

Indhold

1	Dialog: En ontologisk-hermeneutisk aktivitet i regi af 'væren'.....	1
1.1	Diakron hermeneutik, om tidslig distance	1
1.2	Diatopisk hermeneutik, om kulturel distance	2
1.3	Kontemplation, om meditativ distance	3
1.4	Dialog: dynamik mellem proksimalitet og distalitet.....	7
2	Litteratur.....	9

1 Dialog: En ontologisk-hermeneutisk aktivitet i regi af 'væren'.

Formålet med følgende tekst er på den ene side at sætte kontemplativ erkendelse ind i en sammenhæng med traditionel hermeneutisk erkendelse, men på den anden side er det også et ønske at illustrere hvorledes kontemplativ erkendelse kan føre fra klassisk hermeneutik med epistemologisk slagside over i en mere ontologisk formuleret model. Således strækkes hermeneutikkens område i den følgende tekst fra tidslig over diatopisk og frem til kontemplativ hermeneutisk erkendelse og *dialog* opfattes som en ontologisk aktivitet på forskellige niveauer i modellen.

1.1 Diakron hermeneutik, om tidslig distance

Diakron hermeneutik behandles ikke så grundigt her, da det er den mest anvendte og dermed mest forståede erkendelsesdisciplin i den danske akademiske kultur. Hermeneutikkens ophavs personer, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) og Wilhelm Dilthey (1833-1911), opfattede hermeneutik som en humanistisk *metode*. Først med Heidegger og Gadamer får man en lidt mere *filosofisk* hermeneutik, hvor *distance* og *tidslighed* er centrale begreber. Gadamer opfatter erkendelsesmæssig *distance* som en betingelse for hermeneutisk forståelse. *Distance kan af-sløre* erkendelse og proksimalitet kan tilsløre erkendelse. Den filosofiske hermeneutik hos Heidegger og Gadamer tilskriver *tidslighed* en fundamental betydning for erkendelsen, da tidslig afstand kan afsløre for-domme i en bestemt kultur, som ellers var tilslørede af samtidens proksimale selvfølgeligheder. For så vidt vores filosofiske hermeneutik er stærkt inspireret af Heidegger og Gadamer arbejdes der med *diakron hermeneutik*. Man er interesseret i tiden som 'den bærende grund' for hermeneutisk forståelse, og dette gælder jo strengt indenfor én virkningshistorie.

1.2 Diatopisk hermeneutik, om kulturel distance

Filosofiske overvejelser om at gå på tværs af virkningshistorier har ikke været så udbredte¹, men de findes². Tværkulturel hermeneutik – også kaldt *diatopisk* hermeneutik - forsøger at skabe en *forståelsesforbindelse* mellem kulturelle 'topoi' (steder) uden fælles virkningshistorie og tage besværlighederne herved som en udfordring (Panikkar 1979 p.9). At problemerne er store i diatopisk hermeneutik kan ses. i Jay L. Garfields (1955-) introducerende tekst om diatopisk hermeneutik:

“If Western philosophers don't think that philosophy can lead to liberation from cyclic existence³, why do they do it? (A question asked by dozens of Tibetan colleagues and students).

'But of course the point of all of this is to attain enlightenment. Otherwise philosophy would be just for fun.' (Je Tsong Khapa, the Essence of Eloquence, commenting on the motivation for philosophical analysis)

'I am worried that these students are just getting religious indoctrination. I mean, they are learning Buddhism, right. And aren't most of the teachers monks?' (A dean of a small Western secular college at which the works of Aquinas, Augustine, Farabi and Maimonides are taught in philosophy classes)" (Garfield 2001 p.229)

Garfield indkredser magtpolitiske problemer, han har oplevet som typiske for den diatopisk hermeneutiske praksis: Rent historisk er der ikke særlig stor tradition for, at forstå andre kulturer i øjenhøjde, og man bliver uundgåeligt introduceret for en række politiske problemer, da der ofte er et *ulige magtforhold* mellem dialogparter fra forskellige kulturer. Der er nemlig en politisk styring af universitetsstillinger, legater, tilgængelige bøger på bibliotekerne, forskningstidsskrifters interesser, pressens interesser osv., som er styret af dem, der sidder på magten og af den filosofi, de opfatter som 'seriøs'. Problemer af mere hermeneutisk-filosofisk karakter ridser Garfield op i kapitlet "Temporality and Alterity" (Garfield 2001):

