. En av följderna för detta kan vara att religiösa eller mystiska företeelser idealiseras som tillhörande textens abstrakta värld; de ges en existensform utanför sociala och historiska kontexter, en ahistorisk kvalitet som inte finns i den muntliga traditionen. Detta skapar en förenklad, essentialistisk och homogeniserad syn på religiositetsformer där textanalytikern ges företräde. Så kallade kanoniska texter riskerar att uppfattas som viktigare än vad folk faktiskt "tror och gör". King varnar samtidigt för att polarisera "ideala" texter och "faktiska" religiösa företeelser då dessa interagerar dynamiskt (1999b:).

Onekligen har den klassiska yogan i mångt och mycket självt influerats av kommentatorer med textualistiska tendenser, långt innan västerländska akademiker engagerade sig. Men det är lätt att *ytterligare* förstärka detta, så att den klassiska yogan essentialiseras och textualiseras bortom igenkännlighet för nutida yogautövare just genom att polarisera ett ideal gentemot faktiska företeelser. Därför måste en textuell analys förmodligen balanseras och kompletteras av andra viktiga frågeställningar: Vilka relationer finns mellan textanalyser och fältantropologiskt material? Hur kanoniska är texterna egentligen? Hur kan de berörda texterna på olika sätt kontextualiseras så att de inte idealiseras i en abstrakt och ahistorisk sfär? Vilka ideologiska funktioner har kommentarerna haft och hur har de påverkat efterföljande diskurser och praktiker? Vilka versioner finns, eller har funnits, bakom de som har tilldelats auktoritet? Vad finns det för politiska faktorer som kan ha influerat den klassiska

⁸ Detta behöver inte innebära att man betraktar YS som mer autentisk än de efterkommande (påstått) fragmentiserande kommentarerna. Det räcker med att man kan hävda att de senare, genom sina specifika tillvägagångssätt, minskar komplexiteten och nyansrikedomen hos fenomen som behandlas i YS. Detta innebär att man simultant kan betrakta kommentarer som i vissa fall bidragande med kreativa tillskott, i andra fall som reduktionistiska. En "tjock beskrivning" av *samādhi* innebär att man söker största möjliga komplexitet, där den ideologikritiska ansatsen medför att man i vissa fall bortser från kommentarernas anspråk, i andra fall tar dem till sig. En icke-objektivistisk hermeneutik uppmanar samtidigt till att man inte på förhand avgör vilka verk som ska betraktas som mer autentiska eller rättvisande; man har alltså en stor öppenhet för den receptionshistoriska dynamiken och den kreativa processen i alla tolkningar. Jag finner personligen Chapples förslag i linje med detta, även om man förvisso kan hävda att så inte är fallet.

yogans val av centrala kunskapsobjekt (*samādhi, duḥkha, puruṣa/prakṛti*, etc.), och har dessa kanske förändrats? Om man vill undersöka eller rekonstruera vad YS kan ha betytt *på sin tid*, vad finns det för utsikter för ett sådant projekt? Vilken ideologisk funktion får en sådan ”rekonstruktion”?

Problemet med en rekonstruktion som sker på rent textuella kriterier tycks vara att den ofrånkomligen måste färgas av att inte förankras i eller kompletteras av icke-textuella dimensioner, vilket reduktionistiskt förvränger materialet genom essentialisering och homogenisering. I en ideologikritisk hållning borde man därför vara mycket försiktig med vilka slutsatser man kan dra från textuella analyser.

Mystik och upplevelser

Det är också viktigt att problematisera religionsbegreppet. Religionsstudier formulerades tidigt genom ett filter av västerländska teologiska diskussioner, därför har man som sekulär disciplin ofta definierat sig i motsats till just dessa samtidigt som en stor del av inflytandet lever kvar. Man bör inte heller okritiskt acceptera vissa antaganden som tillkom under upplysningstiden, såsom tilltron till en reduktionistisk metodik, ”that clarity appears through the process of breaking things down into smaller and smaller pieces, so as to be able to discover the irreducible core” (King 1999b: 47), eller polariseringen av det traditionella och det moderna. Också dikotomin mellan privata och offentliga sfärer har befästs så starkt att den utan tvekan färgar det mesta av religionsforskning, men den filtrerar samtidigt materialet på ett nästan omärkligt sätt.

Den offentliga sfären beskrivs vanligen som universellt relevant och tillgänglig för alla, ”accessible, repeatable, quantifiable and empirical in orientation” (s. 12), medan många religiösa fenomen, särskilt mystika, istället förknippas med den privata sfären och berör individuella val snarare än social eller politisk auktoritet. Men betoningen på individuella upplevelser är resultatet av en i huvudsak västerländsk utveckling: ”The exclusively experiential emphasis reflects ... a clearly defined distinction between the public and the private realms, the rise of anti-clericalism and modern political philosophical trends such as liberalism, democracy and the notion of the ’individual’” (s. 23) En privatisering av mystika fenomen, “the increasing tendency to locate the mystical in the psychological realm of personal experiences” (s. 21), lägger t.ex. tonvikten på kultivering av inre tillstånd av stillhet och jämnmod men medför samtidigt att mystika fenomen tämjts och kontrolleras. Avdelandet av mystiken från det politiska kan i sig självt ses som ett politiskt ställningstagande.

I många sammanhang brukar mystik beteckna sådana erfarenheter som går bortom vardagens sensoriska upplevelser och förknippas då ofta med det utsägliga, t.ex. upplevelser som sägs vara utan subjekt/objekts-åtskillnad. Men detta är ett selektivt urval: ”This approach shifts the focus of the study of mysticism towards the textual and renunciatory forms of Indian religion ... and fits well with the abstract and apophatic theologies of [Christian mysticism], providing an overwhelmingly male object of study.” (s. 20-1). Betoningen på privata, och särskilt utsägliga, upplevelser får därför vissa oönskade konsekvenser:

The narrowly experiential approach occludes or suppresses other aspects of the phenomenon of the mystical that tend to be more important for these figures and the traditions to which they belong – for example, the ethical dimension of the mystical, the link between mysticism and the struggle for authority, or the extent to which the statements and activities of mystics may relate to issues of politics and social justice. (King 1999b: 24)

Mystiken måste alltså uppmärksammas även för sina politiska dimensioner; “the conceptual site of a historical struggle for power and authority” (s. 9). Ett exempel på detta är att direkt experientiell kunskap, av Gud eller den ultimativa verkligheten, i praktiken gör auktoritativa anspråk på sanning. King poängterar dock att ett uppmärksammande av mystikens politiska dimensioner inte behöver resultera i politisk reduktionism eftersom mystika fenomen inte kan förklaras eller beskrivas utifrån *enbart* dessa dimensioner (s. 14).

Robert Sharf (1998) menar att man särskilt inom studiet av asiatiska religioner använt ”upplevelser” för att bemöta kravet på empirisk verifierbarhet och för att tillerkänna religionen sanningsanspråk i den framväxande debatten om kulturpluralism (s. 95-8). Denna strategi för att undvika sekularistisk och vetenskaplig kritik har han kallat för ”erfarenhetens retorik”, vars ideologiska aspekter han anser vara mest framträdande inom just mystikforskningen. Wilhelm Halbfass (1990) noterar att begreppet ”upplevelse” är svårdefinierat, med en mångfald användningsområden och tillämpningar, vilket gör det särskilt lämpligt för ideologiska syften och tolkningar. Han skisserar två huvudtyper av sådana användningar:

We speak of experience in more or less veridical usages, referring to subjective states of awareness, but also to a standard of truth in an objective sense. Experience on the one hand is what man seems to possess, what he cultivates and accumulates in order to take charge of his own affairs, and on the other hand, it overcomes, overwhelms him. On the one hand, it is associated with the methodically conducted experiment, and on the other hand, it is something that escapes and transcends all methods and frameworks of human planning. (Halbfass 1990: 379)

I en historisk tillbakablick menar Halbfass att särskilt nyhinduiska strömningar utnyttjat begreppets tvetydighet för apologetiska syften och för att bekräfta sin egen position gentemot västs inflytande. Detta innebär att nyhinduiska formuleringar av upplevelsers påstått centrala betydelse delvis skulle vara resultatet av mötet med västerländsk filosofi och vetenskap:

The role of the concept of experience in Neo-Hinduism is not a mere continuation or extension of *anubhava* and similar notions in traditional Hinduism. The changes are not only a matter of emphasis; they reflect a radically new situation – the encounter of the Indian tradition with Western science and philosophy; and they represent one of the most exemplary cases of reinterpretation and revision of the tradition in response to Western ideas and perspectives. (s. 399)

Halbfass, liksom Sharf, uppmanar därför till en större medvetenhet om den vaga retorik som ofta åtföljer användningar av upplevelsebegreppet, och menar att det är nödvändigt med historisk och hermeneutisk kritik, ett begreppsmässigt klargörande som föreberedelse för en kanske djupare och mer nyanserad dialog (Halbfass 1990: 402). Men Sharf (1998) går något längre i sin analys och menar att det finns en inneboende spänning i vissa definitioner som omöjliggör att de kan användas för de syften man tänkt sig. I en invecklad diskussion, som bl.a. hänvisar till västerländska filosofer som Daniel Dennett och Richard Rorty, framhåller han att till den grad som man hänvisar till ”direktheten” i upplevelser så underminerar man samtidigt möjligheten till diskursiva sanningsanspråk. Upplevelsens viktigaste kännetecken, om den ska kunna vara just privat, är obestämbarhet och icke-objektivitet. Samtidigt är det just en bestämbarhet som retoriken hänvisar till när den gör sina sanningsanspråk, d.v.s. ett egentligen omöjligt försök att ”objektifiera” något obestämbarhet och privat:

Thus, while experience – construed as that which is “immediately present” – may indeed be both irrefutable and indubitable, we must remember that whatever epistemological certainty experience may offer is gained only at the expense of any possible discursive meaning or signification. (s. 114)

Sharfs kritik berör i första hand hur mystiska traditioner beskrivits i moderna diskurser alltsedan mötet mellan öst och väst. Han uppmärksammar retoriken och att auktoritativa sanningsanspråk, logiskt sett, inte kan förankras i erfarenhetens ”direkthet”. Samtidigt bör man kanske inte heller gå för långt i denna kritik och underkänna direkta upplevelser som sådana (vilket återknyter till resonemanget kring ”psykologisk rekonstruktion”). King urskiljer därför vad han kallar för begränsnings- och upplysningsepistemologier: de senare hävdar att man i särskilda fall kan gå *utöver* kulturella och språkliga betingningar, medan traditionellt västerländska epistemologier, i Kants efterföljd, ofta förutsätter mer eller mindre absoluta begränsningar för alla upplevelser (1999b: 179-181). King skiljer därför också sanningsanspråken från möjligheten att uppnå obetingade och “rena” upplevelser: ”The study of mystical experiences does not require us to accept ... that ‘true reality’ is given in the

‘immediately given presence of primitive experience’, only that such unmediated experiences do happen (whatever their truth-claiming status)” (s. 179).

Det finns också andra problem i hur retoriken kring upplevelser präglar mystikforskningen. Sharf påpekar att vi inte har tillgång till själva upplevelserna utan bara till de texter och ideologiska diskurser som antas beskriva dem: ”Scholars of religion are not presented with experiences that stand in need of interpretation but rather with texts, narratives, performances, and so forth. ... Any assertion to the effect that someone else’s inner experience bears some significance for *my* construal of reality is situated, by its very nature, in the public realm of contested meanings” (1998: 111). Buddhistisk meditation tycks, enligt Sharf, vanligen inte ha haft en särskilt framträdande ställning i monastiskt eller asketiskt utövande, och i de fall meditation faktiskt praktiserats har den mer sällan varit inriktad på uppnående av särskilda medvetandetillstånd utan oftare på förtjänst, andlig renhet eller liknande. Sharf vänder sig därför emot en fenomenologisk approach till mystiska texter och ifrågasätter om de överhuvudtaget hänvisar till bestämbara fenomen (s. 110), särskilt med tanke på att det ofta inte finns någon konsensus inom traditionerna själva om de olika medvetandetillstånden, eller ens vilka tekniker som ska användas (s. 107). Inom många asiatiska traditioner har upplevelser helt enkelt inte ansetts kunna tjäna som auktoritativa referenspunkter, just tack vare tvetydigheten och obestämbarheten (s. 99): ”a meditative state or liberative experience is identified not on the basis of privileged personal access to its distinctive phenomenology, but rather on the basis of eminently public criteria” (s. 107). Därför bör vi hellre se mystiska texter som preskriptiva systematiseringar av skriftligt material, inte som deskriptiva berättelser om upplevelser (1995: 236).

Men ska man verkligen göra sig av med upplevelserna helt och hållet, hur de än hanteras eller definieras? Är inte det att gå lite väl långt? Även om det är beskrivningar vi har att göra med, och inte upplevelserna själva, så gör det väl skillnad om de hänvisar till något och inte bara är ”tomt prat”? Man kan förstås tänka sig att texter som preskriptivt systematiserar ändå kan ha sitt *ursprung* i upplevelser. En institutionalisering på det intellektuella planet kan ske i liten skala, t.ex. en rutinisering av *samādhi* inom klassisk yoga. Det finns många exempel även inom västerländsk psykologi där systematiseringar av olika teorier, ofta med preskriptiva ställningstaganden till vad som är normalt eller hälsosamt, inte är konkret förankrade i personliga erfarenheter. De teoretiska systemen kan på sätt och vis få ett eget liv, men de relaterar ändå till vad som antas vara faktiska händelser och skeenden hos individer. Sharfs approach medför att man helt fokuserar på den teoretiska överbyggnaden så att relationen mellan ideala begrepp och individers erfarenheter helt undermineras, något som tycks utesluta flera viktiga dimensioner hos mystiska traditioner och resulterar i att de textualiseras alltför mycket. En sådan metod bortser också från det forskningsmaterial som t.ex. intygar om faktiska effekter av meditation (EEG-mätningar, etc.) och ställer upp ett generaliserande metateoretiskt perspektiv som försvårar en dialogisk konversation med varierande fenomen. Den dynamiska relationen mellan ideala texter och faktiska appliceringar bör istället betonas, inte klippas av. Inte heller behöver oenigheten om hur olika fenomen ska definieras eller beskrivas tas som ett bevis för att de inte refererar till något överhuvudtaget. Det finns väl ingen diskussion som berör människors inre liv som någonsin uppnått fullständig konsensus! Fenomenologiskt innehåll är förvisso inte något som man kan peka på, det finns inga ”fysiska” objekt som motsvarar t.ex. *samādhi*. Men det innebär å andra sidan inte att vi kan bortse från upplevelser och erfarenheter helt och hållet.

Man kan också tänka sig att det särskilt inom de traditioner som Sharf undersökt funnits en strävan att söka vara mer opersonlig just för att man därigenom velat framställa sig som mer allmängiltig eller auktoritativ. Detta är ju heller inte ovanligt inom den akademiska värld som Sharf själv skriver utifrån, d.v.s. att man schematiserar och refererar till andra texter hellre än tar upp egna erfarenheter. Många äldre texter är sammanställningar som byggts på

efter hand. Det har därför kanske inte funnits anledning att hänvisa till personliga upplevelser eftersom den litterära formen inte inbjudit till det. På sätt och vis kan man beskylla Sharf för att vilja projicera en litterär stil som sätter personen i centrum (något han anklagar moderna apologeter för) på en ofta muntlig litteratur som uppstod inom ramen av specifika kulturella förutsättningar där individen *inte* skulle framhävas. Med andra ord, om man går för långt i kritiken av mystikens privatisering så riskerar det att invertera diskursen och därför lika mycket ideologiskt influera den, fast nu åt andra hållet.

En möjlighet är att tygla skepticismen gentemot de nytolkningar och förvandlingar som uppstått genom påverkan från olika trender eller västerländskt inflytande. Enligt vissa postkoloniala teoretiker resulterar ett alltför stort betonande av modernitetens eller västerlandets roller i att man underkänner alla lokala svar, så att handlingsutrymmet för ”de andra” begränsas på ”våra” villkor. Därför bör man ”dels peka på de utrymmen för handling som faktiskt existerar inom hegemoniska makttillstånd, och dels rikta uppmärksamheten på vad man gör av moderniteten, snarare än bara på vad moderniteten gör med dem som utsätts för den” (Thörn et al. 1999: 74). Homi Bhabha använder begreppet *hybridisering* för att framhäva att kulturformer växer fram genom att två ursprungsmoment möts i ett ”tredje rum”. Detta innebär att nya former inte är resultatet av ett ensidigt hegemoniskt inflytande eftersom motståndet inte enbart sker på den mäktiges premisser. Hybridisering innebär att spåren av det gamla finns kvar och kan därför mer liknas vid en översättning som fogar samman avtryck efter andra betydelser eller diskurser (s. 286). I detta sammanhang betyder det att psykologiseringen av mystiska fenomen kanske inte är helt obefogad. Man kan ibland använda nya termer för att ta fram potentiella aspekter även hos äldre fenomen. Det finns kanske grund för sådana tolkningar och de behöver i många fall erkännas som kulturella hybrider. En ideologikritisk hållning måste balansera mellan att se till hur moderniteten framtingat vissa förändringar hos mystiska traditioner som bidragit till deras exploatering eller förvrängning, samtidigt som svaren och nytolkningarna måste ges en viss legitimitet.

Sammanfattningsvis bör man kanske undvika såväl psykologisk som politisk reduktionism. Att helt reducera mystiska texter till teoretiska diskussioner så att de inte har någon som helst förankring i den fenomenologi som de faktiskt gör anspråk på är kanske inte ett bättre alternativ än motsatsen. Man kan förvisso ifrågasätta sanningsanspråken hos de upplevelser som hänvisas till, men att inte ens tillerkänna texterna en fenomenologisk aspekt är att på förhand utesluta ens *möjligheten* till sådana sanningsanspråk. Det är kanske möjligt att uppmärksamma den retorik som etablerat sig inom mystiska traditioner men ändå undvika att polarisera dogmatisk systematisering från fenomenologiska beskrivningar. Det måste också finnas en öppenhet för att olika grupper ser varierande funktioner eller betydelser i ”samma” fenomen. Det finns säkerligen både upplevelsefanatiker och intellektuella dogmatiker, men ingendera utgör nödvändigtvis ”essensen” av en mystik tradition.

Yogasūtras som mystik eller filosofi

Med utgångspunkt från ovanstående diskussion kring upplevelser kan vi nu titta lite närmare på Yogasūtras. Yohanen Grinshpon (1997) menar att klassisk yoga i huvudsak är en intellektuell och teoretisk tradition vars främsta syfte är att förklara och utveckla begreppen i YS. Han påpekar att det i stort sett saknas beskrivningar av personliga upplevelser, både hos Patañjali och kommentatorerna, även i de fall där man kunde förvänta sig sådana. Istället för iakttagelser eller erfarenheter så är det logiska resonemang som styr diskussionen. ”The ‘reality status’ of the propositions of Yoga is a topic avoided by the classical Yoga commentators ... Thus, classical Yoga is exclusively a tradition of ‘secondary transformation of primary verbalizations’” (s. 563).⁹

⁹ Dessa begrepp hämtar Grinshpon från Lambert Schmithausen, som skiljer mellan *beskrivning* (‘primary verbalization of actual experience’) och *teori* (‘secondary transformation of such a primary verbalization’).

I kontrast till detta står moderna versioner och kommentarer: "Neo-yoga emphasizes the interpretation of the *Yogasūtra* in the light of the concepts of experience and observation" (s. 562). Han nämner Vivekānanda, Taimni och Rajneesh som exempel; "the essential tendency is to shift the import of the *Yogasūtra* into 'inner space' and interpret the *Yogasūtra* in the light of modern traditions such as physics, psychoanalysis, humanistic psychology, etc." (s. 565, n. 25). Grinshpon menar att man kan dra en skarp gräns mellan den textuella klassiska yogan och den moderna neo-yogan, ingen av vilka står i direkt förbindelse med det egentliga ursprunget: "Indeed, Patañjali's *Yogasūtra* might be considered as the end of a long and vital tradition rather than as its beginning" (s. 563).

