

HVEM VED MEST OM TIBETANSK BUDDHISME?

Peter Elsass

Tak for en grundig og fagligt gennearbejdet reaktion på min artikel.

Replikken har mange referencer til kilder, som modbeviser mine påstande. Ofte fremlægges de med citater og tekstnære kommentarer, sådan som det skal gøres, når det er veludført akademisk arbejde. Dermed får de i sig selv en autoritet, som umiddelbart sætter dem tættere til en tibetansk realitet end mine referencer og kommentarer.

Men også jeg er i stand til at udbygge mine referencer og supplere dem med andre, som gør mine påstande og kommentarer (næsten) lige så autoritative som »replikken«. F.eks. siger Trungpa »there seem to be different ways of using the word ego... in a lot of cases there is a misunderstanding that you need ego and that without it you can't operate« (Trungpa, 1999: 17). Og læser man diskussionen af Taylor's oplæg »What's in a self?« (1997: 11) til de såkaldte »Mind and Life«-møder med Dalai Lama, bliver man overbevist om, at der er afgørende kategorielle forskelle mellem den vestlige og den tibetanske opfattelse af et selv. Wallace (2001) fremstiller meditation med en række referencer i overensstemmelse med min fremlægnings, og Crook (1997) tager udgangspunkt i tibetanerne som »happy people« for at komme om bag den stigende vestlige romantisering af buddhismen. Adams (1998) udbygger de forskellige menneskeretslige positioner, sådan som de er videregivet i min artikel etc. etc.

Sådan kan vi hver især blive ved med at slå hinanden i hovedet med henvisninger og citater, som bekræfter vores forskellige positioner. Baggrunden for denne uenighed er bl.a., at Tibetansk buddhisme er uhyre kompleks. Den er ikke en overskuelige dannelse, men folder sig ud på forskellige måder i de meget forskellige kontekster, som eksisterer i det enorme område, som Tibet er (se f.eks. Samuel 1993). Men ikke desto mindre har mange eksperter forsøgt at sætte standarden for »selvet, emotioner, karma, meditation«, som ikke respekterer denne variation.

Det er derfor afgørende at kunne fastsætte sig selv i en analytisk position, sådan som det for øvrigt altid er, når man fremstiller det fremmede. »Kultur« er normalt ikke noget, man taler om, men en position, man taler fra. Det er med andre ord »noget, man ser med, snarere end det, man ser.« (Hastrup 1992: 41). Kulturpsykologien har derfor en vanskelig opgave,

hvis man udelukkende pålægger den at gøre andres kulturer begribelige. Bag den holdning lurer ethnocentrismen, hvor vi forudsætter, at de andre kulturer kun bliver forståelige, når de kan oversættes til vores eget sprog og indfanges af vores egen videnskabelige logik. Derfor kan det undertiden være en idé ikke at oversætte ord og fænomener, fordi det tvinger os til at se de fremmede, som de er, og ikke omforme dem til noget, vi kan forstå. Kulturvidenskaberne satser derfor ikke på en egentlig oversættelse, men snarere på at vise relativismen, forskellene mellem parterne. Forsøget på at få fat i det centrale i de indfødtes realitet ved at søge til bunds i traditionernes »virkelighed«, kan være en måde at skabe kulturel stagnation og fremmedgørelse (Bruner 1990: 27).

Og Tibetansk buddhisme er i høj grad afhængig af den position, man ser den fra. En fremlægning kan, uanset hvor velargumenteret den er, utilsigtet komme til at fremstå som en kolonisering af det fremmede, hvis den ikke gør rede for sit eget udgangspunkt; en kolonisering med »den rette forståelse«, som vi andre ikke skal blande os i. Antropologien har mange eksempler på, at denne vægtning mellem fremstillingen af det analytiske perspektiv og den reale verden kommer i et modsætningsforhold blandt eksperterne. I sådanne diskussioner kommer de antropologer, som har foretaget de længste feltophold, til at fremstå som bedrevidende, der kæmper om retten til at forstå »my people«. De uvidende skal holde sig væk.

Jeg læser ikke »replikken« som et bedrevidende påbud om, at jeg ikke skal blande mig. Men Stephen Mathiasen, Erik Hein Schmidt og Anders Højmark Andersen er nogle af de største danske eksperter, vi har på tibetanske forhold, og når eksperter går i diskussion, kommer denne vægtning mellem det analytiske perspektiv og de reale forhold ofte til at blive et fremstillingsproblem, som blokerer.

Mit analytiske perspektiv er at kvalificere og anfægte den vestlige begrebsliggørelse af selvet ved hjælp af fragmenter af tibetansk buddhisme, specielt i forhold til traumer, relationer og coping. Den vigtigste pointe er at få væltet den troskyldige »positiv psychology«, som markedsføres specielt i amerikanske psykolog kredse, og som kan give sig udtryk i en dominerende romantisering af det fremmede, som f.eks. af tibetansk buddhisme.

Min position er den vestlige, og hvor jeg ikke primært er interesseret i at udvikle en forståelse af den tibetanske model, men snarere at kunne supplere vores egen med nye og andre synsmåder. Det er tvingende livsnødvendigt at kunne supplere vores bevidstløse traumemodeller med andre synsmåder på både kropsligheden og spiritualiteten.