Det fremmede i en tekst fra en anden kultur ligger deri, at man ikke har kendskab til tekstens 'kontekst', da det på den ene side ikke er en del af læserens egen kulturelle arv i bredeste forstand, og mere specifikt kan man sige, at man ikke har kendskab til den kontekstuelle litteratur, som teksten nødvendigvis implicit og/eller eksplicit lægger sig op ad/svarer på, som både er egentlige *eminente tekster* (som Gadamer ville kalde det) og *kommentarlitteratur*.

Sprogbarrieren henviser ofte en til at læse engelske oversættelser, og man er dermed distanceret fra teksten, fordi man ikke læser den på originalsprog men gennem en oversætters fortolkning.

¹ Der står f.eks. ikke noget om de typiske problemer, der er forbundet med tværkulturel hermeneutik i de grundbøger i videnskabsteori, der flittigt bruges på de danske universiteter: 'Humanistisk videnskabsteori' (Collin et al. 1995), og 'Politikens Introduktion til Moderne Filosofi og Videnskabsteori' (Føllesdal et al. 1992) og 'Universitet og Videnskab' (Fink et al. 2003).

² Eksempler på hermeneutisk tværkulturel filosofi: Kyotoskolen Se f.eks. http://en.wikipedia.org/wiki/Kyoto_School; Dilworth 1989; Garsdal 2003

³ Ifølge Buddhismen genfødes man så længe man ikke har nået fuld oplysning, og denne cykliske eksistens er smertefuld. (Radhakrishnan 1989 p.278f)

Der kan være enorm forskel på den *intention*, forfattere fra forskellige kulturer har med deres tekster. Husk den Tibetanske munk, der mente, at 'selvfølgelig' bedriver man filosofi for at undslippe den cykliske eksistens' hvilket jo nok ikke var Heideggers intention med at bedrive filosofi, som - hans radikalitet til trods – er beslægtet med den europæiske filosofis temperament og intentioner. Denne type forskel stikker dybt!

En teksts udspring i egen tradition er en idéhistorisk begivenhed, hvor interne spændinger i traditionen forårsager *bruddet*, som viser sig som tekstens *kreativitet*. Dette brud sker *i* traditionen og *med henblik på* traditionen og med *forventning* om senere kommentarer *fra traditionen*. Derfor vil tværkulturel filosofi ofte hænge frit svævende i luften, da hverken den tradition, man kommenterer, eller ens egen umiddelbart kan bruge det til noget, med mindre der gøres et kæmpe stykke arbejde for at forbinde pointerne til begge traditioner, og det *er* et kæmpe stykke arbejde. Et arbejde, som dog ifølge Garfield *er muligt og meningsfuldt!*

"Collegiality is terribly important. This is of epistemological as well as political significance. The point is this: In encountering an alien tradition, we encounter not a fossilized sequence of texts but an active form of intellectual life. This requires genuine interaction with living scholars on terms of equality. They can be treated neither as 'informants' nor as oracles. [...] Genuine dialogue requires that we [...] develop, rather than presuppose, the basis of our collegiality" (Garfield 2001)