Men finns det en risk för att även Grinshpon projicerar en litterär stil på förmoderna texter? Han förväntar sig fakta och observationer där det kanske inte funnits behov till det, samtidigt menar att han att just den "uppdatering" som framträtt hos moderna apologeter är felaktig och missvisande i förhållande till den *egentliga* klassiska yogan. Man kan förstås inte bygga ett resonemang på att all tillämpning av nya verktyg på äldre fenomen *i sig självt* är felaktig, däremot att de kanske används i ett sammanhang där de inte borde, där de inte hör hemma. Men det är nu inte alls självklart; det är ju avsaknaden av just dessa metoder och termer i de gamla texterna som möjliggör att de kan tillföra något nytt, förutsatt att det finns beröringspunkter. Det återstår därför att bevisa att klassisk yoga, så som den gestaltat sig historiskt, inte har något alls med de inre upplevelser att göra som neoyogiska traditioner hävdar. Det räcker inte bara att peka på att sättet att skriva skiljer sig åt, utan man måste kunna hävda att den textuella traditionen *på alla plan* var helt frigjord från yogiska erfarenheter och praktiker, något som inte är en alldeles lätt uppgift när man bara har med texter att göra.

Ett problem med Grinshpons arbete är att han drar långtgående slutsatser av analyser som främst berör s.k. *siddhi*-er, övernaturliga förmågor som tillkommer den skicklige yogin. Dessa fenomen är förstås kontroversiella: "Traditionally, Yoga scholars have tried to avoid the *Vibhūtipāda* and the syndrome of 'supernatural powers', which appeared to them as an embarrassment within an otherwise respectable tradition" (Halbfass 1997: 591). Men i vilken mån är sådana "pinsamheter" resultatet av en västerländskt präglad syn, särskilt från upplysningstiden, där myt och fakta, tradition och historia, ska hållas isär? En möjlighet är att betrakta "mytiskt" material som en traditionellt viktig del av den klassiska yogan. De kunde kanske användas för att höja statusen hos yogier, för att införliva andra övernaturliga skeenden i det egna systemet eller hantera olika religiösa referensramar specifika för den tiden, motivera strävan hos nybörjare, etc. I vilket fall är det svårt att avkräva en avskalad version av yogan, där det som idag kanske betraktas som mer intressant – medvetandestrukturer t.ex. – i äldre texter skulle vara avskilt från misstänkt "religiösa" (och därför ovidkommande?) företeelser. Det är också svårt att bortse från att hela terminologin i *Yogasūtra*s är genomsyrad av viktiga kopplingar till varseblivning, hur mycket de än teoretiserats och systematiserats.

Halbfass påpekar också att det kan finnas andra förklaringar till varför observationer saknas hos kommentatorerna:

Did they believe in a literal sense that Yogins can learn how to fly in the air, change the shape and size of their bodies, etc.? Or could it be that the physical reality of such phenomena was not a major concern for the practicing Yogins as well as the scholastic commentators, and that the mental realization (*bhāvanā*) of such occurrences and the capacity to *produce* their experience at will was more important for them? This would mean that we are dealing, above all, with the mental power to *generate* or *summon* certain images and experiences; this would leave little room for epistemological concerns or for the application of the ordinary standards of truth (*pramāna*). (Halbfass 1997: 591)

Även den skarpa uppdelningen mellan neoyoga och dess klassiska form är problematisk. Den vilar delvis på att man helt kan skilja den teoretiska överbyggnaden ('secondary

verbalization') från faktiska praktiker, något som jag redan har ifrågasatt. Frågan är hur sekundär verbalisering relaterar till primär. Även Grinshpon måste, efter sina egna beskrivningar, erkänna att de klassiska yogaverken tycks ha något slags ursprung i upplevelser och erfarenheter. Men är detta ursprung helt bortglömt och undangömt hos den efterföljande traditionen? Hur ska man kunna veta det genom att bara ha tillgång till systematiserande kommentarer? Kan man hävda att begrepp som har haft något slags experientiellt ursprung *helt* kan frigöra sig från det, även hos den som inte har någon egen erfarenhet? Återigen måste man kanske lämna utrymme för en viss dynamik mellan texter och praktiker. Det är inte säkert att de mest intellektuella kommentatorerna själva haft intresse av att praktisera yoga men deras verk kan ändå ha betydelse för traditionen som helhet. Dessutom kan det bara förbli spekulation i vilken mån för oss anonyma textförfattare själva praktiserat, vilka erfarenheter och upplevelser de haft.

Men man måste även bortse från kulturell hybridisering för att kunna helt avskilja nya former från äldre. De neohinduiska strömningarna är förstas många gånger starkt ideologiskt präglade, särskilt Vivekānanda och Rajneesh är exempel på gestalter som inte drog sig för att synkretistiskt blanda och förändra, ofta i förhastade försök att bemöta skepsis gentemot mystiska traditioner. Deras versioner måste kunna ifrågasättas, men kan de verkligen betraktas som representativa för en komplicerad hybridiseringsprocess som ännu fortgår? Var går gränsen för ideologiskt inflytande och givande bidrag? Det finns ännu så länge väldigt lite vi egentligen vet om vare sig meditation eller transtillstånd, och det är kanske vanskligt att alltför snabbt dra några slutsatser om det finns viktiga bidrag i de neoyogiska tolkningarna eller inte.

Även Stephen H. Phillips (1985) ifrågasätter huruvida YS i grunden består av fenomenologiska utsagor eller inte: "The crucial question is just which *YS* concepts are phenomenological and not so theory-laden and which are put forth out of a sense of systematic requirement" (s. 401). Phillips menar att det finns en oförenlighet mellan å ena sidan "voluntaristisk logik" och å andra sidan en monolitisk dualism mellan rent medvetande (*puruṣa*) och världen (*prakṛti*). *Voluntarism* är ett begrepp som användes av Adolf Janáček som beteckning för den metodiska principen i YS: "'quantitative' effort of will to achieve 'qualitative' change of awareness".¹⁰ Phillips menar dock att denna definition måste utökas: "Implicitly it includes augmentation of power and control, and is not restricted to change of 'awareness'" (1985: 401), ett antagande som måste ifrågasättas. En sådan strävan är inte den enda möjliga, eller ens kanske troligaste, tolkningen av den klassiska yogans syften (jfr Eliade 1990: 340ff). Snarare verkar Patañjali varna för ett sådant förhållningssätt eftersom det motverkar oegoism. Obundenhet (*vairāgya*), som avstår från frukterna av yogisk träning (*abhyāsa*), är ju en av grundpelarna i Patañjalis yoga.

Enligt Phillips leder spänningen mellan världslig strävan och det rena medvetandets fullständiga oåtkomlighet till konceptuella motsägelser. Man kan tänka sig *puruṣa* och *prakṛti* som två åtskilda sfärer där voluntarismen är dömd att för evigt verka inom *prakṛti* utan att någonsin komma det minsta närmare *puruṣa*. De har ju inte med varandra att göra överhuvudtaget! Voluntarismen kan förvisso vara empiriskt grundad, baserad på erfarenhet, medan den metafysiska dualismen synes mer spekulativ. Enligt Phillips är därför den voluntaristiska metodiken – strävan efter makt och kontroll över kroppen, andning, begär, emotionella reaktioner, tankar, ockulta krafter, etc. – oförenlig med den grundläggande soteriologi som hela YS bygger på, dvs. frigörelsen från just empiriskt handlande. Han drar därför slutsatsen att många begrepp bör förstås som konstruerade "ovanifrån", ur viljan att skapa en konsekvent och systematiserad världssyn, och inte ur erfarenhet, dvs. "nerifrån" (s.

¹⁰ Adolf Janáček ("The 'Voluntaristic' Type of Yoga in Patañjali's Yogasūtras", *Archiv Orientalni*, 1954:22 s. 86), citerad i Phillips 1985: 401.

400). Forskare som Eliade och Feuerstein läser *omedvetet* in den abstrakta dualismen i sina tolkningar för att sedan tillskriva hela systemet en experientiell ("upplevelsebaserad", *eng.* 'experiential') grund, trots att detta egentligen medför en motsägelse.

Ian Whicher hävdar istället att lösningen inte består i att särskilja spekulativ filosofi från fenomenologi, utan snarare att förstå Patañjalis syfte så att sāmkhya-filosofin underordnas en utvidgning av individens identitet genom yogisk utövning (1998: 58 och kap. 2 passim). YS kan således ha experientiellt ursprung och *samtidigt* läsas utan den teoretiskt abstrakta och reduktionistiska dualismen eftersom det är uppfattningen om en ontologiskt absolut dualism som är felaktig. Detta hänger egentligen på vad begreppet *dualism* betyder i detta sammanhang:

Yoga scholarship has not clarified what "dualistic" means or why Yoga had to be "dualistic". Even in avowedly nondualistic systems such as Advaita Vedānta we can find numerous examples of basically dualistic modes of description and explanation. It does not seem inappropriate to suggest the possibility of Patañjali having asserted a provisional, descriptive, and "practical" metaphysics. (Whicher 1998: 55)

Whicher argumenterar för att Patañjali anammar dualismen *av pragmatiska skäl* och att han inte gör ontologiska anspråk, därför är det teoretiska ramverket fullt förenligt med yogisk praxis. Det rör sig alltså inte om ontologisk dualism utan snarare om en epistemologisk dualism som har experientiellt ursprung. En epistemologisk dualism används för att vägleda yogin från en förståelsekategori till en annan och innebär att pragmatisk metafysik och mystik erfarenhet kan samexistera.

Är då voluntarismen verkligen ett så framträdande drag i den klassiska yogan som Janáček och Phillips hävdar, eller är det ett misstag att lägga för stor emfas vid den? Vore istället en mjukare form av voluntarism förenlig med den soteriologi som Patañjali företräder? Här kan t.ex. nämnas Chapple & Kellys beskrivning av Patañjalis yoga som en "subtiliseringsprocess", där voluntarismen utgör en del av denna och där huvudmålet inte består i ett tillförsäkrande av makt eller kontroll utan av ett förfinande av medvetande genom egoistiska handlingar (1990: 4-9). Yogisk utövning består då i att gradvis rena individen från just världslig strävan, inte att befästa den! Man kan alltså fråga sig om Phillips egna utbyggnad av voluntarismen, som strävan efter makt och kontroll, verkligen överensstämmer med YS och VB. Troligen är det den voluntaristiska metodiken som bör underordnas det soteriologiska syftet, inte tvärtom. En alltför stark betoning av den voluntaristiska principen, kanske Patañjali skulle ha sagt, är snarare ett uttryck för en egoistisk strävan.

Några viktiga förordömen

I ljuset av den föregående diskussionen kan vi nu titta närmare på några förordömen som, enligt min mening, måste tas ställning till för att möjliggöra en förståelse av *samādhi*. De utgör så att säga de yttersta referenspunkterna för en läsning av Yogasūtras, oavsett om de hänvisas till medvetet eller ej. Ett av dessa förordömen, vill jag påstå, utgörs av det som Richard King kallat för 'No-Mind' respektive 'Pure Mind'. I en beskrivning av olika inriktningar inom Yogācāra-buddhismen skriver han:

Some strands emphasise what one might call a 'No-Mind' (*acitta*) interpretation, seeing the 'revolution of the foundation' (*āśraya-parāvṛtti*) as the cessation rather than the transformation of the *ālaya-vijñāna* or store-consciousness. From this perspective the final goal involves a transcendence of mental activity and the attainment of a non-conceptual awareness (*nirvikalpa jñāna*) of reality as it is. On the other hand, there is also ... a 'Pure Mind' interpretation. On this view the goal of Yogācāra practice is to purify the store-consciousness of defilements rather than to eradicate it ... the uncovering of the intrinsic purity of consciousness, which then shines through. Non-conceptual awareness on this view is pure consciousness reflecting reality like a mirror that has been cleaned of all defilements. (King 1999a: 101)

När det gäller den klassiska yogan kan denna distinktion beskrivas som ett *för*-omdöme, d.v.s. läsningen av YS präglas av vilken ståndpunkt man intar *innan* man läser texten. Enligt min mening så är det omöjligt att inte välja en av de två polerna. Det beror alltså inte på vilken förkunskap man har utan är förknippat med hur medvetande överhuvudtaget ska förstås.

För att illustrera detta problem kan man tänka sig att beskrivningar sker inom ett spektrum av nyanser som sträcker sig från strukturer till processer.¹¹ En strukturinriktad beskrivning innebär en tendens till att reifiera begrepps innehåll, att de handlar om ”ting, strukturer”, medan en processinriktad beskrivning hanterar begreppsreferenter som varande dynamiska, som ”skeenden, processer”. Relationen mellan strukturer och processer kan utifrån ett dynamiskt synsätt förstås som att strukturer är ”regelbundna processer” (’patterned processes’), medan ett mer reifierat tankesätt ser processer som ”ting i rörelse”. Processer betonar mer närvaron av en observatör som faktiskt ser dem utspelas, medan strukturer utan större svårighet kan tänkas existera för sig själva. Min förhoppning är att denna modell kan ge en metateoretisk överblick som synliggör att det finns flera möjliga epistemologiska tolkningar av samma begrepp. Den är med vilje filosofiskt naiv i det att den inte försöker svara på sådana epistemologiska frågeställningar som debatterats i alla tider. Det handlar i första hand om beskrivningar, inte om förutsättningar för varseblivning eller varande i världen. Förhoppningsvis räcker det att den uppmärksammar oss på att vi ibland tar vissa saker för givet, vissa ståndpunkter är så att säga ”inbakade” i våra tolkningar. Samtidigt kan man ifrågasätta det som ofta omedvetet har valts.

Frågan är om de två valmöjligheterna är likvärdiga – fungerar de lika bra inom ramen för texten? Är det en ren smaksak vilken man föredrar? För att svara på det vill jag påminna om den hermeneutiska cirkeln. Det tycks som att på en filologisk nivå är det svårare att avgöra denna fråga, men i ett metateoretiskt perspektiv förefaller *acitta*-tolkningen mindre tillämpbar. Det är inte uppenbart hur viktiga begrepp och beskrivningar i YS ska uppfattas, och en läsning som inte tar hänsyn till det riskerar att förbehållslöst projicera egna förordömen på materialet. Är t.ex. sådana begrepp som *citta*, *triguṇasamavasthā*, *prakṛti* och *kaivalya* ontologiska fenomen, eller ingår de i en dynamisk och upplevelsebaserad heuristisk terminologi? Psyket (*citta*), för att ta ett exempel, kan vara en struktur endast i betydelsen av en specifik regelbundenhet i processer – sett från ett perspektiv – eller ett ting som existerar i rummet, som har utsträckning eller platstillhörighet – sett från ett annat. En scientistiskt influerad forskare skulle kanske ta det för självklart att Patañjali pratar om psyket som ett sorts ”materiellt” objekt, medan en psykologisk teori helt och hållet tolkar det som en beskrivning av inre upplevelser. Hela denna problematik hänger också samman med det mer övergripande ställningstagandet om huruvida Yogasūtras ska läsas som en kognitiv strategi eller som en ontologisk teori.

¹¹ Denna modell bygger på Herbert Guenther's och Erich Jantsch' idéer.

2 Tolkningsmodeller

Patañjalis aforismer har en starkt kondenserad sūtra-stil och kommentarerna till dem ofta en komplicerad struktur som gör att det är svårt att få en överblick. Texterna består till stor del av korsreferenser och ämnen behandlas många gånger på ett tvetydigt eller ofullständigt sätt så att stort utrymme lämnas till olika tolkningsmöjligheter. Därtill är den klassiska yogans terminologi ytterligt komplex och ger ett intryck av att vara en sammansmältning av olika system. Allt detta sammantaget medför att varken de traditionella kommentatorerna eller andra forskare är överens om vilka termer som ska kopplas till varandra och hur de ska definieras.

Min intention här är att först försöka presentera en möjlig utgångspunkt för beskrivningar av *samādhi*, utan att fastna alltför mycket i filologiska och filosofiska detaljer. Framställningen kretsar framför allt kring fyra forskares arbeten: Oberhammer (1977), Feuerstein (1980, 1989, 1998), Whicher (1998) och Chapple (1990, 1994, 1996). Argumentationen vilar förvisso tungt på deras analyser och antaganden, några av vilka säkerligen kan ifrågasättas. Samtidigt så medför uppsatsens syfte att uttömmande filologiska analyser av urkunder respektive presentationer av alternativa tolkningar inte är möjliga inom ramen för utrymmet. Stommen av de tolkningar som jag valt att använda mig av kan förhoppningsvis visa sig valideras i ljuset av den hermeneutiska cirkeln.

Yogasūtras och Vyāsas kommentar

En första förutsättning för alla studier av *samādhi* är hur man väljer att förhålla sig till Patañjalis och Vyāsas texter, och bör därför tas upp innan vi kan titta närmare på det innehållsliga. Kan Yogasūtras (YS) betraktas som en sammanhängande text och är Vyāsa trovärdig som huvudkommentator? Dessa frågor griper också delvis in i varandra. Om YS inte kan läsas som en helhet innebär det att vi kanske har att göra med flera olika *samādhi*-begrepp, medan en sammanhängande text medför att vi måste ta i beaktande allt det som sägs för att skapa en komplett förståelse. När det gäller Vyāsa har han traditionellt betraktats som den mest auktoritativa uttolkaren, därför är det också viktigt att ta ställning till hans kommentar. I vilken utsträckning kan vi förlita oss på honom i avgörande lägen? Om man betraktar YS och Vyāsas kommentar (VB) som en enhet betyder det att de antas beskriva en och samma meditationsstruktur, där skilda benämningar antingen är synonyma eller på annat sätt ingår i en enhetlig terminologi.

YS är i sin bevarade form troligtvis ett uttryck för yogaläran i *en* av sina många utvecklingsfaser snarare än en färdig framställning av en specifik tänkare. Den kan mycket väl ha bearbetats efter behov för att införliva innovationer och förändringar, ”the condensation of a long process of intellectual debate” (King 1999a: 51). Men innebär det att vi därför inte kan läsa den som en helhet? Det tycks inte orimligt att förutsätta att eventuella variationer, i terminologi eller metodik, är förenliga med varandra, detta även i de fall då de skulle härstamma ur olika bakgrund. Jag finner också föresatsen att inte dela upp YS fördelaktigare än att förneka den enhetlighet och därigenom underminera textens värde på förhand. För en strävan att sammansmälta med tolkningsobjektets horisonter i en meningsbyggande konstruktivitet borde förutsättningen åtminstone vara att *försöka* förstå det som en helhet. Men att betrakta YS som ett enhetligt verk är en svår tolkningsväg, vilket T.S. Rukmani påpekat: ”Of the six systems of philosophy Yoga is perhaps the one school which has a profusion of technical words used interchangeably” (1997: 619). Men är det ändå möjligt att de olika terminologierna är synonyma eller på något sätt kompletterar varandra?

Vyāsas kommentar har kommit att accepteras som den hävdvunna framställningen av klassisk yoga i de flesta efterföljande kommentarer. Detta kan förstås vara skäl nog att anamma samma praxis. Men i vilken mån bidrar han med nya tillskott? Med tanke på

otydligheten och de mångbottnade begreppen i YS, vad är utsikterna att vi någonsin kan veta vad som kommer från Patañjali eller Vyāsa? Det finns situationer där det kan finnas skäl att vara kritisk mot en del av Vyāsas ställningstaganden, och det finns tillfällen där han kan tolkas på flera olika sätt, bl.a. beroende på vilken subkommentar man använder sig av. Att *helt* bortse från hans kommentar riskerar dock att ge alltför otyglad utrymme åt spekulativa och hypotetiska konstruktioner, även om det för vissa syften kanske kan vara nödvändigt. Ett alternativ är att försöka nyansera Vyāsa, att förtydliga olika möjliga tolkningar och lyfta fram de situationer där han blivit ifrågasatt. Detta betyder också att man *utgår* från att YS innehåll kan förstås som ett enhetligt system, så som Vyāsa menar, även om det inte verkar orimligt att detta system är resultatet av en sammansmältning av ursprungligen skilda terminologier och traditioner.