Men mit formål er ikke at fremstille den tibetanske buddhisme som en genstand - derude. Min påstand er, at tibetanerne ikke har et begreb om et »selv« og om »følelser«, og når jeg har sat selv og følelser i anførselstegn, er det for at tydeliggøre, at det er den vestlige begrebsliggørelse om selvet og følelserne, jeg tager udgangspunkt i. Dermed anlægger jeg den kultur-

psykologiske position, at man ikke kan forstå det fremmede uden at sætte det i relation til vores egen forståelsesmåde. Jeg siger fra start, at det er begrebsliggørelsen af selv og følelser, jeg interesserer mig for. Selvfølgelig har tibetanerne ord for selv og følelser, men deres begrebsliggørelse er afgørende forskellig fra vores og tager i nogle sammenhænge en kvalitativ anden form. Reaktionen på min artikel skelner ikke mellem den daglige brug af ordet og begrebsliggørelsen. Og jeg medgiver, at jeg nogle steder i min artikel måske heller ikke er tilstrækkelig præcis herom.

Denne manglende skelnen mellem dagligdagens brug af ord og den intellektuelle begrebsliggørelse med den samme ordlyd har længe været et af de store kritikpunkter af den såkaldte »folkepsykologi«. Den afspejler sig i klinisk psykologi i de bevidstløse kriseterapier, hvor tab og relationer bringes ind som folkelige dannelser om, at man »skal identificere sine tab og gennemleve de dertil knyttede følelser« for at blive helbredt for sine traumer.

Denne folkepsykologiske konflikt afspejler sig også i diskussionen af de forskellige menneskerettighedspositioner; hvor den antropologiske skelnen mellem individualitet, kollektivitet og universalisme er en vigtig perspektivering. Derfor har jeg en grundig gennemgang af, hvorledes diskussionen mellem individualitet og kollektivitet i mange år har været central i kulturpsykologien (Kagitcibasi 2000). Denne diskussion fjerner ikke grundlaget for krav om, at menneskerettighederne i Tibet skal overholdes. Tibet har status som besat land, og Kina er en besættelsesmagt. Men diskussionen indebærer, at vi skal være parat til at reflektere over menneskerettighederne som begreber og kulturbundne størrelser, når vi skal forbinde vores engagement og faglighed (se f.eks. Villemoes 2002).

Og her har »replikken« på en god og substantiel måde været med til at præcisere vores fags advocacy-rolle. Tak for det - Men den har ikke erhvervet sig retten til at kolonisere sandheden om tibetansk buddhisme. Den har kun en sandhedsværdi med min udmærkede artikel som analytisk position.

REFERENCER

- ADAMS, V. (1998): Suffering the winds of Lhasa: Politicized bodies, human rights, cultural difference, and humanism in Tibet. *Medical Anthropology Quarterly*, 12, 74-102.
- American Psychologist (2001): Temanummer om Positive Psychology. Vol. 56. March.
- BRUNER, J. (1990): *Acts of meaning*. Harvard University Press. Cambridge.
- CHAN, J. (1995): The Asian challenge to universal human rights. In: James, T.H. (ed.) *Human rights and international relations in the Asia-Pacific Region*. Pinter. New York.
- CROOK, J.H. (1997): The indigenous psychiatry of Ladakh, part I: practice theory approaches to trance possession in the Himalayas. *Anthropology & Medicine*, 4, 289-307.

- CUSHMAN, P. (1990): Why the self is empty. Toward a historically situated psychology. *American Psychologist*, 45, 599-611.
- CUSHMAN, P. (1991): Ideology obscured: Political uses of the self. *American Psychologist*, 46, 206-19.
- HASTRUP, K. (1992): *Det antropologiske projekt. Om forbløffelse*. Gyldendal. København.
- KAGITICIBASI, C. (2000): Individualism and collectivism. In Berry, J., Poortinga, Y.H., Pandey, J. (eds.): *Handbook og cross-cultural psychology*, vol. 3. Allyn and Bacon. Boston.
- SAMUEL, G. (1993): *Civilized shamans. Buddhism in Tibetan societies*. Smithsonian Institution Press. London.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the self*. Harvard University Press. New York.
- TRIANDIS, H.C. (1995): *Individualism and collectivism*. Boulder. Westview.
- TRUNGPA, C. (1988): *The myth of freedom and the way of meditation*. Shambhala Dragon Editions. Boston.
- TRUNGPA, C. (1999): *Transcending madness*. Shambhala Dragon Editions. New Delhi.
- VARELA, F.J. (ed.) (1997): *Sleeping, dreaming, and dying. An exploration of consciousness with the Dalai Lama*. Wisdom Publications. Boston.
- VILLEMOS, K.F. (2002): Meneskerettigheder eller militant imperialisme. Interview med Katerina Tomasevski. www.dfi.dk/dfi/undervisning/levendeord.
- WALLACE, B. (2001): Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism. *Journal of Consciousness Studies*, 5, 209 - 230.