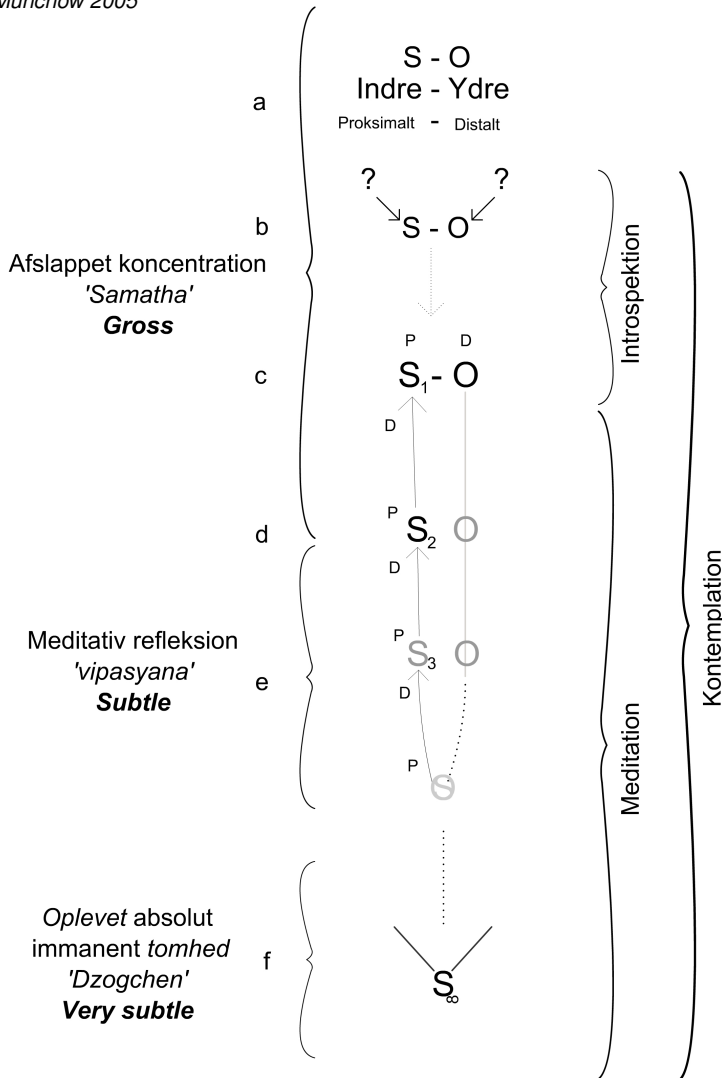
Garfield pointerer, at en tekst ikke kun er blæk på papir, men en læst-og-fortolket-af-nogen-tekst, og det er denne hermeneutiske sammenhæng, som han vil bygge bro til, når han vil forstå en fremmed kultur. Dermed går han videre af Gadamer's *dialogspor* og etablerer *kollegialiteten* som centralt hermeneutisk komponent, dvs. et *faktisk møde* med dem, der kender til tekstens nuværende *situation* i den tradition, hvori den læses. Garfields begreb om kollegialitet indeholder også forestillingen om *ligeværdighed*, da 'informant'-rollen er meget lidt filosofisk interessant, og sætter man dialogpartneren i guru-rollen, mister man den kritiske distance til dialogen. Kollegialitet indebærer også, at man i dialogen rent fagligt udveksler *symmetrisk*, da den største synergieffekt udløses, når begge parter samtidig ser deres egne forståelseshorisonter i nyt lys.

1.3 Kontemplation, om meditativ distance

Da fremstillingens emne er kontemplativ erfaring, og denne erfaringstype ikke er særligt alment kendt, præciseres her hvilken betydning, der lægges i ordet, og afsnittet i sin helhed er en samling pointer fra forskellige kilder, hvis formål er at pege på den virkelighedsmodel, som fremstillingen diskuterer. Det er således hverken bevis eller argument, men en skitse, som kan fungere som fremstillingens skelet, så læseren bedre kan orientere sig. Der er elementer af Descartes, tantrisk yoga⁴ og tibetanske buddhisme.

⁴ Swami Janakananda (Janakananda 1999, www.yoga.dk) er dansker, og mødte i slutningen af 60'erne yogien Swami Satyananda (www.satyananda.net), som har lavet et yogasystem i forlængelse af den vediske tradition (www.yogavision.net/yv/traditions/tantra.htm) og han er grundlægger af 'International Yoga Fellowship Movement' og 'Bihar School of Yoga'. Information om traditionen og dens institutioner (ashram, universitet osv): www.yogavision.net.

Figur 1
Münchow 2005



Indenfor tibetansk buddhisme inddrages Dzogchen⁵, der omtales som den mest direkte vej til oplysning, da den indebærer, at underviseren direkte udpeger den mediterendes Buddhatur⁶.