Vyāsa tycks vara starkt influerad av sāmkhya-filosofin, men Whicher (1998: 48-79), Feuerstein (1980: ix-x; 109-20) och Ravindra (1995: 177-8) menar alla att yoga och sāmkhya inte bör förväxlas med varandra då det finns viktiga skillnader. Vad innebär det för hur vi skall läsa Vyāsa? Man brukar säga att yogan är den ”praktiska” sidan av sāmkhya, men vad betyder det egentligen? Kan man utan vidare överföra sāmkhys metafysik på den klassiska yogan, eller måste inte förståelsen av viktiga begrepp då också modifieras? Detta är också, som tidigare påpekats, förbundet med att yoga och sāmkhya kanske alltför mycket ”klumpats ihop” med varandra genom förenklande och ideologiskt färgade hanteringar.

Om man vill anpassa sāmkhya-metafysiken till den klassiska yogans specifika förutsättningar kan det betyda att de tekniska termerna i Yogasūtras mer ingår i en slags transformativ strategi. Ett sätt att beskriva detta är att man i sina beskrivningar utgår från den ordinära upplevelsen av dualitet mellan medvetande och medvetandeobjekt, men att slutmålet är en integrering av dem. Det dualistiska perspektivet måste alltså förstås som provisoriskt, för att i slutändan övervinnas. Detta medför dock vissa motsägelser: Ett centralt problem är att den icke-ontologiska karaktären hos tekniska termer borde vara omöjlig att hantera diskursivt eftersom språk förutsätter någon form av empiriska dimensioner. Men om man endast tillåter empiriska fenomen, och därför bortser från möjligheten till t.ex. transkonceptuella upplevelser, underminerar man just sådana anspråk i YS. Det är därför inte något som borde avgöras på förhand, åtminstone inte om man vill skapa förutsättningar för en genuint öppen dialog. Tron på att det är omöjligt att uppnå en form av direkt upplevelse, som går bortom betingning eller språk, måste alltså ifrågasättas:

The acceptance of the reality ... of an unmediated and unconstructed awareness constitutes a major point of disagreement between mainstream Western intellectual thought and classical Asian traditions of spirituality. This disagreement is highly significant since to accept neo-Kantian versions of constructivism is to ... subvert the central tenet of these traditions. I find the ease with which the neo-Kantian position has been assumed in Western discussions of mysticism to be disturbing in its own pretensions to universality. Western epistemologies of limitation reflect the sociocultural and political changes that have occurred in the West since the Enlightenment and thus remain peculiarly Eurocentric in orientation. (King 1999b: 182)

Viktiga begrepp i den klassiska yogan

Utgångspunkten är alltså att förstå användningen av sāmkhya-terminologin i YS på ett specifikt sätt genom att ge den en mer epistemologisk emfas i det sammanhanget. På så vis kan också den klassiska yogans integritet upprätthållas. Detta innebär bl.a. att viktiga begrepp betraktas som vägledande beskrivningar och inte som metafysiska förklaringar; i enlighet med tidigare föreslagna modell kan detta förstås som en mer processbetonad tolkning. Vi kan då försöka utröna om en sådan metod är rimlig genom att titta närmare på enskilda begrepp i den klassiska yogan.

Det centrala begreppsparet i YS är onekligen *puruṣa* (rent medvetande) och *prakṛti* (den empiriska världen). Relationen mellan dem kan betraktas som oförklarlig och mystisk

eftersom det inte rör sig om en rumstidslig relation ("relation utan början", *anādiḥ sambandha*). Whicher (1998) poängterar t.ex. att "*puruṣa* is transcendent, yet is also an immanent (ineffable) presence that can only be expressed metaphorically" (s. 297). "One must not try to understand or grasp the transcendent knower from a relative, empirical, and therefore inept perspective." (s. 284) "Betraktaren" används ofta som metafor för *puruṣa*, d.v.s. "den som ser på världen". Feuerstein (1980) har menat att den klassiska yogan gärna använder sig av metaforer om skådande just för att i kommunikativa avsikter hantera något som egentligen är bortom beskrivning (s. 18). Karaktären hos dessa metaforer tyder på att Patañjali har en mer psykologisk referensram istället för rent filosofiska intressen (s.21).

En vanlig tolkning av den klassiska yogan är att den strävar efter en isolering av *puruṣa* från *prakṛti*. Men detta förutsätter att de uppfattas som två ontologiska principer, för alltid skilda från varandra. Är en sådan tolkning verkligen förenlig med de icke-empiriska drag som *puruṣa* ges i YS?

Puruṣa har omväxlande beskrivits som "Self", "transcendent identity" (Feuerstein 1980: 19), "real inner being" (Ravindra (1995: 177) och "contentless witness-consciousness" (King 1999a: 166). Genom sin absoluta tystnad och överksamhet gör *puruṣa* varken anspråk på eller förkastar världen. Chapple kallar den för "unseen seer", "free nonaligned witnessing" och "state of nonreactive looking on" (Chapple 1997: 54). Avsikten med beskrivningarna tycks vara att åsyfta *den yttersta utgångspunkt varifrån individen ser på världen*, något vi också skulle kunna kalla rent medvetande ('pure consciousness') eller autentisk närvaro. En viktig sak att lägga märke till är att denna "betraktare" inte själv kan bli synlig; anonymiteten består i att den aldrig kan blottas eller bli tillkännagiven eftersom den i sig självt *är* betraktande.

Rent medvetande skiljer sig från intentionalitet (medvetenhet *om* något). Detta är viktigt att observera eftersom det som vanligen kallas för psyket inte attribueras egentligt medvetande i klassisk yoga. Allt empiriskt eller intentionellt medvetande (*citta*) framträder som en relief med *puruṣa* som bakgrund; det innebär att även psyket är (eller kan vara) föremål för betraktaren. *Puruṣa* är själv inte deltagare eller upplevare då alla handlingar och upplevelser (*citta-vṛtti*) sker intrapsykiskt, till det rena medvetandet beskådande. Upplevelser äger så att säga rum "framför" *puruṣa*. Samtidigt måste *puruṣa* vara närvarande för att mänskligt upplevande ska vara möjligt.¹² Med andra ord tycks rent medvetande vara både transcendent och immanent, vilket har stor betydelse för hur man ser på dess förbindelse med världen.

Empiriskt medvetande (*citta*) är ett uttryck för *puruṣas* "belysande" av den empiriska världen, *prakṛti*. Ofta översätts *prakṛti* med "naturen" eller "materia", men det är kanske inte helt lyckat. Klyvningen i subjekt och objekt sker nämligen *inom* den empiriska världen och inte mellan *puruṣa* och *prakṛti*. Åtskillnaden ligger så att säga på en mer abstrakt nivå än den mellan medvetande och materia, eftersom det som vanligen kallas för medvetande (intentionalitet) ingår i *prakṛti*. "Empiriskt" används alltså i vidast möjliga betydelse och betecknar allt det som ligger utanför den genuina betraktaren. Beteckningen *genuin* betonar att betraktaren inte ska förväxlas med den ordinära jagupplevelsen. Hela syftet med den klassiska yogan är just att ifrågasätta det som man vanligen upplever som sin identitet. Reflekerat medvetande (*citta*) kan nämligen förledas att tro att rent medvetande finns i den empiriska världen, något som Vyāsa kallar för "skenbar förening", *saṃyoga*. Villfarelsen består i att extrinsikal identitet (identifikation med *citta*) och intrinsikal identitet (*puruṣa*) egentligen är kvalitativt skilda (inte nödvändigtvis ontologiskt skilda!) men ändå uppfattas av psyket som ett fenomen. *Samyoga* kan förstås som ett epistemologiskt misstag och har inte en kosmogonisk funktion; d.v.s. världen skapas inte bokstavligen genom detta misstag. Det är

¹² Detta förklaras i klassisk yoga genom den s.k. reflektionsteorin (*bimba, pratibimba*): *puruṣa* reflekteras i *buddhi* (*citta*) så att förnimmelse kan uppstå. Det är dock oklart om detta innebär att *puruṣa* i någon mening också upplever förnimmelser eller om allt kunskapande sker helt och hållet i psyket.

inte *prakṛti* i sig som är en illusion, utan relationen till den som är förvrängd. Detta har naturligtvis betydelse för hur vi ska förstå *samādhi*: Är de olika nivåerna av *samādhi* ett gradvis undflyende från världen med slutlig förintelse av psyket, eller rör det sig om en process som renar individens relation till allt empiriskt utan att för den skull isolera sig i något sorts ontologiskt vakuum?

Skenbarheten i *saṃyoga* behöver alltså inte handla om att *puruṣa* och *prakṛti* inte har någon relation alls, utan bara att relationen ser annorlunda ut än den som man genom okunnighet förletts att uppleva. Det hela kompliceras ytterligare genom att om *puruṣa* är i någon mening icke-empirisk så är det omöjligt att förstå relationen till den empiriska världen strukturellt. *Samyoga* kan också, sin skenbarhet till trots, ses som en verklig relation i det att *prakṛti* inte kan existera eller förstås utan att samtidigt hänvisa till *puruṣa* (Whicher 1998: 131). Det måste finnas någon slags kontinuitet mellan dem, annars skulle inte befrielse vara möjlig överhuvudtaget eftersom det inte skulle finnas någon övergång mellan villfarelse och upplysning (s. 283 f.).

Målet i klassisk yoga beskrivs som att övervinna lidande (*duḥkha*) genom att åstadkomma det som kallas för motflöde (*pratiprasava*). Även detta begrepp kan läsas strukturellt eller processuellt, beroende på vilken utgångspunkt man har. Det kan t.ex. betyda en ”återgång till ursprunget” där verklighetens byggstenar (*guṇāḥ*) latensifieras på ett faktiskt sätt, d.v.s. deras manifesta former upplöses i ett icke-manifest och evigt ekvilibrium. Men det skulle även kunna förstås epistemologiskt, så att det som upplöses är *identifikationen med prakṛti*, inte den manifesta empiriska världen som sådan:

pratiprasava need not denote the definitive ontological dissolution of manifest *prakṛti* for the yogin, but rather means the eradication of misidentification – the incorrect world view born of *avidyā* – or incapacity of the yogin to “see” from the yogic perspective of the seer (*draṣṭṛ*), our true identity as *puruṣa*. (Whicher 1998: 65)

Identifikation med empiriskt medvetande (*citta*) sker genom egoitet (*asmitā*).¹³ Detta innebär att reflekterat medvetande gör anspråk på att självt vara *puruṣa*: *asmitā* får *prakṛti* att te sig som bestående av ”jag-är”-medvetande. Egoitet (*asmitā*) reducerar alltså *puruṣa* till att skenbart bli en del av *prakṛti*. Det växer fram i transindividuell intelligens (*buddhi*) och ”producerar” psykets psykologiska version av *buddhi*. Sedan sprider den sig vidare till andra nivåer genom ett tillslutande av identitet, d.v.s. identifikation med allt mer begränsade enheter: ”jag är intelligens” → ”jag är individuellt subjekt” → ”jag är sinnet”. Det är denna felidentifiering som omvandlar de ontologiska, transindividuella nivåerna till psykologiska. Den första manifesta nivån inom *prakṛti* skapar de andra ontologiska principerna (*tattvas*) medan psykologiska strukturer uppstår genom identifikation med var och en av dessa. Personligt intellekt, psykologiskt subjekt och egoitet har därför inte ontologisk verklighet – de lägger sig som överlagringar (*adhyāsa*) eller projektioner ovanpå de ontologiska skikten. I figur 1 (se appendix) illustreras att det rör sig om två olika dimensioner: de verkligt existerande strukturerna i *prakṛti* (till vänster), respektive de illusoriska psykologiska strukturerna som skapats av *asmitā* (till höger). Motflöde följer denna identifieringsprocess tillbaka till ursprunget genom de olika nivåerna av *samādhi*: en gradvis tilltagande expansion av identitet där jag-upplevelsen (*asmitā*) avidentifierar sig i tur och ordning från sinnet (*manas*), det projicerade jaget (*ahaṃkāra*) och intelligens (*buddhi*), d.v.s. all manifest existens.

Genom egoitet upplevs alltså transpersonell intelligens eller kosmiskt vetande (*buddhi*) som det projicerade subjektets yttersta hemvist, trots att det egentligen bara är en reflektion av *puruṣa*. Detta upplevs som förstaperson men är inte egoistiskt på samma sätt som identifiering med individualiserat medvetande (*ahaṃkāra*, *nirmāṇa-citta*). Identifiering med intelli-

¹³ ”Egoitet är när skådares och det skådades krafter [framstår] som ett jagskap.” (YS II.6, *dṛg-darśana-śaktyoḥ eka ātmatā iva asmitā*)

gens som rent varande (*sattā-mātra*, 'pure cosmic being') ger upphov till personlig existens ('cosmic I-am-ness'), medan identifiering med individualiserat medvetande ('unparticularized I-am-ness') framkallar egoistiskt jag-skap ('egoistic I-am-ness'). Det problematiska är att skillnaden mellan de ontologiska strukturerna och psykologiska projiceringarna inte avspeglar sig tydligt i begreppen. Därför kallas t.ex. både transindividuell och personlig intelligens för *buddhi*, och individualiserat medvetande betecknas *nirmāṇa-citta* oavsett om det identifieras med eller inte. Distinktionen mellan psykologiska och ontologiska strukturer finns inte i de traditionella framställningarna, vilket kan bero på att det inte fanns något större behov till det då praktiker och muntliga instruktioner kompletterade texterna.¹⁴

Egoitet uppstår på grund av okunnighet (*avidyā*) och genomsyrar hela ens relation till *prakṛti*. Därför måste både egoitet och okunnighet undanröjas för att *puruṣa* ska visa sig i sin sanna skepnad. Whicher (1998) menar att egoitet måste utrotas helt och hållet, men samtidigt kan själva förmågan till identifiering finnas kvar (s. 169-72; passim). Detta innebär att vi måste se egoitet inte som identifikation i sig utan som *behäftad* identifikation; dvs. där identifikationen "glömmer bort" sitt ursprung. Därför kan avlägsnandet av behäftningar resultera i att ursprunget återkallas (*puruṣa* kan särskiljas från *prakṛti/buddhi*) utan att själva förmågan till identifiering med de ontologiska strukturerna försvinner. De psykologiska strukturerna kan fortfarande uppstå men framstår då för den genuine betraktaren som transparenta och icke-substantiella.¹⁵

Allt detta sammantaget talar emot en tillintetgörande av psyket (*citta*), d.v.s. den tidigare nämnda *acitta*-tolkningen. Man kan också ifrågasätta logiken bakom ett sådant sätt att närma sig mänskligt medvetande. Hur ska några som helst framsteg kunna ske och hur kan utövande yogier ta emot nya anvisningar när de strävar efter att ta död på sina psyken?

If all the great Yoga masters of the past had obliterated or so thoroughly suppressed their minds in order to attain spiritual liberation, how did they speak, teach, reason, remember, empathize, or even use the word 'I'? ... Despite the fact that it is neither truly yogic, practical, logical nor appealing, and furthermore may be destructive for aspirants, recent teachings and works on Yoga have often prescribed or assumed the negation or suppression of the mind, ego, and thoughts as the primary means to self-emancipation. (Whicher 1998: 161-2)

Upphävande – dess betydelse och funktioner

Nirodha, upphävande, kan betraktas som den sammanbindande länken för hela YS:

Patañjali's whole approach unites theory and practice, bridging and healing any rifts between thinking and acting, metaphysics and ethics, transcendence and immanence ... strives for and achieves a basic unity of conception, including a theory-practice unification, founded in direct yogic experience and given expression in Patañjali's central definition of Yoga (*YS* I.2). (Whicher 1998: 46)

... *nirodha* can be seen to encompass a plurality of practices as well as descriptions of culminating states of Yoga providing a "thread" of continuity throughout the *Yoga-Sūtra* ... (s. 156)

¹⁴ Jfr Feuerstein 1980: 46. Mitt argument är alltså att denna distinktion ligger potentiellt i YS och uppenbaras först när man fullföljer de olika teoretiska linjerna. Utifrån tidigare hermeneutiska perspektiv innebär det visserligen ett tillförande av kreativa lösningar och nyanser, samtidigt som dessa begränsas av textens ramar och utrymmen. Lösningarna tillför alltså inte nödvändigtvis något främmande, men kan på sätt och vis betraktas som en utveckling eller nyansering. (Se även figur 2 i appendix.)

¹⁵ Avidentifiering skulle egentligen kunna förstås på olika sätt: Antingen kan den medföra det fullständiga avlägsnandet av psykologiska överlagringar, eller så innebär den att dessa överlagringar finns kvar men inte längre uppfattas som bindande. Whicher tycks hävda den senare versionen. Men även om avidentifiering medför avlägsnande av psykologiska projektioner så kan den omöjliga radera de ontologiska principer som utgör psykets transindividuella dimensioner. Huruvida dessa ontologiska principer sedan i någon annan mening upplevs av *puruṣa* är en komplex, och kanske omöjlig, fråga. "Varande i världen" – d.v.s. den samtida existensen av *puruṣa* och *citta* – utan de psykologiska projektionerna kan kanske ändå "upplevas", om än på ett annat sätt.

Metoden för upphävande utgörs dels av att motverka okunnighet (*avidyā*) så att behäftningarna stävjas, dels av den process som frambringa insikt i psykets funktioner och illuminerar mentala fenomen (*citta-vṛtti*). Den första aspekten utgör vad man kan kalla för dekonstruktion eller avbetingning (*aśuddhi-kṣaya*, ”avlägsnande av orenhet”), medan den andra är ett mer kreativt förlopp som renar psyket (*jñāna-dīpti*, ”illuminerande kunskap”). Genom att frambringa ett balanserat tillstånd där tröghet (*tamas*) och aktivitet (*rajas*) underställs den goda, transparenta kvaliteten (*sattva*) renas psyket från alla behäftningar. Därför kallas det också för ”sattvifiering” eller förfining (’subtilization’) av psyket. Det successiva förfinandet av psyket sker i två steg: Först upphör identifiering med behäftade mentala fenomen (*kliṣṭa-vṛtti*) så att identifikation upprättas med de obehäftade (*akliṣṭa-vṛtti*) istället. Sedan avlägsnas även identifieringen med de förädlade mentala fenomenen. Dessa två steg motsvarar *samprajñāta* respektive *asamprajñāta samādhi*. Tillsammans utgör dessa steg en expansion av varseblivningsförmåga och identitet, och kan betraktas som det centrala fokus i yoga: ”The technical procedure for the subtilization of the *citta* serves as a thread that binds together the *Yoga Sūtras*” (Chapple & Kelly 1990: 5).

Det är behäftningarna som styr väven av samsārisk existens (identifikation med empiriska fenomen), inte de mentala fenomenen i sig själva. Upphävandets viktigaste funktion är alltså att upplösa den skenbara föreningen (*saṃyoga*) mellan *puruṣa* och *prakṛti* genom att motverka behäftningar och frambringa insikt. Genom ett stegvis förlopp kan det empiriska medvetandet uppnå en sådan hög nivå av transparens (*sattva*) att epistemisk förvrängning inte längre förekommer: mentala fenomen blir så transparenta för rent medvetande att de inte längre färgas av okunnighet eller egoitet. Men det är viktigt att poängtera att detta inte innebär det slutgiltiga tillintetgörandet av alla mentala fenomen (*citta-vṛtti*) eftersom den ontologiska kategorin icke-existens (*abhāva*) inte är tillåten i yogafilosofin. Detta enligt *satkāryavāda*: permanent frånvaro av *vṛtti* skulle förutsätta ett absolut tomrum *inom* psyket, något som går emot principen om latensifiering och manifestering. Även om det finns ett underliggande skikt i vilket felidentifieringen upplöses kan inte detta definieras som ”frånvaro”. Det som tillfälligt försvinner kan inte ontologiskt upphöra.