Der er lavet en figur til formålet (figur 1), som der bliver refereret til gennem hele fremstillingen. Læg som det første mærke til de tre niveauer *gross*, *subtle* og *very subtle*, som er en typisk buddhistisk opdeling af bevidsthedsniveauer og fænomentyper. Kontemplation bruges som en bred betegnelse for 'bevidsthedsundersøgelse', og her skelnes der mellem to undergrupper af kontemplation, nemlig *introspektion*, som vedrører 'gross' og *meditation*, som vedrører 'subtle' og 'very subtle'.

Der startes foroven i figur 1. Descartes delte virkelig-heden op i to substanser: *res cogito* (indre, proksimalt; bevidsthed, tanker, uden udstrækning, udelelig) og *res extensa* (ydre, distalt; fysiske ting, udstrækning og delelige) (Descartes 2002

p.99f), og dette kan med rimelighed bruges om niveau 'a' i figur 1. I sin søgen efter sikker viden, indledte han sin metodiske tvivl (indikeret ved '?' i figur 1), som førte ham ned i 'b', og ved *introspektion* søger han tilflugt i sit indre (det proksimale), som forekommer ham mere sikkert eksisterende end det ydre (det distale) (Descartes 2002 p.81ff). Efter at have undersøgt sit indre grundigt erklærer han:

"Så efter at have overvejet alting nok og nok engang igennem må jeg endelig fastslå, at dette udsagn: jeg er, jeg eksisterer nødvendigvis er sandt, hver gang det udtales af mig eller undfanges i mit sind. [...] At tænke da? Her finder jeg det – det er tænkningen! Den alene er uadskillelig fra mig. Jeg er, jeg eksisterer – det er sikkert. Men hvor længe? Jo så længe jeg tænker. [...] Men jeg er en virkelig ting og i sandhed eksisterende – men hvad for en ting? Som jeg har sagt: en tænkende." (Descartes 2002 p.82ff)

⁵ Se Harvey 2002 p.269f; Bertelsen 1999; Wilber 2000 p.33; Dalai Lama 2004

⁶ Sogyal Rinpoche fortæller hvordan hans lærer rent praktisk udførte 'pointing out instruction'. (Sogyal 1998 p.41ff)

Hvis tænkningen er uadskillig fra jeg'et, er virkelighedsopfattelse 'c' ens *fundament*: Det proksimale (indikeret med et 'P' ved S₁) for Descartes svarer til det indre, hvoraf tankerne er en væsentlig del og uadskillelig fra jeg'et. Det distale (indikeret med et 'D' ved S₁'s objekt 'O') er det ydre fysiske. Således har man et *erkendelsesteoretisk* standpunkt, fordi man hæfter al viden på dette partikulære jeg.

For at komme længere ned i figuren, kan man benytte sig af *meditative* teknikker, der til forskel fra *introspektive* teknikker ikke opfatter jeg'et som en udelelig helhed, men som i en systematisk dialyseproces begynder at dekonstruere Descartes' cogito. *Samatha* er en sådan teknik og kaldes 'stilhedsmeditation'. Man gør systematisk sindet roligt, ved at øve sig i at lade sindet hvile på ét objekt, som kan være både ydre – et billede eller lyde – eller indre, som for nybegyndere gerne er åndedrættet (Harvey 2002 p.244ff). I *Samatha* er bevidstheden stadig dual: kognitionen er stadig hovedsageligt *intentionel* (i klassisk fænomenologisk betydning, nemlig spaltet i subjekt og objekt). I stilhedsmeditation øver man (den proksimale pol) sig på afslappet at være opmærksom på objektet (den distale pol), men det ser erfaringsmæssigt ud til, at utrænede har svært ved ikke at lade sig 'fange' af tankerne, og dermed glemme meditationsobjektet uden selv at opdage den in situ forglemmelsesproces, hvilket fører til, at det meste af meditationen foregår på god cartesiansk vis: man er identisk med tankerne og fortsætter i en tankerække (Bertelsen 1999 p.31). Efter et stykke tid (typisk flere minutter, Bertelsen 1999 p.31) opdager man, at man sidder og tænker. Men man havde jo besluttet, at være opmærksom på objektet, som man vender tilbage til i den tid det nu varer, før man igen bliver fanget af en tanke, som bliver til endnu en tankerække. Men hvad er nu det? Hvis man kan 'vågne op' fra sine tanker, se på tankerne og derefter vende tilbage til meditationsobjektet? Har man (proksimalt) så ikke i denne akt haft sine tanker som *objekt* (distalt)? Man (proksimalt) sidder og forholder sig til to objekter (distalt): tanker og meditationsobjekt, og nogle gange vælger man det ene frem for det andet. I så fald har ens bevidsthed taget springet fra 'c' til 'd' i figur 1 og har således glimtvis oplevet *meditation*, hvor dele af jeg'et, som før var proksimalt (tankerne) pludselig er blevet distalt, som er indikeret på figur 1, ved at S₁ pludselig er distal ('D') set fra S₂, og dette er sket ved, at der er kommet en splittelse i det overordnede S (Descartes cogito), som ikke tidligere var der, eller i det mindste ikke var bevidst (Wilber 2000 p.33f). Man har 'trådt et skridt tilbage' og gjort noget distalt, som før var proksimalt: man får pludselig øje på en flig af de briller, som man tidligere bare så ud gennem, nemlig jeg'et? Der er her en lighed med den hermeneutiske praksis (dialog): noget, der før var så proksimalt, at man ikke kunne se det, er ved en praksis blev synligt i kraft af sin pludselige distalitet.

Vipasyana eller niveau 'e' kan kaldes *meditativ analyse*, og der findes mange forskellige måder at praktisere det på, og de forskellige buddhistiske skoler har forskellige variationer af disse, ligesom der er forskelle fra skole til skole på, hvordan *Samatha* går over i Vipasyana (Harvey 2002 244ff). Overordnet kan man sige, at analysen går ud på at dekonstruere alle poler i bevidsthedsfeltet og opløse dem. F.eks. spørges der til jeg'ets natur, følelsers natur, smerters natur, tankers natur osv. og konklusionen er, at ved nærmere meditativ analyse viser det sig, at de ikke findes ('e'), sådan som man forestillede sig dem, inden man analyserede dem meditativt ('a'). Hvis der udføres mange dekonstruerende analyser

fører konklusionerne i retning af 'f'. Dette trin ('e'; Vipasyana) er dog stadig dualt, som indikeret med pilen, der peger fra S₂ til S₁: For hver meditatív akt er der et nyt S, der får øje på et tidligere S, men efterhånden som man kommer mange S'er ned, svækkes distinktionerne mellem de gamle S'er og f.eks. ydre objekter (O), og som illustreret på figur 1, forsvinder subjekt-objekt *distinktionen* gradvist.

Meditationen 'Indre stilhed'; antar mauna:

[... I afslappet meditation:]Læg mærke til hvad dit sind bliver optaget af. Lad det gå hvorhen det vil – f.eks. til: oplevelsen af din krop, af kløe, smerte, velvære; eller oplevelsen af tanker – følelser – stemninger – tilstande [...]

Opgiv at ville kontrollere dit sind. [...] Lad det, som jo alligevel sker, ske og indse: Jeg oplever alt dette – i mine omgivelser – i min krop – i mine tanker og følelser. Bag det hele er jeg den der oplever. Oplevelserne kommer og går, jeg forbliver den der oplever. Du oplever at det er dig som ser tankerne. Tanker, følelser, forestillinger og meninger kommer og går, men at du er uforanderlig, tilskueren – du er den indre stilhed, på hvis baggrund al aktivitet finder sted.

Analysér ikke dine tanker [...] nøjs med at opleve det som driver forbi [...] Jeg er den der oplever tankeprocessen, Den sker af sig selv, det tænker i mig.

De tanker der er i dit sind lige nu – og nu? Nu!
(Janakananda 1999 p.101)