Upphävande avlägsnar de begränsningar som skapats i psyket så att rent medvetande kan ”uppenbara sig”. Detta kallar Whicher för en negerande bekräftelse av *puruṣa*-s verklighet (1998: 168). Upphävande innefattar det radikala dekonstruerandet av en feltolkning, nämligen felkonstruktionen av jaget och omvärlden. Det är denna villfarelse som uppträder *inom* psyket som är yogins måltavla, inte psyket i sig självt. Mot denna bakgrund kan därför aforism I.2 läsas som ”all identifikation med mentala fenomen avlägsnas genom deras *tillfälliga* upphävande”. Whicher (s. 163 f.) påpekar att detta tillfälliga upphävande inte kan ske genom viljemässig kontroll eller aktivt undertryckande. Ett viljestyrt kuvande av psyket har snarare sin upprinnelse i *tamas*- eller *rajas-vṛtti*. Ett tillstånd där psyket hindras med våld förutsätter någon form av förvirring eller konfliktfylld mentalitet och kan inte alls vara det centrala verktyg som många associerar med yogan. Snarare rör det sig om att egot/jaget ”ger vika.”

Upphävande kan betraktas som en mer avancerad form av yogautövande, till vilken *kriyāyoga* och *aṣṭāṅgayoga* fungerar som förberedande övningar. Med andra ord är upphävande endast möjligt för den som redan uppnått ett visst mått av lugn och stabilitet i psyket. De viktigaste medlen för upphävande är praktiserande (*abhyāsa*) och obundenhet (*vairāgya*). De utgör det bipolära förloppet av expanderande identitet och samverkar för att rikta psyket mot det goda (*sattva*): genom applicerande av meditationstekniker stabiliseras psyket medan obundenhet garanterar att resultatet av dessa tillägnas på rätt sätt (Feuerstein 1980: 78). Detta kan också kallas ”internalisering” eftersom det utgör ett införlivande av allt fler empiriska strukturer i identiteten. Aidentifiering sker genom att man identifierar sig med allt djupare eller finare gestalter inom psyket: man avvecklar (eng. ’de-condition’)

jagupplevelsen på en viss nivå för att därigenom kunna identifiera sig med en annan, subtilare praktisk struktur ('re-condition') (jfr Feuerstein 1980: 78).

Meditationens olika tekniker syftar till att upprätta stabilitet (*sthiti*) och koncentration i psyket. Detta handlar inte om ett undertryckande av begär eller om ett simpelt ointresse. Likgiltighet är snarare ett uttryck för oförmåga, vilket härstammar från tröghet (*tamas*), medan ett ytligt uppgivande av aversioner bara resulterar i förträngning av problematiken så att otillfredsställelsen (*duḥkha*) begravs djupare i psyket. Det räcker inte att bli medveten om det hopplösa med begär (*rāga*) eller aversioner (*dveṣa*). *Verklig* lidelsefrihet kan beskrivas som ett insiktsfullt bemästrande (*samjñā-vaśīkāra*), vilket medför befriande förståelse och "ser igenom" lidelser, dvs. förnimmer objekt mer direkt. Det inbegriper en harmoni med alla existensformer – en icke-identifikation med lidelser, inte deras upphörande. Otillfredsställelse uppstår lika mycket ur inre psykiska tillstånd och kan därför inte avlägsnas genom att överge yttre föremål. Lidelsefrihet, eller obundenhet, handlar här alltså om en djupare förståelse eller insikt, inte om ett avståndstagande (Whicher 1998: 176 ff och Feuerstein 1980: 80).

Patañjali/Vyāsa (YS I.16) skiljer på 1) inledande lidelsefrihet (*apara-vairāgya*) som appliceras inom kognitiv *samādhi* och utvecklar ett lugn gentemot det som upplevs genom sinnen; och 2) förfinad lidelsefrihet (*para-vairāgya*, *vairṛṣṇya*) som associeras med suprakognitiv (*asamprajñāta*) *samādhi* och befriar från beroende av både manifesta och icke-manifesta fenomen. Denna form av oberoende utgör den högsta formen av kunskap innan frigörelse, *kaivalya*. Genom *para-vairāgya* utvecklas ett jämnmod även gentemot "urskiljande insikt" (*vivekakhyāti*). Allt beroende av yogiska erfarenheter och kunskaper måste nämligen överges för att empirisk identitet helt ska transcenderas. I annat fall står yogin kvar *inom* psyket och kliver aldrig utanför en identifiering med det (Whicher 1998: 178-80).

Effekterna av individens handlingar består av en sorts avtryck (*saṃskāra*) som varje mentalt fenomen lämnar efter sig och som formar sig till personlighetsdrag (*vāsanā*). När de är under inflytande av okunnighet så kallas de för externaliserande avtryck (*vyutthāna-saṃskāra*). Men dessa karmiska tendenser kan även ha soteriologiska syften när den transparenta eller goda aspekten (*sattva*) dominerar. De har en frigörande kraft och medför sann kunskap (*prajñā*, *jñāna*) om verklighetens beskaffenhet. Deras avtryck (*prajñā/jñāna-saṃskāra*) ger upphov till obehäftade mentala fenomen och uppstår ur korrekt varseblivning. Den vanliga mänskliga situationen är, som vi tidigare sett, resultatet av en felaktig kognition – en aktiv felkonstruktion av verkligheten som döljer autentisk identitet (*puruṣa*) – och kan därför avhjälpas med korrekt varseblivning av verklighetens egentliga uppbyggnad. I det allra subtilaste meditationstillståndet (*asamprajñāta samādhi*) avlägsnas slutligen all okunnighet genom att upphävande tendenser (*nirodha-saṃskāra*) produceras, vilka motverkar både de sattviska tendenserna och sig själva.

Den utövandes huvudsakliga uppgift är att ingripa i det repetitiva kretsloppet – mentala fenomen ger upphov till avtryck som sedan skapar nya mentala fenomen av samma typ – genom att vända uppmärksamheten inåt (*pratyak-cetanā*, I.29). Genom kontinuerlig övning växer obehäftade mentala fenomen i styrka och antal, deras tillhörande internaliserande tendenser mognar successivt, samtidigt som de behäftade mentala tillstånden, med externaliserande tendenser, alltmer förlorar sitt grepp om empiriskt medvetande. Slutligen upphävs även beroendet av, eller bindningen till, dessa "förädlade" mentala fenomen genom högre lidelsefrihet (*paravairāgya*) (Whicher 1998: 172-81). Målet är att helt upphäva genererandet av karmiska tendenser, att fullständiga överskrida den empiriska identiteten så att inte ny karma alstras. Det tycks alltså *inte* vara handlandet i sig som ger upphov till karmiska tendenser, utan olika former av bindning eller begär, dvs. behäftningar.

Avidyā, med åtföljande felidentifieringar, måste helt utrotas. Denna har aldrig existerat, i någon egentlig mening, utan är en sorts missförstånd. Det är alltså inte minnesförmågan eller intentionaliteten ("medvetande om") som upphör, utan snarare självisk mentalitet som

transformeras till ett transparent empiriskt medvetande genom att förankras i autentisk identitet och genuin insikt. Även om ett själviskt eller autoerotiskt beslagtagande av yttre ting medför en tillfällig känsla av tillfredsställelse innehåller det också ett frö av lidande. Genom fullständigt, men tillfälligt, upphävande vilar rent medvetande helt och hållet i sig självt. Då kan det inte längre identifiera sig med något utanför sig självt *eftersom det just då inte finns något att identifiera sig med*. Upphävande beskrivs sålunda av Whicher som en demaskering av empirisk identitet, vilket integrerar den empiriska världen med autentisk identitet i ett dynamiskt och kreativt samspel (1998: kap. 6 passim).

Kognitiv *samādhi*

Samādhi kan ses som inbegripande både själva metoden som utövas för att uppnå de subtilare nivåerna i psyket och resultatet som detta leder till, d.v.s. ett särskilt tillstånd av jag-identitet.¹⁶ I ett tillstånd av hög koncentration eller närvaro fokuseras psyket på ett objekt så att dess egentliga gestalt (*svarūpa*, VB I.42) kan uppenbaras. Genom att psyket identifierar sig med föremålet – så att säga ”antar dess färg”¹⁷ – når man så småningom fram till det som är objektets subtilare orsaker, lokaliserade djupare i de mentala processerna. Detta förlopp fortskrider till dess att det mest förfinade tillståndet av varseblivning uppnåtts. Med andra ord utgör *samādhi* ett överskridande av normal varseblivning så att relationen till ”det givna” kan förändras i grunden. Därigenom överges också polariseringen av ’jag’ och ’världen’ så att de egoiska begränsningarna i medvetandet övervinns, vilket åtföljs av en fördjupad vakenhet och mental klarhet (*sattva*, YS III.55). Genom det epistemiska förenandet med upplevelseobjekten undviks de hinder (*kleśa*) som annars förvränger varseblivningen. När dessa hinder upphävs fullständigt möjliggörs direkt varseblivning av ett objekt.

En annan teknisk term är *samāpatti*, ”sammanfallande” eller ”förening”. Detta betecknar den förändring av psyket som sker i *samādhi*, den insikt som uppnås genom vilken psyket kan ”sammanfalla” med ett objekt.¹⁸ *Samāpatti* är alltså en form av sofistikerad yogisk varseblivning eller kognition (*prajñā, yogipratyakṣa*) genom vilket något uppenbaras för medvetandet i formen av betydelsebärande innehåll (*pratyaya*, VB I.41).¹⁹

I YS I.17 nämns fyra former av kognitiv (*saṃprajñāta*) *samādhi*: *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* och *asmitā*. Kognitiv refererar till att den mediterande använder ett stöd (*ālambana*) med vilket psyket identifierar sig. De olika stöden, eller meditationsföremålen, indelas i tre grupper, vilka närmare beskrivs i VB I.41:

- ’det gripna’ (*grāhya*) – enkla eller subtilare föremål i den externa världen, objekt
- ’det gripande’ (*grahaṇa*) – sinnena
- ’griparen’ (*grahītṛ*) – den empiriska agenten, subjekt

Användningen av de olika stöden är helt och hållet en intern process, d.v.s. så som de existerar och bearbetas i psyket. Det är *inom* psyket som meditationsföremålen

¹⁶ Jfr Whicher 1998: 209. Se även YS I.47: ”Klarhetens inre själv – d.v.s. autentisk identitet – finns i bemästrandet av *nirvicāra-samādhi*” (*nirvicāra-vaiśāradye’ dhyātma-prasādaḥ*).

¹⁷ YS I.41: ”Genom lugnande av psykets aktivitet uppstår en gradvis tilltagande förening mellan subjekt och objekt, mellan varseblivaren och det varseblivna, liksom en transparent ädelsten som antar färgen av ett närbeläget föremål” (*kṣīna-vṛtter abhijātasya-iva maṇer-grahītṛ-grahaṇa-grāhyeṣu tat-stha-tad-añjanatā samāpattiḥ*).

¹⁸ Jämför Feuerstein 1980: 88 med Whicher 1998: 216.

¹⁹ Oberhammer (1977: 164) menar dock att *samāpatti*-nivåerna inte är förenliga med *saṃprajñāta-samādhi*. Han föreslår därför tre olika meditationsvägar: ”die Meditation des Unterdrückungsyoga” (*nirodhayoga*), ”die Samāpatti des Aneignungsyoga” och ”die meditative Konzentration (*saṃyama*) des achtgliedrigen Yoga” (*aṣṭāṅgayoga*). Gudshängivenheten (*īśvarapraṇidhāna*) betraktar han som en teistisk form av *nirodhayoga*, eftersom de har samma meditationsstruktur, och *kriyāyogan* som den differentierade utformningen av denna. Se appendix för en grafisk återgivning av Whichers (figur 3) och Oberhammers (figur 4) meditationsstrukturer.

grundläggande väsen betraktas och bemästras genom en mer förfinad varseblivning. De olika grupperna av meditationsföremål bearbetas genom olika strukturer inom psyket: *grāhya* behandlas genom *manas*, *grahaṇa* genom *ahaṃkāra*, och *grahītr* genom *buddhi*. Därför utgör de olika nivåerna av kognitiv *samādhi* egentligen en förening ("sammanfallande") med *manas* (i *grāhya-samāpatti*), *ahaṃkāra* (i *grahaṇa-samāpattii*) respektive *buddhi* (i *grahītr-samāpatti*) (Whicher 1998: 221).

Vitarka-samādhi (YS I.17, 42) är en teknisk benämning på meditation som använder enkla, yttre föremål som stöd. Genom en särskild form av upplevelse (*ābhoga*, VB I.17) utforskas detaljerna så att insikt om (*prajñā*) – direkt varseblivning av (*sākṣātkāra*) – föremålets sanna natur inträffar i en form av helhetsseende. Detta helhetsseende är en epistemisk helhet av det varseblivna, det varseblivande och varseblivaren, och kallas för *grāhyasamāpatti*.

Vitarka-samādhi förlöper i två steg. I det första, *savitarka*, närvarar fortfarande det vanliga tänkandet i form av analyserande och uppspjälkande aktivitet (*vitarka*). Detta är en slags konceptualisering (*vikalpa*, YS I.42), där beteckning (*śabda*), objekt (*artha*) och idéinnehåll (*jñāna*) sammanblandas.²⁰ Sådan överlagring (*adhyāsa*) av egentligen skilda beståndsdelar hindrar genuin koncentration (*ekāgratā*) från att utvecklas och kvarlämnar ett avstånd mellan det betraktande psyket och sitt föremål då identifieringen fortfarande sker genom konceptuella beteckningar. Dock skiljer sig *vitarka* från vanligt tänkande genom att inneha ett större mått av klarhet eller direkthet (Feuerstein 1989: 53). Vanligt tänkande är en vagare konceptualisering, bestående av röriga tankekedjor, medan *vitarka* är en högre form av insikt trots att det fortfarande är färgat av epistemisk förvrängning (*avidyā*).

I det andra steget, *nirvitarka* (YS I.43), bortfaller verbala konventioner så att föremålet kan visa sig i sin sanna natur. Meditationsföremålet (*ālambana*) avskiljs från beroende av språk och hela den tänkande aktiviteten av ord och universaler lämnas därhän. Psyket övervinner därigenom sin identitet i form av egoiskt tänkande och "töms på egen form" (*svarūpaśūnya*). Utan identifieringen med mental aktivitet (i formen av t.ex. "jag vet detta objekt") förhindras inte längre en direkt varseblivning av objektet. Den mentala betraktaren upphör att spela en hindrande roll. När meditationsföremålet så att säga monopoliserar medvetandet, genom en hög grad av koncentration, försvinner konventionell kunskap och konceptualisering. Efter att ha uppnått denna högre form av transkonceptuell varseblivning kan sedan språkliga symboler användas heuristiskt för att vägleda andra till samma upplevelse (Whicher 1998: 228).

I *vicāra-samādhi* (YS I.44) riktar sig psyket mot mer subtila objekt (*sūkṣma viṣaya*). Även denna förlöper i två steg, båda vilka är icke-konceptuella (*nirvikalpa*). I *savicāra* upplevs föremålet i förhållande till en särskild plats, tid och orsak. Insikten i dess essens är begränsad till endast de manifesta egenskaperna i nuet. I *nirvicāra* omfattas istället hela det subtila föremålet obundet av tid och rum. Objektet uppdelas inte i olika aspekter utan förstås som en helhet, d.v.s. även dess potentiella och vilande tillstånd (utanför nuet) inbegrips. Liksom i *nirvitarka* är den mediterande epistemiskt helt förenad med objektet, så att psyket upplevs som "utan form", men inkluderar nu även subtilare föremål. Dessa föremål är i sina subtilaste former själva de *saṃskāras* som ger upphov till okunnighet (*avidyā*). Genom att de "bränns upp" av insiktens eld (*jñāna-agni*, VB IV.28) kan de inte längre gro. Detta leder i sin tur till ett mer obundet tillstånd där subjekt och objekt inte längre kan uppfattas som substantiellt åtskilda. Objektet lyser så att säga ensamt, utan avstånd från psyket.

Oberhammer uppfattar *vitarka* och *vicāra* som olika former av begreppsligt-diskursivt tillägnande genom meditation (1977: 151). *Vitarka* beskriver han som „das Prüfen der gegebenen Phänomene im Hinblick auf ihre eigentliche Wirklichkeit, d. h. ihre meta-

²⁰ Detta kan jämföras med Saussures uppdelning i signe, signifié och signifiant.

physischen Ursachen“, medan *vicāra* är „die ‚Einsicht‘, daß ein bestimmtes Phänomen auf eine bestimmte Ursache zurückgeführt werden muß, wenn man seine eigentliche Wirklichkeit erfassen will“ (s. 150). Den förra varseblir objektiva föremål medan den senare involverar deras subtilare orsaksprinciper. Whicher kallar kunskapsformerna i *nirvitarka* och *nirvicāra* för indeterminerad: ”...knowledge, whether of gross or subtle objects, in which the distinction between the consciousness of the subject (the ‘grasper’) knowing the object (the ‘grasped’) is not present. As soon as the distinction is present, the other formations – like the word-object-idea triad (in *savitarka*) or space, time and causation (in *savicāra*) – make their appearance and monopolize the yogin’s consciousness” (1998: 234). De mer obestämda formerna är normalt sett gömda i vårt medvetande, som potentiella varseblivningsmekanismer. Enligt den klassiska yogan erbjuder de en mer direkt transkonceptuell och transegoisk kunskap om världen.

Nirvicāra beskrivs som den högsta formen av kognitiv *samādhi*, och kulminerar i ett tillstånd av klarhet om autentiskt varande (I.47, *adhyātmaprasāda*), vilket refererar till psyket som *sattva*, inte bokstavligen till *puruṣa*. På denna nivå sägs också insikten vara sanningsbärande (I.48, *ṛtaṃbharāprajñā*) eftersom meditationsföremålet visar sig utan epistemisk förvrängning. I kognitiv *samādhi* utgörs de olika nivåerna av ett kontinuum, där de tidigare insikterna (*prajñā*) inte överges utan snarare integreras i ett nytt förhållningssätt som inte längre hänvisar till en falsk jag-upplevelse (Whicher 1998: 236).

Enligt Whicher kan de högre nivåerna av kognitiv *samādhi* ses som fördjupningar av *nirvicāra-samāpatti* eftersom de utgör tillstånd där varken *vitarka* eller *vicāra* är närvarande (1998: 253-7). I *ānanda-samādhi* (YS I.17) identifierar yogin med den glädje som är inneboende i *sattvaguṇa*. Bindningen till denna känsla är ytterst orsaken till felidentifiering, otillfredsställelse och genererande av samsārisk identitet. Nu uppgår identifieringen i *ahaṃkāra* genom en fokuserad uppmärksamhet på de beståndsdelar som utgör den egna kognitiva organismen. Yogin, den mediterande, fokuserar på njutningen av *sattva* och upplever ett tillfälligt tillstånd av lycksalighet. Det finns här bara en händelse (*vṛtti*) i psyket (i formen av ”jag är lycklig”)²¹ vilket är den sattviska karaktären som rinner igenom till *ahaṃkāra*. Det är inget slutgiltigt tillstånd eftersom fortfarande egoitet (*asmitā*) återstår.²² Det finns också en mycket subtil form av otillfredsställelse kvar eftersom det finns rester av *rajas* och *tamas*. Syftet med att kontempera över jag-upplevelsen (*ahaṃkāra*) är att ge upphov till medvetenhet om dess begränsningar och temporära karaktär. Detta kan beskrivas som hanterande instrumentet för ”gripande” (*grahana*), och kallas därför för *grahana-samāpatti*.