Således kan man kalde bevægelsen en uendelig regression, fordi den der oplever, hele tiden forsøger at få øje på det, der er proksimalt, og så snart den har fået øje på det, opstår der en spaltning (det proksimale bliver distalt), som bliver kultiveret således, at der sker en gradvis 'tømning' af proksimalt materiale. Vedvarende praksis er altså opleverens *uendelige afidentifikation* med indhold. Meditationen i Boks 1 viser en meditatív holdning, der fremmer denne proces. Det er vigtigt at understrege, at hver gang der trædes tilbage, kigges der stadig på det indhold, man før var identisk med. Man holder ikke op med at være S₁, bare fordi man får øje på S₁ fra S₂ og efterfølgende S'er, ligesom O stadig er inkluderet. Det distale materiale bliver ikke *ekskluderet*, men *inkluderet* fra det nye perspektiv. Man har *transcenderet* S₁ ved ikke længere *eksklusivt* at være *identisk* med S₁ til fordel for at ens identitet *inklusive* (blandt andet) rummer S₁. *Transcendens* (vertikal udvikling) sker kun hvis man i den nye struktur *inkluderer* de tidligere niveauer. (Wilber 2000 p.33ff)

Dzogchen er en teknik til direkte at opdage 'f', som er *absolut tomhed*. Det er 'bevidsthed', som 'bevidsthed'. Vågenhed, som

Boks 1 vågenhed. Bevidstheden, der ved af sig selv som ikke-indhold. Ifølge Jes Bertelsen:

"I stedet for at beskæftige sig med det der reflekterer sig i spejlet, beskæftiger 'man' sig et kort øjeblik med selve spejlet. 'Man' er et navn, som er hæftet på spejlet inklusive spejlets reflekser. Andre formler der søger at beskrive denne praksis, er for eksempel: at huske selve vågenheden. At søge iagttageren. At se efter bevidsthedens kilde. At lede efter kærlighedsfølelsens udspring. [Denne tilstand] er momentan. Dette vil gælde for langt de fleste praktiserende, og det vil gælde i mange, mange år." (Bertelsen 1999 p.38f)

På dette niveau (som for de fleste under meditation kun er momentant) er det vigtigt at understrege, at alle distinktioner overhovedet er opløst: den psykologiske personlighed ligger på de første S'er, og dybere og dybere distinktioner løsnes inkl. kategorierne tid, rum osv. jo længere man kommer ned i figuren (uden at glemme de øvre niveauer!). Alt der opstår i sindet er en anledning til at huske den anden pol (men ikke at glemme den første pol!): det tomme vidne, 'seeren'. Tomheden, der erkendes, er ikke trivielt tomhed; ikke 'trivielt ingenting'. Det er den tomhed, der er bag om alt indhold i et *levende sind*, og er således kun 'tomt' i den forstand, at det er uden indhold. Det er et sind med indhold, fratrukket indhold, så det tomme sind er tilbage, og det er ikke trivielt! (Bertelsen 1999 p.41). Jo længere

man kommer ned mod realiseringen af det tomme vidne, jo mindre *erkendelsesteoretisk* bliver det, da tyngdepunktet i erkendelsen bliver opløst og deraf følger, at beskrivelserne får mere og mere karakter af *ontologi*. Selvom jeg'et er væk i *oplevelsen*, kan den alligevel *beskrives*, og *beskrivelsen* skal man ikke forveksle med *oplevelsen*. Oplevelsen har et andet virkelighedsniveau end beskrivelsen, selvom disse to ikke er uafhængige af hinanden, og derfor er der en ontologisk dimension til forskel fra at være 1. person (den der har oplevelsen) og 2. person (den der bliver fortalt om oplevelsen) i denne sammenhæng. Tænk på forskellen på at være forelsket, og blive fortalt at en anden er forelsket. Eller forskellen på at være angst og høre om andres angst. Oplevelsens *kompleksitet* knytter sig *som oplevelse/erfaring* strengt til 1. person, og selvom det både er meningsfuldt og tilrådeligt at formidle oplevelser, skal man ikke glemme kompleksitetstabet mellem 1. og 2. person.

Til sidst en kommentar om hvilken *sandhedsværdi*, man kan give sådanne oplevelser. I denne fremstilling antages det, at pragmatismens sandhedskriterier er passende. Som William James udtrykte det:

”[P]ragmatismen udvider området, hvor Gud kan søges. Rationalisten holder sig til logikken og det himmelske. Empirismen holder sig til de eksterne sanser. Pragmatismen er parat til at tage hvad som helst op, at følge enten logik eller sanser og lade selv de mest ydmyge og de mest personlige erfaringer tælle. Den vil medregne mystiske erfaringer, hvis de har praktiske konsekvenser. Den vil anerkende en gud, som lever i de mest smudsige private kendsgerninger – hvis det synes et rimeligt sted at finde ham. (Schmidt 2001 p.102, kursiv tilføjet).