Om *ahaṃkāra* kan sägas vara riktad utåt, genom sinnet (*manas*) mot sinnena och sinnesobjekten, så är *asmitā* en subtilare process lokaliserad i *mahat/buddhi*, så att säga på psykets ”insida” (Whicher 1998: 243). I *asmitā-samādhi* upplöses identifieringen med *ahaṃkāra* och slår istället rot i *asmitā*, det transindividuella varandet (*mahat*). På denna nivå är psyket så rent (*sattva*) att *puruṣa* återspeglas i psyket (*buddhi*) som mest. Det är här som *samyoga* uppstår, d.v.s. ursprungspunkten för alla upplevelser av jag-skap; brytningspunkten mellan intrinsikal (*puruṣa*) och extrinsikal identitet (*citta-vṛtti*) där de två beståndsdelarna av *asmitā* kan särskiljas från varandra. Nu har *rajas* och *tamas* helt underställts *sattva* så att identifiering med egot transformerats till rent varande: ”ego-identification ... is transcended, submerged, or rather transformed into pure ‘am-ness’ that is still first-personal but not egoistic” (Whicher 1998: 245). De vanliga begränsningarna som påtvingats medvetandet har frigjorts utan att *ahaṃkāra* för den skull förstörts. Genom att vända psyket inåt förstår yogin att det är psyket som *sattva* som mottar *puruṣas* reflektion, som ger allt psykofysiskt varande

²¹ Se Vijñānabhikṣu i kommentaren till I.17: *evāha sukhīti cittavṛttirbhavati* (Rukmani 1980: 107).

²² Om man stannar på denna nivå kallas man för *videha-deva*, ”gud utan kropp” (YS I.19).

liv. Upplevelsen i *asmitā-samādhi* är förknippad med ett stort lugn, en känsla av vidsträckt-
het.²³ Detta är ett tillstånd av förening med ”griparen”, *grahītr-samāpatti*.

Suprakognitiv *samādhi*

I kognitiv *samādhi* överskrids polariseringen mellan jaget och världen genom en serie subjekt-objektsidentifikationer. Hela processen från *vitarka* till *asmitā* kan betecknas som en kontinuerlig expansion av identitet, till följd av yogisk varseblivning (*yogipratyakṣa*) och insikt (*prajñā*), som slutligen involverar all manifest existens. Tack vare att *puruṣas* reflektion genomsyrar hela *prakṛti* kan yogin förena sig med essensen (*mahat*) av alla existensformer. Denna förening är epistemologisk, ett sammanförande av vetare och det vetbara, en organisk enhet av *grāhya*, *grahaṇa* och *grahītr* i formen av ”jag är allt detta”.

Men *asmitā*, ”jag-är-skap”, skapas genom samspelet av *puruṣa* och psyket (*citta*), av intrinsikal och extrinsikal identitet. Den mediterande måste därför tillämpa den nya kognitiva förmågan för att skapa en ”passage” till *puruṣa*, använda insikten (*ṛtambharāprajñā*) i syftet av frigörelse genom att ”vända sig mot” *puruṣa*.²⁴ Kunskap (*jñāna*) blir aktiv orsak: genom att den kultiveras kan psyket lösgöra sig från all identifiering med sina modifieringar (*vṛtti*).²⁵ Medlen för att uppnå denna ännu högre form av *samādhi* är en fördjupad form av obundenhet (*paravairāgya*, YS I.16, VB I.18) och tillämpande av ”idén om upphörande” (*virāma-pratyaya*, YS I.18). I suprakognitiv (*asamprajñāta*) *samādhi* finns inte längre något objekt mot vilket psyket riktar sig i koncentration (*ekāgratā*). I detta tillstånd skapas inte några psykiska processer som kan felidentifieras med, det är inte längre behäftat med okunnighet (*avidyā*) och därför fritt från all otillfredsställelse. Här finns endast restavtryck (*saṃskāra-śeṣa*, YS I.18) kvar, eftersom inte längre avtryck från felidentifiering eller egoitet genereras.²⁶

Insikten i *asmita-samādhi* mognar först till *vivekakhyāti*, kognitionen av *puruṣa* och *sattva* som åtskilda, för att sedan ytterligare fördjupas i suprakognitiv *samādhi*. *Vivekakhyāti* ger upphov till avtryck (*saṃskāra*) som i sin tur motverkar tillkomsten av externaliserande avtryck (*vyūthāna-saṃskāra*).²⁷ Med fortsatt utövning av *samādhi* tilltar de alltmer i styrka och ersätter de undermedvetna lagren (*āśraya*) med sådana avtryck som genererar insikt: insikten (*prajñā*) som uppstår i *samādhi* lämnar avtryck, *saṃskāras*, som i sin tur ger upphov till *samādhi*.²⁸ Men även om insikt och de åtföljande ”rena” (*sattva*) avtrycken är nödvändiga så är de i sig inte tillräckliga för det fullständiga avlägsnandet av okunnighet. Fortfarande finns nämligen potentialen kvar till epistemisk förvrängning, självskhet och behäftad aktivitet. Målet är alltså att upphäva genererandet av avtryck överhuvudtaget, att fullständigt

²³ VB I.36: ”Då, i *asmitā-samādhi*, finns i psyket endast ’jag är’-skap, alldeles stilla och oändligt liksom havet” (*tathāsmītyāṃ samāpannam cittaṃ nistarāṅga-mahodadhi-kalpam śāntam anantam asmitāmātram bhavati*). I ren närvaro (suprakognitiv *samādhi*, *puruṣa*) finns inte denna subtila upplevelse av ”jag är”. Vi kan kanske kalla *asmitā-samādhi* för ”rent deltagande” medan ”ren närvaro” inte ger något utrymme för upplevelsen av en deltagare.

²⁴ VB III.35: ”Genom att fokusera på idén om detta [d.v.s. *puruṣa* som rent medvetande] uppstår den insikt som har *puruṣa* som föremål” (*pratyayas tatra saṃyamāt puruṣa-viśayā prajñā jāyate*).

²⁵ De som inte gör detta kvarstannar i ett icke-befriat tillstånd (”intentionen om blivande”, *bhavapratyaya*) och kallas då för *prakṛtilayayogi*-er (I.19). Se Rukmani 1978.

²⁶ Jämför Oberhammer, som menar att *nirbīja* och *asamprajñāta samādhi* inte kan likställas pga. av de olika definitionerna i YS I.18 och I.51 (1977: 178, n. 157). Dock kan man kringgå detta genom att först finns endast rester kvar (I.18), men med oavbruten träning i *asamprajñāta samādhi* kan till slut även dessa utrotas helt (I.51) så att egentlig *nirbīja samādhi* uppnås (jfr Feuerstein 1989: 58 och Whicher 1998: 257).

²⁷ VB I.50: ”Det avtryck som uppstår ur insikt motarbetar upplaget av externaliserande avtryck” (*samādhi-prajñā-prabhavaḥ saṃskāro vyūthāna-saṃskārāśayam bādhatē*).

²⁸ VB I.50: ”I upphävandet av de intentioner [som uppstår ur externaliserande avtryck] visar sig *samādhi*; då föds insikt ur *samādhi* och avtryck alstras [i sin tur] från insikten. På detta sätt förnyas oavbrutet upplaget av avtryck” (*pratyayanirodhe samādhir-upatiṣṭhate tataḥ samādhijā prajñā tataḥ prajñākṛtaḥ saṃskārā iti navo navaḥ saṃskārāśayo jāyate*).

överskrida den samsäriska identiteten. Detta sker genom att upphäva även de avtryck som orsakats av insikt så att ”kärnlös” (*nirbīja*) *samādhi* uppnås (YS I.51), d.v.s. utan ’kärnan’ av okunnighetens avtryck (*saṃskāra*) i formen av villfarelse (*viparyaya-jñāna*, VB II.24).²⁹ Genom suprakognitiv *samādhi* genereras så kallade ”upphävande avtryck” (*nirodha-saṃskāra*) som motverkar de avtryck som skapats genom insikt i kognitiv *samādhi*.³⁰

En enda realisering av suprakognitiv *samādhi* är dock inte tillräckligt eftersom detta tillstånd lätt kan destabiliseras av kvarvarande externaliserande avtryck (*vyutthāna-saṃskāra*). Endast genom regelbundet praktiserande upprättas ett stabilt lugn i psyket så att de djupt transformativa effekterna kan orsaka ett transcenderande av den identitet som uppnåtts genom kognitiv *samādhi*. De upphävande avtrycken (*nirodha-saṃskāra*), som uppkommer i suprakognitiv *samādhi*, utrotar så gradvis både de externaliserande och sattviska avtrycken. Genom att regelbundet inträda i denna form av *samādhi* försvagas gradvis den egoiska identiteten för varje gång som den mediterande återvänder till det vanliga, vakna tillståndet. Även om inget minne kan överföras från upplevelser i suprakognitiv *samādhi* kan man tänka sig att psyket i efterhand upptäcker att det mentala flödet (*vr̥tti*, *pratyaya*) helt avbrutits och då lämnar så kallade ”upphävande” avtryck (*nirodha-saṃskāra*).³¹ Så småningom upphör felidentifieringen med mentala fenomen helt och hållet. Det är alltså det vanliga medvetandets (*citta*) upptäckt av att suprakognitiv *samādhi* inträffat som genererar upphävande avtryck. Dessa upphäver först all mental aktivitet som baseras på egoitet, ovetande och felidentifiering, och slutligen även sig själva.

Suprakognitiv *samādhi* uppnås alltså genom ett upprepat praktiserande av en närvaro renare än den i kognitiv *samādhi*, och fulländas genom att identifieringen med *asmitā* (upplevelsen av ”jag är”) helt upphör. Då etableras den mediterande i betraktarens egentliga väsen (I.3: *tadā draṣṭuḥ svarūpe ’vasthānam*), d.v.s. ”den som egentligen ser”. Whicher påpekar att detta inte kan innebära ett omedvetet tillstånd, eller ens ett slutgiltigt raderande av alla psykiska fenomen.³²

The whole point of *asamprajñāta* is to dwell in the true nature of *puruṣa* that, if not Self-aware, would be nonexistent. If *asamprajñāta samādhi* is construed merely as an unconscious state, then what would happen to the unchanging power of consciousness (*citiśakti*, YS IV.34)? (Whicher 1998: 267)

While it may be said that in ecstasy (*asamprajñāta*) there is temporary suspension of the mental processes as well as any identification with objects (i.e., the functioning of *vr̥tti*), it would be misleading to conclude that higher *samādhi* results in a definitive cessation of the *vr̥ttis* in total ..., predisposing the yogin to exist in an incapacitated, isolated or mindless state and therefore incapable of living a balanced, useful, and productive life in the world. (s. 268)

Denna suprakognitiva medvetenhet måste nu på något sätt bli tillgänglig även i det vanliga livet. Det enstatiska, suprakognitiva tillståndet, som först uppnåtts i formell meditation, måste alltså integreras med det vakna genom att yogin reflekterar över (är medveten om) alla de

²⁹ Det är också möjligt att förstå *nirbīja* i betydelsen ”utan stöd”, såsom Vyāsa gör i sin kommentar till I.46 (se dock även VB III.50). Whicher (1998: 255) följer Vijñānabhikṣus läsning, vilken inkluderar båda varianterna. Min användning här lägger emfasen mer vid utrotande av *avidyā*, när *asamprajñāta* fördjupas, och passar i mitt tycke bättre i sammanhanget med den föregående aforismen. De båda läsningarna är förstås fullt förenliga med varandra och kan därför utnyttjas tillsammans.

³⁰ VB I.51: ”Denna [d.v.s. *nirbīja samādhi*] inte bara motarbetar insikten från [kognitiv] *samādhi* utan avlägsnar även de avtryck som skapats av den. Varför? Eftersom det avtryck som orsakats genom upphävande motarbetar de avtryck som skapats i [kognitiv] *samādhi*” (*sa na kevalaṃ samādhi-prajñānirodhī prajñā-ḥṛtānām-api saṃskārānāṃ pratibandhī bhavati. kasmān-nirodhajaḥ saṃskāraḥ samādhijān-saṃskārān-bādhata iti*).

³¹ Denna möjlighet har framförts av Hariharānanda Āraṇya i *Yoga Philosophy of Patañjali*. (se Whicher 1998: 378 n.65)

³² Whicher (1998: 378 n.68) hänvisar också till Vijñānabhikṣu, som i *Yoga-sāra-saṃgraha* skriver att ”upphävande är inte förstörelse eller detsamma som icke-existens” (*nirodho na nāśo ’bhāva-sāmānyam vā*).

olika mentala fenomen som uppstår, och hela tiden härleder detta flöde av händelser tillbaka till *puruṣa*.³³ På detta sätt kan yogin vara öppen för och medveten om den vardagliga världen eftersom identifikationen med olika mentala fenomen uppfattas som icke-förslavande förbindelser (Whicher 1998: 271-2).³⁴ Den fulländade fasen av suprakognitiv *samādhi* kallas för ”dygdernas regnmoln” (*dharmamegha-samādhi*, YS IV.29), och resulterar i det slutgiltiga tillintetgörandet av all behäftad aktivitet (YS IV.30). Denna beteckning kan vara hämtad från Mahāyāna-buddhismens sista nivå (*bhūmi*) på bodhisattvans väg, vilket hänvisar till att yogin nu blivit en *dharmakāya*, en som bemästrat den yttersta verkligheten och liksom Buddha inträtt i *nirvāṇa* (Feuerstein 1980: 100-1). Eliade har en något mer poetisk version, där *dharmā* ”seems to refer to an abundance (‘rain’) of virtues that suddenly fill the yogin” (1990: 84).

Denna fulländning av *samādhi* är ”seendets ensamhet” (*dr̥śeḥ kaivalyam*, YS II.25): ”*puruṣa*’s innate capacity for pure, unbroken, nonattached seeing/ perceiving, observing or ‘knowing’ of the content of the mind (*citta*)” (Whicher 1998: 276). *Puruṣa* kan nu sägas vara avskild från de världsliga krafterna (*guṇa*, YS IV.34), som fullföljt sina soteriologiska syften i formen av behäftningar och inte längre kan förbindas med lidande (*duḥkha*). Yogins identitet är frigjord från all okunnighet, för alltid opåverkad av mentala skiftningar och världsliga skeenden. Samtidigt, paradoxalt nog, är upplevelsen av detta en integrering: i *kaivalya* har världen blivit så integrerad med *puruṣa* att det upplevs som total, men befriande, ensamhet. Yogins uppmärksamhet uppslukas inte längre i virvelströmmen av stridande motsatser (*dvandva*), polariseras inte mellan begär (*rāga*) och aversion (*dveṣa*). Fri från dessa intrång lämnas yogin ”ensam” (Whicher 1998: 288-91; jfr VB III.55).

I *kaivalya* sammansmälter *puruṣa* med det renade psyket i en perfekt samstämmighet. ”The auto-transparent knower, knowledge, and action coexist in a state of mutual attunement” (Whicher 1998: 283). Men detta utgörs av en överensstämmelse i renhet (*sattva*, YS III.55), inte en fullt genomförd sammansmältning. Det till synes paradoxala är inte fullt så motsägelsefullt egentligen. Den som försöker sig på att beskriva närvaro råkar ut för detta problem: avståndet mellan betraktaren (den närvarande) och ett fenomen *minskar* genom större *medvetenhet om*. Denna ”medvetenhet-om”, ett sätt att beskriva närvaro på, bör alltså inte förväxlas med intentionalitet, d.v.s. ”hanterande av”. Om man t.ex. tänker på ett föremål, eller analyserar ett skeende, eller vänds inåt i en emotionell respons på en händelse, så tycks det handla om olika ”avstånd” i närvaron. Medvetenheten måste alltså kombineras med en slags koncentrerad uppmärksamhet, ett verkligt och djupgående intresse för det som händer; man blir så att säga ”uppslukad”. Upplevelsen i verklig närvaro är av integration, närhet till det som händer. Samtidigt kan den närvarande inte förväxla sig själv med det den ”ser”; snarare är upplevelsen den motsatta då fördjupad närvaro innebär att ingenting kan förväxlas med en själv! Eftersom jag kan bli medveten även om min känsla av varande så kan ”jag” inte heller förväxlas med den känslan, ännu mindre de tankar eller emotionella responser som jag kanske annars identifierat mig med. Det paradoxala med närvaro är just att i medvetenheten om åtskillnaden från allt ”jag ser” upplevs en integrering och harmoniering. Vi bör alltså inte reifiera *kaivalya* i ett radikalt dualistiskt perspektiv så att ”förmiddaren” och ”det som förmids” helt avskiljs från varandra. Distinktionen mellan dem är snarare metaforisk, ett provisorium för praktiska och pedagogiska syften så att yogin kan skilja mellan att vara förankrad i världen som fördjupad närvaro (*puruṣa*) och att fragmenteras i, identifiera sig med, mentala händelser (*cittavṛtti*).

³³ VB IV.29: ”Obunden även till denna [högre insikt] är urskiljningsförmågan förvisso allestädes” (*tatrāpi viraktasya sarvathā vivekakhyātir-eva bhavati*).

³⁴ Whicher hämtar detta från bl.a. Bhoja och jämför det med *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*.

Psykologiska betraktelser och betydelser

Hur ska vi då förstå vad som händer i *samādhi*? Hur kan de psykologiska processerna och resultaten från dem begripas? Kan de ”översättas” till västerländska termer, eller på annat sätt jämföras med fenomen som vi kanske bättre känner till? En ledtråd ger Vyāsa när han skriver i sin kommentar till första aforismen att ”yoga är *samādhi* (*yogaḥ samādhiḥ*), en beskaffenhet (*dharmah*) som förekommer på psykets alla nivåer (*sarvabhaumaścittasya*) men som i det oscillerande psyket (*vikṣipte cetasi*) inte tillhör yogan (*na yogapakṣe vartate*)”. Vad menas med detta? Oberhammer jämför *samādhi* med *sthiti*, d.v.s. psykets fasthållande av ett givet tillstånd. Psyket måste ha en sorts öppenhet gentemot föremål (”Offensein für den Gegenstand”) och *samādhi* är denna mottaglighets beständighet (1977: 136-7). Först på de mer fokuserade mentala nivåerna (*ekāgratā* och *nirodha*) kan *samādhi* betraktas som yogisk.

Diese „Beständigkeit der Rezeptivität”, die auf jeder Stufe des psychischen Organs gegeben ist, wird in ihrem Modus vom Gegenstand und seinem Wechsel bestimmt, wenn man davon absieht, daß die „Rezeptivität“ eventuell selbst „getrübt“ sein kann und auch aus diesem Grunde Unterschiede des Bewußtseinzustandes möglich sind ... Zum yogischen Samādhi wird diese Beständigkeit der Rezeptivität erst ... nur auf die Bewußtseinstufe (*bhūmiḥ*) des „auf eins Gerichtetseins“ (*ekāgratā*) und des „Stillgelegtseins“ (*nirodhaḥ*). Dieser Begriff des Samādhi als „Beständigkeit des Rezeptivität“ (*sthitih*) läst sich als solcher nicht in den Texten finden. (Oberhammer 1977: 138)

Oberhammer menar att *nirodhayoga* består av ett dekonstruerande förlopp, ”einen echten Reduktionsvorgang der aneignenden Erfahrung” (s. 155). Detta beror på att varje högre nivå av *samādhi* medför ett avvecklande av de egenskaper som är karaktäristiska för de lägre. Han konstaterar därför också att meditationsinnehållet ytterst är detsamma genom alla stadier av *samādhi* även om förnimmelseupplevelserna förändras. Detta innehåll måste på den sista nivån av *saṃprajñāta samādhi* framträda i formen av *asmitā* (s. 155-6):

Es kann sich daher beim Gegenstand des Samādhi des Unterdrückungsyoga nur um die innere Erfahrung des Subjektes des Meditierenden selbst handeln, das im Licht des sāmkyhistischen Personverständnisses ... in der Meditation begrifflich analysiert und konsequent auf das transzendente, ewig unveränderliche Zeugenbewußtsein de transzendenten Geistseele hin aufgelöst wird. (s. 156)

Hur sker då denna avyttring av det empiriska jaget? Oberhammer följer Vyāsa genom att betrakta *vairāgya* som det yttersta medlet för att avsäga sig allt som står utanför *puruṣas* absoluta vittnesmedvetande (s. 159). Detta sker genom att betvinga alla föreställningar som uppkommer (*virāmapratyaya*, ”Aufhörungs-vorstellung”, s. 160). Det är just frånvaron av föreställningar som möjliggör att *puruṣas* sanna natur kan visa sig eftersom det då inte längre finns störande element. I *asaṃprajñāta samādhi* realiseras *puruṣa*, även om upplevelsen då inte längre är ett erfalande ”av” något, varken i betydelsen av ett objekt eller av ett subjekt (s. 162). Kvar finns endast ”ren” närvaro:

Die für den nicht-erkenntnisshaften Samādhi geforderte Beständigkeit den psychischen Organs kommt daher dadurch zustande, daß ... die „Ichbinheit“ (*asmitā*) als Stütze der „Übung“ gewählt wird. Dadurch, daß auch diese letzte Vorstellungsform des psychischen Organs schwindet, ist die Rezeptivität des psychischen Organs frei von jeder Eigentätigkeit des psychischen Organs, nur mehr Rezeptivität für das in ihr erscheinende Eigenwesen der transzendenten Geistseele. Dabei bleibt die Beständigkeit dieser Rezeptivität erhalten, weil es keine andere Vorstellung gibt, die diese Beständigkeit in Frage stellen könnte. (s. 161)

Fritz Staal har föreslagit att betrakta *samādhi* som ”uppmärksamhet” (1976: 141) och knyter an till Arthur Deikmans forskning med avautomatiserings-begreppet som ett fruktbart verktyg för att förstå vad som händer i meditation: ”an undoing of the automatic processes that control perception and cognition” (Deikman 1982: 137). Deikman påvisar även en annan viktig komponent i meditationen, ”a shift from the object mode toward the receptive” (s. 137), men menar samtidigt att både avautomatiseringen och den receptiva kognitiva stilen egentligen är

sekundära till ett mycket mera viktigt mål med meditationen: "the centering of the meditator in awareness rather than in mind content ... to enhance the observing self until its reality is without question and the meditator totally identifies with it" (s.137). Denna syn tycks vara förenlig med tolkningen av *samādhi* som återgivits ovan, d.v.s. en beskrivning som fokuserar på uppmärksamhet eller närvaro som den centrala beståndsdel i meditation.

Anledningen till denna diskussion kring närvaro och dess centrala betydelse är att uppmärksamma något mycket viktigt: *ytterst är inte meditation, i den klassiska yogan, frågan om medvetandetillstånd*. Visserligen åtföljs ett fördjupande av närvaro av olika mentala effekter (i kognitiv *samādhi*), men att betrakta det yttersta målet (suprakognitiv *samādhi*) som ett särskilt *tillstånd* är att bortse från den centrala funktion som närvaro (eller uppmärksamhet)³⁵ har. Det är frågan om att "upptäcka" det som egentligen är förutsättningen för psykets alla funktioner, inte att upprätta eller konstruera något som närmast kan betecknas som "onormalt" eller "paranormalt". Denna enkla omständighet är lätt att förbise, och särskilt inom religionspsykologin har den ofta kommit att skymmas bakom komplicerade terminologier och resonemang. Men när så sker tycks samtidigt också något gå förlorat, eller t.o.m. förvrängas: man tappar ur sikte själva ändamålet med meditationen och trasar sönder den röda tråd varmed komplexa skeenden och mekanismer är sammanbundna med varandra. Samtidigt är det ofta ofrånkomligt att man då också underminerar de anspråk som framförts, t.ex. att den förändring som fördjupad närvaro medför kan vara en värdefull och positiv erfarenhet.

Ett exempel kan vara på sin plats. Ernst Arbman (1958), efter Sigurd Lindquist, föreslår att *samādhi* har ett samband med hypnotisk suggestion, vilket tycks innebära en internalisering av egentligen utanförliggande kunskaper genom hypnos:

... there can be no doubt that what constitutes the actual aim and goal of the yoga exercises is to make a personal, and in the strictest sense of the term experienced, reality of the entire body of belief contained in the system, or at least the more important parts thereof. The knowledge that with the help of an able teacher and guide the adept had acquired in a purely external, authoritative way, he had then, by means of an autohypnotic technique of suggestion carried to the pitch of perfection, to make his own by his own unaided efforts and to transform into what from his point of view and that of his contemporaries was an objective form of truth, knowledge or assurance. (Arbman 1958: 289)

Genom uttrycket hypnos indikerar Arbman att det som uppnås inom yogan är en inre upplevelse av något som egentligen, d.v.s. "objektivt", bara är trosartiklar. Inom vilken ideologisk strävan ligger en sådan analys? Som jag tidigare hävdat måste sådana polariseringar problematiseras. Att yogan beskriver upplevelser som är sammanflätade med de begrepp och tekniker som ligger till grund för dem delegitimerar heller inte yogan i förhållande till någon annan företeelse.³⁶ Det intressanta är *vad* som faktiskt görs anspråk på, *hur* de är sammanflätade, och vilka möjliga funktioner eller effekter det kan få. Man kan t.ex. ifrågasätta om konceptuella kunskaper måste innebära ett tillförande av något externt eller om de kan tänkas vägleda upplevelser i ett förlopp av gradvis avbetingning.

Men det största problemet är att Arbman inte skiljer kognitiv från suprakognitiv *samādhi*, den förra som betecknande olika mentala tillstånd med tilltagande närvaro, den senare som "ren" närvaro. Ren närvaro kan förstås som ett processorienterat och icke-ontologiskt

³⁵ Det finns inte plats här för att titta närmare på eventuella nyansskillnader mellan närstående begrepp som 'uppmärksamhet', 'närvaro', 'receptivitet', 'koncentration' eller 'intentionalitet'. Det vore också av värde att knyta dessa till engelska beteckningar, som t.ex. 'awareness', 'mindfulness', 'presence'.

³⁶ Detta kan jämföras med sådana hermeneutiska perspektiv som framförts av Ricoeur, MacIntyre och White: d.v.s. *alla* fenomen är i någon mening narrativa. Arbmans "förklaring" av den klassiska yogan som hypnos riskerar att helt ställa sig utanför ('etic') och inte stå i dialogisk relation till det emiska narrativet. Även om hans intentioner inte är att delegitimeras yogan – kanske till och med motsatsen – framgår det inte inom vilket narrativ hans egna analys står och hur det skiljer sig från det emiska. Är det en "förbättring" eller bara en alternativ berättelse?

fenomen, enligt den klassiska yogans egna beskrivningar, inte ett av trosföreställningar konstruerat tillstånd. Att på förhand hävda det är att undergräva andra möjligheter. Med andra ord bör inte analyser a priori begränsa sig till att det inte kan existera ”direkta” eller ”rena” upplevelser som går bortom betingning. Det är snarare något som man i så fall kan sluta sig till i efterhand, om det överhuvudtaget går att avgöra! Hela poängen med *puruṣa* tycks just vara att det är ett icke-empiriskt, okonstruerat fenomen. Den beskrivningen måste tas på fullaste allvar innan man kan vara beredd att dra några slutsatser eller komma till ställningstaganden om dess betydelse. Man måste alltså först titta närmare på vad som sägs om *puruṣa* och suprakognitiv *samādhi* så att man inte missar det mest uppenbara och enkla. Detta hänger också samman med en intrikat diskussion kring de filosofiska teorier som ligger bakom betingning (’re-condition’) och avbetingning (’de-condition’). Om suprakognitiv *samādhi* är så som det faktiskt beskrivs är det svårt att se hur det skulle kunna vara ett konstruerat tillstånd. Om inget mentalt innehåll finns där, vad består det konstruerade av?

Konstruktivistiska teorier och PCE

Robert Forman (1990) utforskar vad han kallar för Pure Consciousness Event (PCE), “defined as a wakeful though contentless (nonintentional) consciousness” (s. 8). Detta har stora likheter med suprakognitiv *samādhi*, en händelse helt utan mentalt innehåll, intentionalitet och empiriska dimensioner. Detta kan visserligen kallas för ”tillstånd”, om man inte därigenom underförstått redan på förhand tillför betydelsen av att det är i någon mening konstruerat eller sammansatt. Vi kan istället inrikta oss på att utröna om det faktiskt är frågan om ett konstruerat ”något” eller inte.

Förutsättningen för det är att själva upplevelsen i någon mening är formad eller präglad av de tekniker och konceptuella verktyg som tillhör traditionen, så som så kallade konstruktivistiska teorier hävdar. Forman menar att en förutsättning för sådana teorier är att religiösa traditioner, eller skolor inom dem, förmedlar olikartade koncept och trosartiklar – ”different sets” (s. 10). Detta kan i sin tur leda till en pluralistisk tes: upplevelser från skilda traditioner betingas och formas på olikartade sätt; de har därför helt enkelt olika innehåll och/eller form. Det är möjligt att tolka konstruktivistiska teorier efter olika grader (s. 13-4): *fullständig* (upplevelsen är helt formad av utgångspunkten), *ofullständig* (en del av upplevelsen formas av andra data, t.ex. sensoriska), eller *katalytisk* (de konceptuella influenserna fungerar som katalysatorer för särskilda upplevelser och formar dem inte nödvändigtvis epistemologiskt). Det tycks endast vara den första versionen som kan försvara en stark pluralism, d.v.s. att olika traditioner (med olika utgångspunkter eller ’sets’) inte kan bestå av likartade upplevelser.

I en kritik av konstruktivistiska teorier menar sig Forman (s. 16-21) ha upptäckt flera svagheter: a) Det finns bara tydliga bevis för att traditioner konceptuellt skiljer sig från varandra, inte för nödvändiga skillnader även i fenomenologiska karaktäristika mellan upplevelser. b) Den pluralistiska tesen medför att ”any difference in religious concepts *ipso facto* means a difference in mystical experiences” (s. 16), en i sig överdriven och självförgörande hållning. Om de kontextualistiska anspråken kan begränsas på något sätt hotar det själva fundamentet i den pluralistiska tesen: då kan man ju faktiskt hävda att två olika koncept beskriver ”tillräckligt lika” upplevelser. Det är ofta ottydligheten i presentationen av just vilka koncept som formar olikartade upplevelser, och av hur själva förloppet av ”konstruktion” eller ”betingning” faktiskt fungerar, som döljer pluralismens egentliga förutsättningar. c) Onekligen kan en och samma upplevelse beskrivas på olika sätt, så att det inte finns en direktrelation mellan koncept och upplevelse: ”there may be two terms with different senses which have the same referent” (s. 18). Det måste därför vara en empirisk fråga att avgöra fenomenologiska likheter eller skillnader. d) Förväntningar eller andra inflytanden behöver inte vara den direkta orsaken till en upplevelse: ”the relationship between experience and expectation may be contingent, not necessary” (s. 19). e) De får svårt att

förklara kreativa novationer: Dels kan upplevelser ske utan uppenbar (men möjligen omedveten) inläring eller förprägling, dels kan de fungera som tillbakavisande av förväntningar. I mystiska upplevelser är det t.ex. särskilt vanligt att upplevelser beskrivs som överraskande för den som genomgår dem.

Alla dessa svagheter pekar på att konstruktivistiska teorier ingalunda är självklara eller enkla att tillämpa. Men det kanske allra viktigaste, och för oss mest relevanta, är att de inte tycks kunna förklara eller hantera PCE: upplevelser som inte har innehåll, form eller händelseförlopp. Men vad är ett sådant ”tillstånd”? Finns det något sätt som vi kan förstå det på? Är det överhuvudtaget något önskvärt? Vi får förstås vara försiktiga med att försöka analysera något som tycks vara så ytterligt obeskriverbart, särskilt eftersom det finns väldigt få ingående beskrivningar i texterna.³⁷

Om vi skall ta den klassiska yogan på allvar så synes det nödvändigt att också uppmärksamma de anspråk den gör i fråga om epistemologi. Även om *puruṣa* inte uttryckligen formuleras eller argumenteras för i epistemologiska termer så tror jag att det är oerhört viktigt att denna så centrala punkt inte går förlorad: utan att uppmärksamma den experientiella karaktären av *puruṣa* som närvaron i upplevelse riskerar en läsning att förlora sig i filosofiska begrepp. Detta står alltså egentligen i centrum för förståelsen av *samādhi* som helhet. Har den klassiska yogan, eller för den delen även andra traditioner som handhar PCE, något underlag för sina anspråk?

Det första problem vi ställs inför är på vilka grunder vi ska avgöra detta. Det blir så att säga ett moment 22: om den experientiella karaktären är väsentlig så kan vi bara avgöra frågan genom att tillämpa de meditationstekniker som finns tillgängliga och själva ta reda på vad som sker. Men vill vi avgöra sanningshalten på någon annan grund riskerar vi att underminera den experientiella karaktären som är dess förutsättning – kan man ställa sig ”utanför” själva fenomenet och bedöma dessa sanningshalt? Är inte slaget då avgjort redan på förhand? I denna mening, och endast i denna mening, tycks det vara frågan om en trosartikel, om än inte en bekännelse till något som liknar en dogm, utan snarare tilltron till att ett utforskande av hur ens upplevelser fungerar, med hjälp av yogans praktiker, är en meningsfull sysselsättning. Det blir helt enkelt en öppen fråga om detta är en styrd (dogmatisk?) eller en genuint experimentell process. Vem skulle kunna avgöra det?

Är då denna epistemologiska händelse, av direkthet, överhuvudtaget möjlig? Ken Wilber (1995) menar att dikotomin mellan upplevelse och socialt eller kognitivt konstruerande är falsk:

It is not that there is experience on the one hand and contextual molding on the other. *Every* experience *is* a context; every experience, even, simple sensory experience, is always already situated, is always already a context ... It is not that “original experiences” arrive to be reworked by mental concepts; the original concepts are not original, but a contextual prehensive mediation of boundless contexts. That mind *further* contextualizes sensory contexts is neither new nor avoidable. (Wilber 1995: 600)

Men även om alla erfarenheter, allt kunskapande, sker i medierande kontexter måste det finnas en direkt beröring *mellan* kontexter, en omedelbar kontakt med innehållet i en upplevelse:

When any point in the mediated chain is known (or experienced), that knowing or prehending is an *immediate* event in itself, an immediate “touching.” The touching is not a touching of something merely present but rather is itself pure Presence (or prehension). If there were *only* mediation forever, then nothing would or could ever be known or experienced; there would be nothing to stop the sliding chain from spinning contextually forever ... At the moment of touch, in any domain,

³⁷ Chapple (1996: 116) har föreslagit att detta kan bero på att man velat överlåta igenkännandet av den befriade till auktoriteten hos en kunnig lärare, så att man inte kunnat göra anspråk på högstående andlig status genom att läsa sig till det.

there is no mediation; only prehension. This is why knowledge (and experience) of any sort is possible in the first place. ... In short, experience is immediate prehension of whatever mediated contexts are given, and that is why all experience is *both* pure (immediate) and contextual (capable of being refined and recontextualized *indefinitely*). (Wilber 1995: 600-1)

Det är själva direktheten som möjliggör att vi upplever något, att vi vet eller ser något överhuvudtaget. Utan den försvinner själva förutsättningen för kunskapande och erfارande, menar Wilber.

Även Kaisa Puhakka (2000) menar att direktheten är en förutsättning för att kunna "ha kunskap" – det inträffar, så att säga, *innan* det finns något som man kan "ha kunskap om" (s. 15). Hon beskriver vad hon kallar för autentiskt vetande ('authentic knowing'): "this direct knowing is not the same as an altered state. Certain states of consciousness facilitate knowing (just as others hinders it), but the coming together of knower and known is not itself a state of consciousness. Rather, it is an act that can occur in various states, altered or ordinary" (s. 12). Kunskap innehas alltid i något särskilt tillstånd som influeras av socio-kulturella eller psykologiska sammanhang, men autentiskt vetande i sig självt, eftersom det är utan innehåll, är fri från sådan kontextuell prägling. Samtidigt är det en så subtil process att det kan passera helt oupptäckt: "What is typically noticed are the content of mental images and thoughts that accompany or follow it. When the entire experience during the moment of contact is taken to be 'about' this content, a shift from knowing to having knowledge occurs" (s. 16). Puhakka menar därför att det är viktigt att urskilja ren uppmärksamhet (eller närvaro)³⁸ från vanligt tänkande och intentionellt medvetande: "Unlike [intentional] consciousness, awareness has no direction, no center of subjectivity and no intentionality or purpose. It has no form and no qualities through which it could be defined, and it is presupposed by any epistemological category that would attempt to define it" (s. 23).

Eleanor Rosch (1997) utgår från en grundläggande skillnad mellan strävan efter att uppnå särskilda medvetandetilstånd och fördjupande av uppmärksam medvetenhet ('mindfulness'). En meditationsteknik som använder koncentration och vaket observerande kan framkalla en sådan fördjupad form av närvaro (s. 187), men målet är att utveckla en helt ny form av *vetande*, inte att uppnå särskilda upplevelser eller kunna hålla fast vid ett särskilt mentalt innehåll (s. 190). Det kan närmast beskrivas som ett utvidgat kunskapande eller (med)vetande, "the knowing experience of active involvement without an artificial observer" (s. 194); "a broader kind of knowing in which there is no private self" (s. 201). Tonvikten ligger på upplevandet i sig, inte på upplevelsernas innehåll: "there is just the knowing; experiences are 'self-known'" (s. 200). Detta är alltså en form av kunskapande utan uppdelning i subjekt och objekt: det har inga egenskaper, är inte lokaliserad i tid, har inget innehåll och är icke-konceptuellt (s. 200). Kopplingen till vanliga upplevelser kan förstås på olika sätt:

Knowledge of the ordinary space-time, subject-object world can be achieved from this broader unlimited, accomodating, unconditionally valued perspective. ... On the one hand, this can be seen as a new epistemological vision of the origin of experience – that relative experience is born afresh each instant out of the fundamental ground of this nonconceptual, primordial knowing. Or it can be seen as a statement of ontology – that nothing is ever born or separated from that ground when viewed from the perspective of the broader experience of totality. (Rosch 1997: 200)

³⁸ Puhakka (2000) använder beteckningarna 'awareness' och '(authentic) knowing' mer eller mindre synonymt. 'Contact', 'openness' och 'discernment' används för att plocka fram nyanskillnader hur autentiskt vetande fungerar i samband med vanliga kunskapsprocesser. Närvaro ('presence', 'aliveness', 'wakefulness') använder hon som en av tre dimensioner varmed detta förlopp kvalitativt varierar, de andra två varande djup ('depth', 'contactfulness') och permeabilitet (s. 17). Jag har valt att mer eller mindre genomgående använda *fördjupad* eller *ren närvaro* som en samlande beteckning som motsvarar Puhakkas autentiska vetande. Detta mycket för att det inte finns några bra översättningar för de engelska orden 'awareness' och 'knowing', men även för att jag tycker ordet närvaro på svenska bäst fångar själva kärnan av detta fenomen. Det är alltså inte själva vakenheten eller öppenheten som det hänvisar till, utan till själva processen av upplevande, vetande, seende, etc.

De har lite olika tyngdpunkter i sina beskrivningar: Puhakka och Wilber betonar autentiskt vetande ('knowing', 'awareness') som förutsättningen för kunskapsprocesser – själva "råmaterialet" hos upplevelser – medan Rosch understryker betydelsen av att upptäcka detta och tillgodogöra sig de transformativa effekter som uppstår genom att man utvecklar en större *medveten* uppmärksamhet ('mindfulness'). Deras beskrivningar är förenliga med varandra och kan kanske vara användbara för att ge perspektiv på vad som görs anspråk i den klassiska yogan när man talar om fördjupande av närvaro.