Sandhedsværdien af en dom er lig *den praktiske forskel*, som den gør, dvs. ved *opfyldte forudsigelser* og *vellykket problemløsning* (Lübcke 1996 p.32f). Den meditative *praksis* er stedet at afgøre sandhedsværdien af kontemplative teoretiske udsagn. Intet mere, intet mindre.

1.4 Dialog: dynamik mellem proksimalitet og distalitet

Det fælles for de 3 områder, diakron hermeneutik, diatopisk hermeneutik og mediativ hermeneutik er, at *dialog* og *erkendelse* har de bedste kår i dynamisk bevægelse på middelvejen mellem distalitet og proksimalitet. Dette skal der reflekteres over teoretisk og opnås i *praksis*. Hvis man ikke kender sin egen idéhistorie, ikke respektfuldt kender til andre kulturer eller er en udelelig cartesiansk enhed med sit eget bevidsthedsindhold, har erkendelsen svært ved at rumme noget andet, da tænkningen er for selvrefererende; selvforglemt i proksimalt materiale. Hvis man sentimentalt længes efter forgangne tider, underkaster sig en fremmed guru eller i sin meditative stræben mister forbindelsen til ens eksistentielle *situation* ('a' i figur 1), er erkendelsen blokeret, da erkendelsens *situation* (historisk, kulturelt, eksistentielt) er stedet, hvor erkendelsen leverer sine frugter. Gadamer mente ikke, at man kunne blive færdig med diakron erkendelse, da forforståelse er en uundgåelig betingelse for erkendelsen som sådan (Gadamer 2004 p.264ff), Garfields pragmatiske tilgang til dialogen, hævder ikke, at man når en endelig sandhed, som er dialogens endeligt, og den mediterende skulle jo aldrig afvikle kontakten til perspektiv 'a' i figur 1, og således forbliver man altid i dynamikken mellem 'a' og 'f' –

blot afvikles den *eksklusive* identifikation med 'a' (mere om det forpligtende forhold mellem niveau 'a' og 'f' kan findes Nagarjunas tomhedsanalyse Garfield, Jay L. (1995)).

En speciel og for fremstillingen interessant dialogkontekst er, når dialogen mellem to traditioner foregår i ét og samme menneske. Hvis man både er humanist og naturvidenskabsmand. Hvis man både er naturvidenskabsmand og religiøs. Hvis man både er humanist og kontemplativt praktiserende. Og den sidste type, som er karakteristisk for Mind and Life dialogerne: Hvis man både er naturvidenskabsmand og kontemplativt praktiserende.

2 Litteratur

- Garfield, Jay L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Sandhed og metode*. Århus: Systime A/S.
- Panikkar, Raimon (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press
- Garfield, Jay L. (2001). *Empty Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Føllesdal, Dagfinn et al. (1992). *Politikens Introduktion til Moderne Filosofi og Videnskabsteori*. København: Politikens Forlag.
- Fink, Hans et al. (2003). *Universitet og videnskab*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Dilworth, David (1989). *Philosophy in World Perspective*. London: Yale University Press
- Garsdal, Jesper (2003). *Oplysning og frelse, kærlighed og sampassion, negativitet og død*. Center for Filosofi og Videnskabsteori
- Radhakrishnan, Sarvepalli (1989). *Indian Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press
- Janakananda Saraswati (1999). *Yoga, Tantra og Meditation*. Lyngby: Bogans Forlag
- Harvey, Peter (2002). *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bertelsen, Jes (1999). *Bevidsthedens Inderste*. København: Rosinante Forlag.
- Wilber, Ken (2000). *Integral Psychology*. Boston & London: Shambala Publications.
- Descartes, René (2002). *Meditationer over den første filosofi*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Rinpoche, Sogyal (1998). *The Tibetan Book of Living and Dying*. London: Harper Collins Publishers.
- Lübcke, Poul et al. (1996). *Vor tids filosofi: Videnskab og sprog*. København: Politikens forlag.