Samādhi som dekonstruktion av varseblivning

Om det är så att målet i klassisk yoga närmast kan beskrivas som fördjupad närvaro, hur ska vi då förstå vägen dit? Kan det i någon mening katalytiskt framkallas genom olika tekniker? Vad finns det för koppling, om någon alls, mellan meditation, konceptuell prägling och PCE? Jag väljer här att fokusera på två begrepp som mer eller mindre tycks motsvara betingning och avbetingning: hypnos och dekonstruktion. Skillnaden mellan dem uppfattar jag som att den förra är ett konstruerande (eller suggererande) av ett särskilt tillstånd; något *läggs till*, eller *tillämpas*. I den senare sker istället motsatsen; något *dras ifrån*, eller *avtäcks*.

Hypnostolkningen kan kritiseras utifrån de problem som nämndes i samband med konstruktivistiska teorier, eller genom att hänvisa till att den inte tycks passa in i beskrivningarna av *samādhi* i YS. Staal har också poängerat att det finns en begreppsmässig oklarhet kring hypnos: man riskerar att söka förklara *obscurum per obscurius*, "det dunkla genom det ännu dunklare":

Vi kanske lär oss precis lika mycket eller lika litet genom att studera hypnos som om hypnos genom att studera mystiken. De data vi får genom att studera mystik, hypnos och schamanism är i lika stort behov av vidare analys och klargörande. I samtliga dessa fall vet vi knappast vad vi talar om. Vi är förvisso inte i stånd att värdera de påstådda sambanden mellan dem. (Staal 1976: 92)

Hur ska vi då förstå vad dekonstruktion eller avbetingning betyder? Är det för våra syften ett tydligare och möjligare alternativ än hypnos? Ett sätt är att tänka sig en demontering av varseblivningens processer, så att man därigenom når fram till det som ligger "bakom" dem. Här kan nämnas en viktig skillnad mellan att dekonstruera själva varseblivningsmekanismen eller *identifikationen* med olika kognitiva strukturer. Wilber föreslår att man måste tänka sig det senare: "What is deconstructed is not the previous *basic* structures but the previous *exclusivity* structures; that is, the meditator does not permanently lose the capacity to perceive space, time, self, or individuality; rather, consciousness is no longer identified exclusively with those structures ..." (Wilber 1995: 605).³⁹

Daniel P. Brown (1986) menar att Yogasūtras beskriver ett förlopp där kognitiva strukturer dekonstrueras enligt en förutbestämd sekvens. Själva framskridandet från ett steg till nästa utlöses av särskilda omständigheter: "Diminished sensory/motor interaction between organism and environment is a prerequisite. The main contributor, however, is attention deployment. Prolonged use of selective attention, effort, and pure awareness, and the development of these as attentional skills, are essential for activation of the changes ..." (s. 264). Hela förloppet kulminerar i att även den mest subtila varseblivningsstrukturen släpper och medvetande permanent frigörs från en psykologisk uppbyggnad (s. 265-6).

Stegmodellen beskriver enligt Brown ett systematiskt demonterande av varseblivningens mekanismer och han använder den västerländska psykologin för att beskriva vad det är som sker. Han fokuserar helt på *aṣṭāṅgayoga*-sekvensen i YS, så att *yama* och *niyama* utgör 'preliminary ethical practices' (**steg I**, s. 226-30), medan *āsana*, *prāṇāyāma* och *pratyāhāra* ingår i 'preliminary body/mind training' (**steg II**, s. 230-4). Först i och med den formella

³⁹ Detta kan jämföras med diskussionen kring avidentifiering från ontologiska eller psykologiska strukturer (not 15).

meditationen (*dhāraṇā*) inleds det direkta avvecklandet av ordinär varseblivning. Detta utgör **steg III** ('concentration with support', s. 234-240):

Oavbruten koncentration på ett objekt stör den kategoriserande funktionen i normal informationsbehandling. De faktiska fysiska egenskaperna hos objektet visar sig då utan att filtreras genom abstrakta kategorier. Genom att objektet alltmer dominerar medvetandeströmmen, och samtidigt blir mer och mer instabil, sker en destabilisering av objektskonstansen – d.v.s. objektet ändrar form, storlek, läge och ljusstyrka, ofta dramatiskt. Det blir alltmer svårt att upptäcka mönster i varseblivningen. Med tilltagande skicklighet framträder dessa mönster som en ljusmassa och man rör sig från kognitiva överlagringar till objektens enklare beståndsdelar ('deconstruction of pattern recognition'). Efter det kan även det mest rudimentära stadiet av varseblivning dekonstrueras, d.v.s. föruppmärksamhetsfasen ('deconstruction of preattentive perceptual synthesis').

Även om man fortfarande lägger märke till sinnesretningar, konstrueras dessa inte till kognitiva scheman. Det finns inte längre något som hindrar eller avbryter uppmärksamhetens kontinuitet, och i **steg IV** ('concentration without support', s. 240-6)⁴⁰ når man så ett underliggande skikt. Detta skikt utgörs av ett oupphörligt ljusflöde i medvetandeströmmen och ligger som ett substrat under den ordinära varseblivningen. Vanligtvis betraktas inte den yttre världen eller inre händelser i medvetandeströmmen som förändringar av en ljusenergi då en organiserande princip fungerar som referensram för tolkningen av sinnesintryck. Men genom att upphäva grövre mentalt innehåll och rikta uppmärksamheten mot det subtilare ljusflödet kan denna organiserande princip dekonstrueras och bortfalla. Medvetandet identifierar sig då mindre med upplevelsens innehåll och mer med själva aktiviteten – återstår gör endast medvetenheten om jaget-som-agent. För att stabilisera uppmärksamheten på ljusflödet krävs att den ordinära varseblivningens reaktivering av mentala processer hindras ytterligare. Detta innebär att även jaget-som-agent dekonstrueras ('loss of self-agency'). Upplevelsen av ett handlande subjekt faller då bort och ljusflödet framträder allt tydligare. Sedan förfinas uppmärksamheten på ljusflödet och förankras i ett nytt perspektiv där man ser det som ett kontinuum, ett kontinuerligt vibrerande energifält ('temporal information-processing holonomic perception').

Genom s.k. höghastighetssökning ('high-speed controlled search') i **steg V** ('insight meditation', s. 246-56) undanröjs de spår som är inbyggda i varseblivningens innersta struktur och som förvanskar den initiala upplevelsen av ljusflödet. "While the gross cognitive understanding of the philosophical position drops away upon entering *samādhi*, its impression nevertheless persists in the form of 'single category' ..." (s. 247). I YS utgörs denna primärkategori ('primary insight category')⁴¹ av likhet (*tulya*). Meditatören jämför den med de kontinuerliga skiftningarna i energifältet, och så småningom nås ett ännu mer förfinat tillstånd:

The yogi searches each and every moment of the flow of light to see if there is any match in the original category. With full awareness, the yogi searches events which pass very rapidly, unavailable to ordinary attention. S/he continues this high-speed search to learn about the structure and operations of perception and to remove the biases to ordinary perception. (s. 251)

I och med omordningen av den temporala varseblivningens själva grundstruktur kan meditatören försöka bevara sin nyfunna insikt utan förvanskning: "to maintain 'reflecting awareness' (YS, *buddhi*) during the ... various events of the phenomenal world" (s. 251).

⁴⁰ Detta är egentligen, som Brown påpekar, användande av ett subtilare stöd (*sūkṣmaviṣaya*) i meditationen, men han kallar det ändå "utan stöd" eftersom det inte involverar "gross cognitions or perceptions" (s. 241).

⁴¹ "The yogi doing the insight meditations is doing what T-scope researchers have called a high-speed search task. The categories of insight – nonentityness, dependent origination, sameness in change – are kinds of memory sets [used to orient a search task of preattentive information]." (Brown 1986: 250-1)

Detta är en annan form av höghastighetssökning ('high-speed automatic search')⁴² i vilken stimuli jämförs med primärkategorin. *Samādhi* stabiliseras så att meditatören inte distraheras av mer komplexa skeenden:

Continued experience with reverse *samādhi* brings forth additional skills, namely, automatic continuation of awareness and the ability to divide awareness between several types of events at the same time. Besides focusing on the content, the meditator also becomes aware of the process by which events come forth and pass away in immediate experience. (s. 252)

Detta resulterar i en medvetenhet om den exakta tidpunkt när en händelse uppstår respektive upphör, medan dess själva varaktighet och innehåll inte uppmärksammas. Dessa händelser sker i så snabb följd att de bebländar sig med varandra och framträder som en kontinuerlig pulsering av ett och samma fält. Efter att medvetet ha behandlat den temporala och spatiala strukturen i ljusflödet börjar meditatören nu undersöka mer subtila kausala relationer, i vilka ordinär varseblivning är inbäddad, genom att använda primärkategorin på ett dialektiskt sätt: man upplöser relationen mellan likhet (*tulya*) och förvandling (*pariṇāma*) genom att applicera den förra inte bara på förvandlingar, utan även på själva temporala organiseringen av händelser:

Having contrasted the changing (*dharma*) and unchanging (*dharmin*), the yogi examines the causal relationship between change and sameness. ... As a result, a unity experience comes forth in which all the potential events of the universe come forth simultaneously as a dimension of the same underlying substratum. (s. 255)

I **steg VI** ('extraordinary mind and enlightenment', s. 256-263) måste avståndet mellan det extraordinära och det ordinära psyket avlägsnas. Detta uppnås genom att från extraordinär (suprakognitiv) *samādhi* betrakta återvändandet av det ordinära psyket i övergången tillbaka till det vakna tillståndet, så att de till slut helt angränsar varandra. Med upprepad erfarenhet av extraordinär *samādhi* lär sig meditatören att inta en obunden hållning till detta attraktiva tillstånd. Genom övning uppfattas alla händelser på ett nytt sätt, så som de är i sin ursprungliga form. "The paradoxes, arise/pass away, one/many, successive/simultaneous, are all resolvable through an understanding of the subtle acausal interactions of the extraordinary mind" (s. 259). Medvetandet fungerar nu utan sina vanliga reaktionsmönster ('non-reactivity'), men måste också lära sig att känna igen och värna om den spontana aktiviteten när den uppstår genom att se transcendent medvetande som ett understöd för all mental aktivitet. Själva upplysningen inträffar i tre steg:

1. *basupplysning* – alla händelser, innehåll och aktivitet faller bort,⁴³ vilket resulterar i en förflyttning av medvetandets centrum: från att tidigare ha varit olösligt förbunden med mental aktivitet avskiljs nu permanent förbindelsen mellan händelse och medvetande
2. *övergångsupplysning* – observerbara händelser återvänder, nu sedda från medvetandets nya perspektiv: utan direktkontakt med dessa händelser kan ingenting ingripa i den naturliga, spontana aktiviteten
3. *realiseringsupplysning* – nu sker slutligen en definitiv omvandling av medvetande, i *dharmamegha-samādhi*, "in which all forms of knowledge and existences pour forth as if from a full raincloud" (s. 263)

Sedan sker också en omprövning ('review') i vilken relationen mellan upplyst medvetande och vanligt vakenhetsupplevande granskas. Meditatören lär sig att undanröja missuppfattningar och förvanskningar genom vilka det upplysta perspektivet skulle kunna förloras, så att upplysningen stabiliseras som en dimension av det vakna tillståndet.

⁴² "... effortless high-speed search [conducted] accurately when the memory set and search frames are of unlike category" (s. 253)

⁴³ Detta tycks motsvara det Forman kallar för PCE.

Narrativ och PCE

Jag har utförligt refererat Browns arbete eftersom det, såvitt jag känner till, är den mest omfattande psykologiska analys som gjorts av *samādhi* i YS. Men den är inte utan problem. Hans slutsatser är något svepande och stegmodellen stämmer inte helt överens med YS, såvitt jag kan se. Många läsningar brister på grund av otillräckliga översättningar eller för att de filtreras genom buddhistiska texter och praktiker (från Mahāmudrā och Visuddhimagga). Jag är inte heller helt övertygad av de paralleller som Brown drar till psykologins terminologi, då en del specifika karaktäristiska riskerar att förlora sin integritet. Det finns en fara med att ”kognitivisera” den klassiska yogan som helhet, där t.ex. begrepp som *yama* eller *niyama* enbart får kognitiva funktioner (som transformerande av attityder och beteendedispositioner i syfte att förbereda för formell meditation). Ett sådant reduktionistiskt förhållningssätt underskattar beståndsdelar och aspekter av ett komplext och mångsidigt fenomen.

Hans analys projicerar också ett delvis främmande narrativ på YS. Bland annat förutsätter han vissa epistemologiska positioner där YS översätts, eller förklaras, med en kognitionspsykologisk referensram (inspirerad av bl.a. Neisser, Sternberg och Pribram) som i sig kan ifrågasättas. Detta är problematiskt ur hermeneutisk synvinkel. Rosch sammanfattar också svårigheten med att använda konventionella varseblivningsmodeller i detta sammanhang:

A classic debate exists between the bottom-up approaches and the top-down approaches to processing models. Bottom-up approaches tend to use perception as the starting point and to see cognition and action as responses to stimuli, while top-down models emphasize the role that concepts, memory, theories, goals, and intentions play in determining attention and perception. ... What both approaches miss is the distinction between mindfulness and nonmindfulness, between a mind present with its perceptions and thoughts and the usual indirect, conceptualized state of mind. (Rosch 1997: 189)

Det mest problematiska med Browns beskrivningar är att *samādhi* gradvis närmar sig en sannare verklighet; en verklighet som ligger till grund för varseblivningens mekanismer och som står att finna när man brutit ned den psykologiska uppbyggnaden i dess minsta komponenter. Detta är på sätt och vis anspråk som förs fram av den klassiska yogan självt, om än kanske inte identiska med Browns tolkning. Förutom att man kan ifrågasätta i vilken utsträckning Browns modell stämmer överens med YS, så är det heller inte nödvändigt att inta en sådan position. Det går att tänka sig beskrivningar av kognitiv *samādhi* som ett narrativ i sig självt, medan suprakognitiv *samādhi* är ett kliv utanför detta. Den narrativa aspekten är då inte en beskrivning av underliggande, universella skeenden utan en konstruktion som *samtidigt* dekonstruerar sig självt; en självdestruerande berättelse som sedan ytterligare kan nyanseras eller förändras. Narrativets utformning borde också ha betydelse för ’varande i världen’, d.v.s. hur PCE koordineras med och relateras till sammansatta fenomen.

Även om förloppet i YS skulle ske så som Brown föreslår är det inte nödvändigt, som jag ser det, att varseblivning måste avvecklas för att nå fram till ren närvaro. Det centrala är egentligen avidentifiering. Det behöver inte betyda avvecklandet av förutbestämda varseblivningsstrukturer, utan kan lika gärna innebära att man avidentifierar sig från vilka strukturer som helst. För att komplettera Browns framställning vill jag här föra fram en annan modell. Forman (1990) föreslår vad han kallar för ’forgetting’, lånat från den kristna mystikern Eckhart (*vergezzen* [sic!]). Han jämför med vardagliga händelser där vi tenderar att ”glömma bort” sådana stimuli som vi utsätts för kontinuerligt – t.ex. en tickande klocka eller kvittrande fåglar utanför fönstret – och hänvisar till vetenskapliga tester som dokumenterat bortglömmande av stimuli, t.ex. Troxler-effekten och Ditchburn-Riggs-effekten (s. 36-7). ”Under conditions of steady or regular sensory input ... senses and sensations are commonly forgotten” (s. 37). I meditation inträder, enligt Forman, denna process genom repeterande av ’a mental subroutine’: när ett stimuli upprepas tonar det så småningom bort och åtföljs då av

ett bortfall även av varseblivning och mental aktivitet. "A vacuous state of emptiness, a nonresponsiveness to the external world, is evoked in the central nervous system by the catalytic action of the continuous subroutine" (s. 37). Detta backas också upp av studier som visar att den fysiologiska aktiviteten minskar i takt med att den mediterande "bortglömmer" (s. 40-1). Forman beskriver PCE som ett sorts massivt bortglömmande, vilket också involverar själva det trossystem som lett fram till det (s. 38-9). Det är i denna mening som PCE är katalytiskt framkallat, om jag förstår honom rätt, eftersom det bakomliggande trossystemet och de katalytiska praktikerna inte kan vara en aktiv del av PCE. Detta är kanske analogt med att narrativen (trossystemen) fungerar som katalytiska "avvecklare" av sig själva.

Brown vidhåller förvisso att en delvis konstruktivistisk analys av YS är begriplig upp till och med det initiala stadiet av upplysning. Enligt hans synsätt dekonstrueras grundläggande medvetandestrukturer efter de specifika sätt som formats av en tradition (s. 266-7). Min ståndpunkt är att även de varseblivningsstrukturer som upplevs i ordinär varseblivning i någon mening måste vara konstruerade; de utgör en berättelse och är inte objektiva fenomen. Men den kontextuella karaktären hos erfarenheter och upplevelser är inte oförenlig med PCE: "... it is possible to hold without inconsistency that all contentful mystical experiences are context-related and that contentless mystical experiences [PCE], although arising out of appropriate contexts, are qua contentless context-free" (Almond 1990: 216).

Några sista ord kan sägas om närvaron av en "person" i PCE, vilket vid första anblicken tycks vara omöjligt. Jag avslutar med ett längre citat för att illustrera den språkliga problematiken, som ibland får nästan komiska proportioner, kring ett så abstrakt "fenomen" som *närvaro*. Icke desto mindre understryker det vikten av att vi inte på förhand avfärdar något som tycks vara svårfångat eller för oss främmande:

An experience can have a subject ... in either an ordinary or in a derivative sense. In the ordinary sense, the subject of an experience is the person having the experience. That person is part of the context of the experience and is extrinsic to the content of the experience. In the derivative sense, the subject of the experience is the awareness of self intrinsic to the experience. That awareness can be explicit or implicit. It is explicit in the case of self-conscious or reflected experience, where one is conscious of oneself having a content of consciousness. Thus, where there is no content of consciousness ... there can be no explicit awareness of self. In the case of ordinary unreflected experience, where awareness of self consists solely in a sense of an otherness standing over against an object intended by the experience, therein the awareness is merely implicit or preselective ... If, of course, there is no object of the experience ... then there can be no implicit awareness of self standing over against an object. Consequently, a unitive mystical experience, neither being nor having a content of consciousness – having no object in any sense – cannot have a subject in the derivative sense. At the same time it must, of course, have a subject in the ordinary sense. (Prigge & Kessler 1990: 277-8)

Avslutande ord

Jag har i denna uppsats försökt att åstadkomma en "tjock" beskrivning; inte genom att presentera uttömmande analyser av enskilda detaljfrågor utan istället genom att inkludera så många beskrivningsnivåer och -fält som möjligt, t.ex. olika typer av förordomen. Detta kan förhoppningsvis fungera som underlag för vidare forskning genom att ge en överblick över ämnet, och som incitament till revideringar eller förbättringar av de förslag till tolkningar som finns med här. Det är alltså ett försök till en "helhetsbild" som uppmanar till komplexitet och detaljforskning men som samtidigt understryker betydelsen av den växelverkande relationen mellan del och helhet i den hermeneutiska cirkeln.

Jag nämnde tidigare vikten av att uppmärksamma de isogetiska dimensionerna av tolkningar. Frågan blir då i vilken mån jag själv bidragit till en utvidgning av begreppet *samādhi*. Om jag "samskapat" något som inte är objektivt givet, finns det då inte helt andra tolkningar som inte alls är förenliga med mina men som ändå är fullt möjliga inom ramen för de klassiska yogatexterna? En viktig omständighet är att om *samādhi* beskriver något som

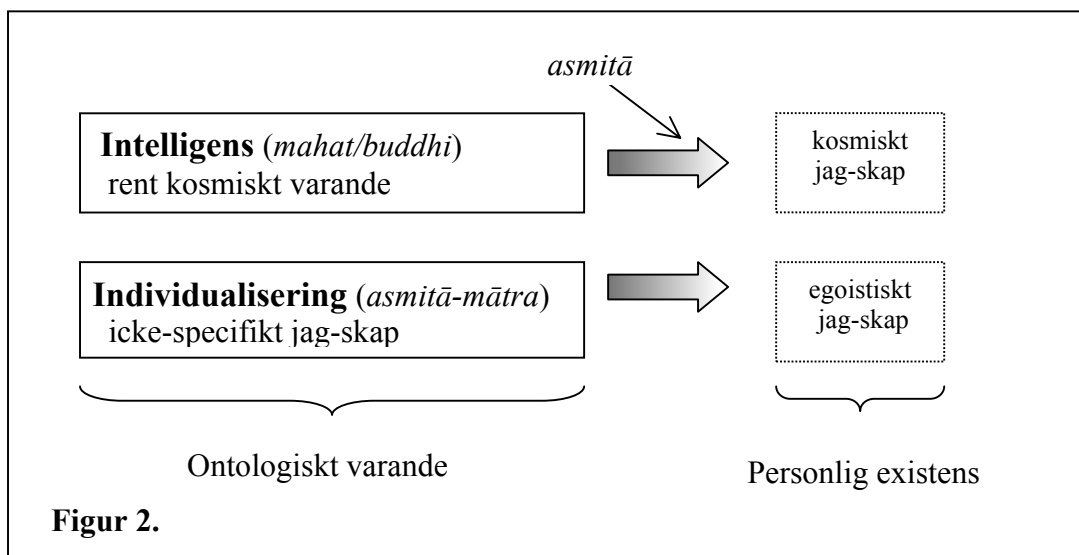
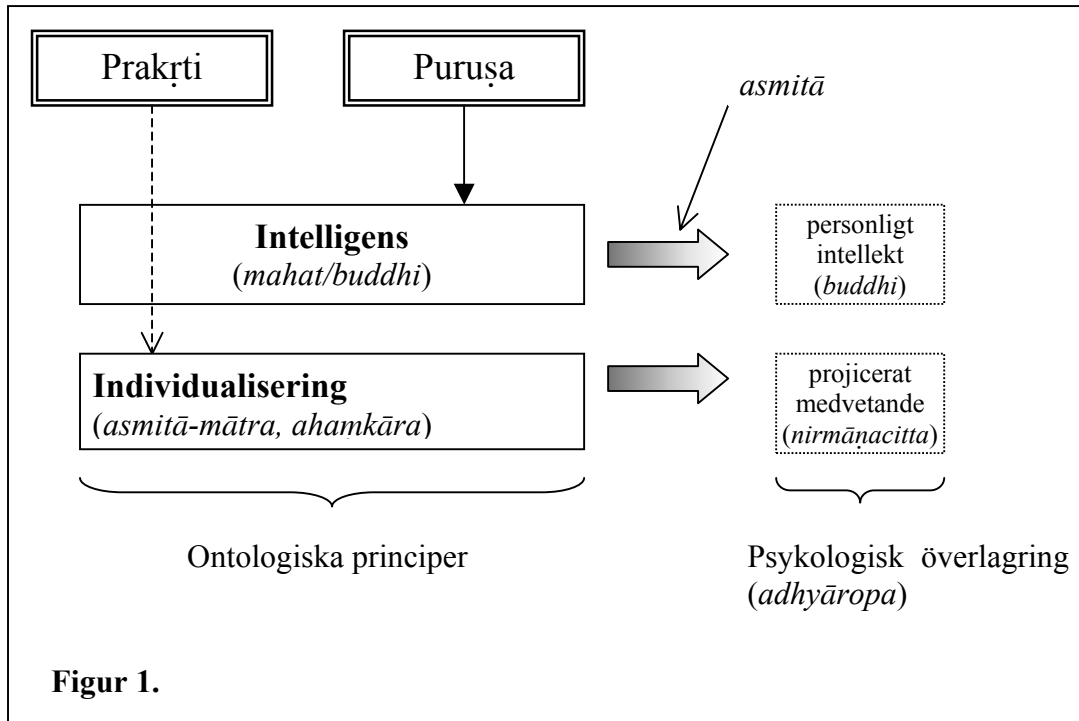
närmast kan beskrivas som dekonstruerande av konceptuella influenser så står det också utanför isogetisk påverkan. *Det paradoxala är alltså att det som står i centrum för denna uppsats i sig självt inte är beroende av tolkningar utan pekar på möjligheten till upplevelser bortom dem.* Min poäng är också att i ett helhetsperspektiv är denna tolkning av *samādhi* den mest logiskt kongruenta.

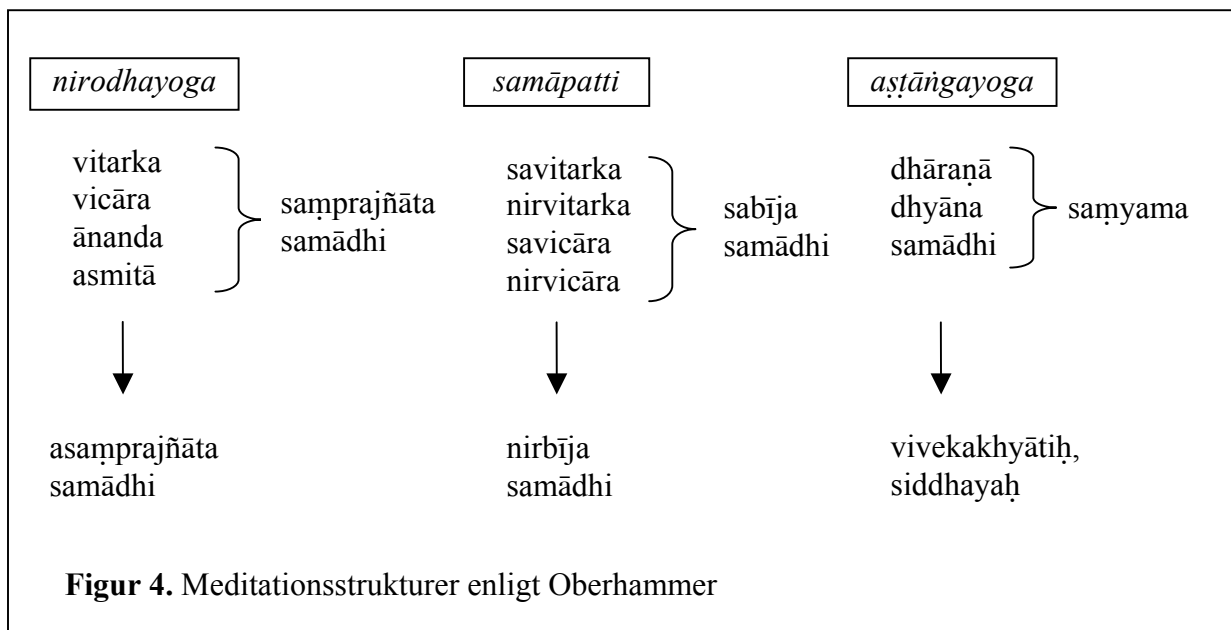
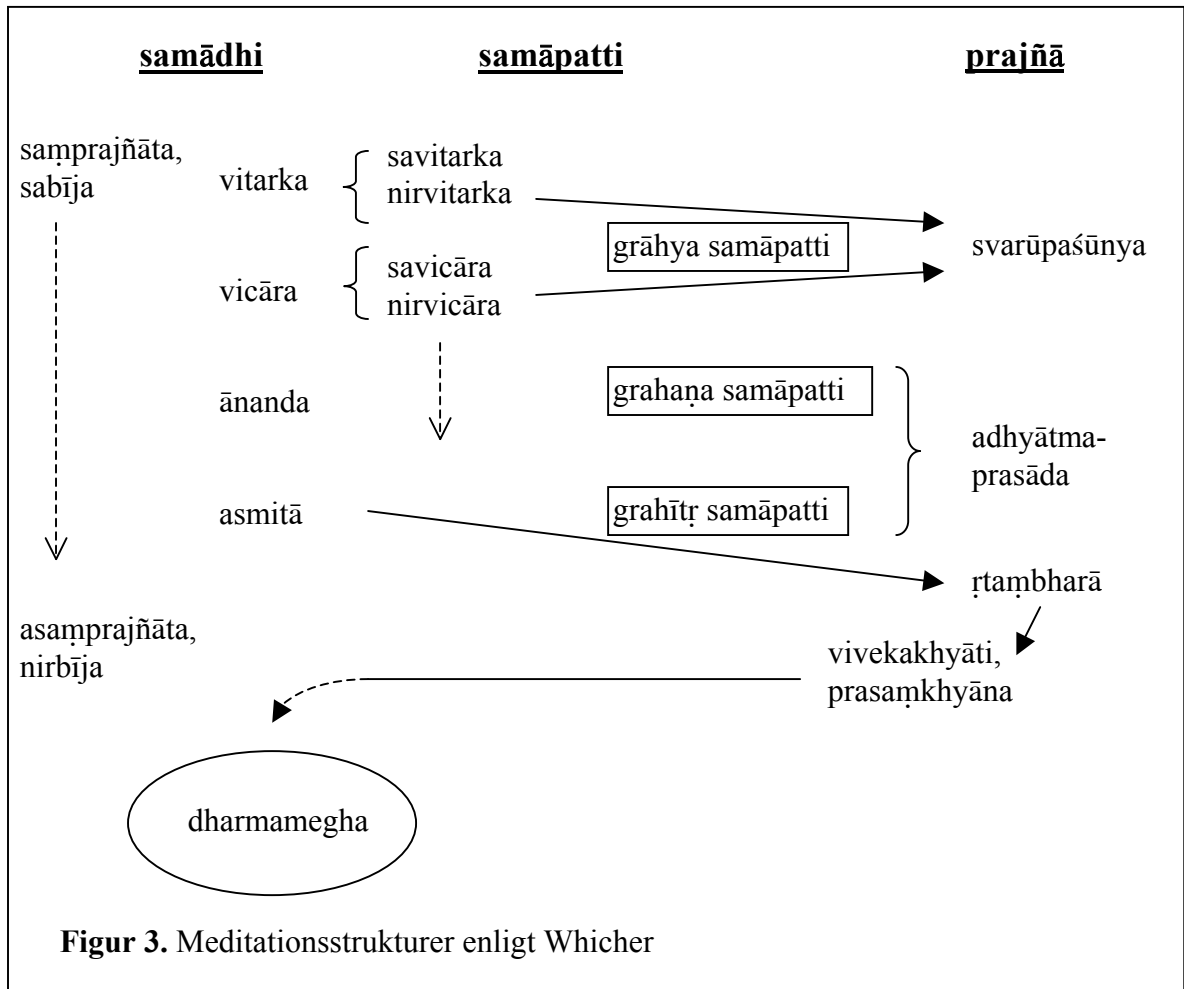
Med detta sagt finns det självfallet många nyanser och tolkningsvariationer som har stor betydelse för hur *samādhi* tillägnas diskursivt och tillämpas av den praktiserande yogin. Suprakognitiv *samādhi*, som det beskrivs här, är alltså enligt min mening inte oförenligt med de hermeneutiska perspektiv som togs upp i den första delen. Själva förloppet av fördjupad närvaro kan förstås som en reningsprocess, ett avlägsnande av identifieringar med relativa perspektiv. Men det kan ändå inte befinna sig i ett vakuum, utan någon som helst förbindelse med omvärlden. Det är alltså viktigt att skilja upplevelsen från det diskursiva begreppet *samādhi*.⁴⁴ Begreppet kan användas för olika syften, i olika sammanhang och med olika konsekvenser. En tentativ modell skulle kunna vara att PCE är en konstant men beskrivningen av den alltid beroende av olika variabler som i sig påverkar tillämpningen av PCE och dess koordinering med ordinära händelser. (Detta gäller förstås även *begreppet* PCE!) Det har därför stor betydelse hur det beskrivs, med vilka medel det uppnås, osv.

En del hävdar att PCE skulle kunna vara den kärnupplevelse som är mystikens fundament – den röda tråd som sammanbinder mystikernas budskap i en oförgänglig filosofi där ”en och samma” sanning förkunnats genom århundraden och utgör den innersta kärnan av de flesta stora religionerna (se t.ex. Aldous Huxleys *Den oförgängliga filosofin*). Detta är inte min ståndpunkt. Det bortser bland annat från den relativt sett mycket ovanliga förekomsten av praktiserande som överhuvudtaget upplever, eller strävar efter, PCE. De är helt enkelt för få för att utgöra någon kärntrupp i framväxandet av religiösa världsbilder. Snarare kan de kanske ha använt sig av religiösa ”språk” för att kommunicera sitt budskap om fördjupad närvaro. De är präglade av sin tid och därför inte nån sorts visa män eller kvinnor som står utanför de kulturella sammanhangen och predikar det ”sanna budskapet” i religionen, även om det funnits de som hävdade så. Den perennialistiska visionen om PCE förutsätter också ett reducerande av religion och mystik, utan att ta hänsyn till andra viktiga funktioner och budskap som de religiösa narrativen har inom vilka man kanske kan finna exempel på PCE. Inom klassisk yoga är det t.ex. mycket få som överhuvudtaget är insatta i de djupare betydelseerna av sådana begrepp som *samādhi*. De allra flesta praktiserande har andra syften med att praktisera yoga, särskilt under inflytande av haṭha-yoga och tantriska skolor. Deras tillämpningar bör varken underkännas eller underskattas. Det är säkert också lätt att projicera PCE på sammanhang där de inte hör hemma, där texten eller talaren behandlar eller vill något helt annat.

⁴⁴ Detta förutsätter dock inte, *nota bene*, att vanliga upplevelser kan skiljas från tolkningen eller beskrivningen av dem, vilket kan ifrågasättas. Det som refereras till är bara suprakognitiv *samādhi*; ren närvaro eller PCE kan då skiljas från diskurserna ”utanför”.

Appendix





Litteraturförteckning

Förkortningar

YS - Yogasūtras

VB - Vyāsas kommentar

Yogasūtras: översättningar, kommentarer och utgåvor

Baba, Bangali. 1999 (1976). *The Yogasūtra of Patañjali*. Delhi.

Chapple, Christopher & Eugene P. Kelly Jr. (Yogi Anand Viraj). 1990. *The Yoga Sūtras of Patañjali: An Analysis of the Sanskrit with Accompanying English Translation*. Delhi.

Feuerstein, Georg. 1989. *The Yoga-Sūtra of Patañjali: A New Translation and Commentary*. Rochester, Vermont.

Lindtner, Christian. 1984. "Yoga-sūtra" i *Gads religionshistoriske tekster*. s. 126-137. Köpenhamn.

Miller, Barbara Stoler. 1996. *Yoga: Discipline of Freedom*. Berkeley.

Prasāda, Rāma. 1998 (1912). *Pātañjali's Yogasūtras: with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra*. Delhi.

Rukmani, T. S. 1980. *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu. Vol 1 Samādhipāda*. Delhi.

Tola, Fernando & Carmen Dragonetti. 1995. *The Yogasūtras of Patañjali: On Concentration of Mind*. Delhi.

Woods, James H. 1998 (1914). *The Yoga-System of Patañjali*. Delhi.

Yogadarśana of Patañjali, with the Scholium of Vyāsa and the Commentaries Tattva Vaiśāradi, Pātañjala Rahasya, Yogavārttika and Bhāsvatī. 1998. Gosvāmi Dāmodara Śāstrī (ed.). Varanasi.

Yogasūtram by Mahārṣipatañjali. With Six Commentaries. 1982. Dhunḍirāj Śāstrī (ed.). Varanasi.

Sekundärlitteratur

Almond, Philip. 1990. "Mysticism and its Contexts" i Robert Forman (ed.) *The Problem of Consciousness*.

Arbman, Ernst. 1958. "Yoga" (s. 260-90) i *Ecstasy or Religious Trance: In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View. (Vol. I: Vision and Ecstasy)*.

Brown, Daniel P. 1986. "The Stages of Meditation in Cross-Cultural Perspective" i Ken Wilber et al. (eds.) *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development*. Boston.

- Chapple, Christopher. 1994. "Reading Patañjali Without Vyāsa: A Critique of Four *Yoga Sūtra* Passages" *Journal of the American Academy of Religion* 62.1, s. 85–105
- 1996. "Living Liberation in Sāṃkhya and Yoga" i Andrew Fort & Patricia Mumme (eds.) *Living Liberation in Hindu Thought*. New York.
- 1997. "The Unseen Seer and the Field: Consciousness in Sāṃkhya and Yoga." i Robert Forman (ed.) 1990. *The Problem of Pure Consciousness*. New York.
- Deikman, Arthur J. 1982. *The Observing Self: Mysticism and Psychotherapy*. Boston, Massachusetts.
- Eliade, Mircea. 1990 (1958). *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton, New Jersey.
- Feuerstein, Georg. 1980. *The Philosophy of Classical Yoga*. Manchester.
- 1998. *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*. Prescott, Arizona.
- Forman, Robert (ed.) 1990. *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York.
- Frauwallner, Erich. 1973. *History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi.
- Gadamer, Hans-Georg. 1997 (1960). *Sanning och metod — i urval*. Göteborg.
- Grinshpon, Yohanan. 1997. "Experience and observation in traditional and modern Pātañjala Yoga" i *Beyond Orientalism* (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Vol. 59) s. 557-566
- Halbfass, Wilhelm. 1991. *India and Europe*. Delhi.
- 1997. "Research and Reflection" (s. 1-25) och "Research and Reflection: Responses to my Respondents" (s. 587-594) i *Beyond Orientalism* (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Vol. 59)
- King, Richard. 1999a. *Indian Philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh.
- 1999b. *Orientalism and Religion*:
- Oberhammer, Gerhard. 1977. *Strukturen Yogischer Meditation*. Wien.
- Phillips, Stephen H. 1985. "The Conflict of Voluntarism and Dualism in the *Yogasūtra*" i *Journal of Indian Philosophy* 13, s. 399–414
- Powers, John. 1993. *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-Sūtra*. Leiden.
- Prigge, Norman & Gary Kessler. 1990. "Is Mystical Experience Everywhere the Same?" I Robert Forman (ed.) *The Problem of Pure Consciousness*.
- Puhakka, Kaisa. 2000. "An Invitation to Authentic Knowing" i Tobin Hart et al. (eds.) *Transpersonal Knowing: Exploring the Horizons of Consciousness*. New York.

- Ravindra, Ravi. 1995. "Yoga: The Royal Path to Freedom" i Krishna Sivaraman (ed.) *Hindu Spirituality*. Delhi.
- Rosch, Eleanor. 1997. "Mindfulness meditation and the private (?) self" i Ulric Neisser och David Jopling (eds.) *The conceptual self in context: culture, experience, self-understanding*. Cambridge.
- Rothberg, Donald. 1990. "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism" i Robert Forman (ed.) *The Problem of Pure Consciousness*.
- Rukmani, T.S. 1978. "Vijñānabhikṣu on bhava-pratyaya and upāya-pratyaya yogīs in Yoga-sūtras" i *Journal of Indian Philosophy* 5, s. 311–317
- 1997. "Tension between vyutthāna and nirodha in the Yoga-sūtras" i *Journal of Indian Philosophy* 25, s. 613–628
- 1998. "The *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* is not a work of Śaṅkarācārya the author of the *Brahmasūtrabhāṣya*" i *Journal of Indian Philosophy* 26, s. 263-274
- Said, Edward. 1997 (1978). *Orientalism*. Stockholm.
- Sarup, Madan. 1993. *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*. Athens, Georgia.
- Sharf, Robert H. 1995. "Buddhist modernism and the Rhetoric of Experience" i *Numen* 42:3, s. 228-283
- 1998. "Experience" i *Critical Terms for Religious Studies* (s. 94-116). Chicago.
- Staal, Fritz. 1976. *Människan och mystiken*. Malmö.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge.
- Thörn, Håkan et al. (ed.) 1999. *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Falun.
- Tuck, Andrew P. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*. New York.
- Whicher, Ian. 1998. *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*. New York.
- Wilber, Ken. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality*. Boston.
- Williams, Paul. 1991. "On the Interpretation of Madhyamaka Thought" i *Journal of Indian Philosophy* 19, s. 191-218
- Woodhouse, Mark B. 1990. "On the Possibility of Pure Consciousness" i Robert Forman (ed.) *The Problem of Pure Consciousness*.