

## Contents

Abstract .....	3
Indledning .....	3
Problemformulering .....	4
Komparativ filosofi .....	4
Usammenlignelighed .....	5
Ensidighed.....	7
Generalisering .....	8
Tilgang til feltet.....	9
Interkulturelle felt ifølge Raimon Panikkar .....	9
Daoisme .....	10
Laozi.....	11
Zhuangzi.....	12
Grundbegreber indenfor Daoismen.....	13
Daojia & Daojiao .....	13
Wu Wei .....	14
Zhuangzi.....	16
Forskellige tilgange til Zhuangzi .....	16
Vagthed (Coutinho).....	16
Indeksikalt (Hansen) .....	18
Metafor (Allinson) .....	20
Sammenligning af de tre teorier ud fra forskellige passager i Zhuangzi .....	22
Det legende element som nøglebegreb .....	25
Zhuangzi og Schiller – legitimering af legen.....	25
Kunstneren og kunstens funktion i samfundet.....	26
Livsdriften og formdriften .....	28
Livsdriften.....	29
Formdriften .....	29
Livsdriften og formdriften overfor hinanden .....	31
Legedriften .....	32
Legedriften og Zhuangzi.....	34
Legen på spil .....	36

The Chess Master af A. Cheng .....	37
Skak – symbolet for legen.....	38
Maden – symbolet for ritualiseringen .....	39
Hitchhikers guide to the galaxy af Douglas Adams.....	40
Legen til nytte .....	43
Konklusion.....	45
Litteraturliste.....	46

## Abstract

In this master thesis, I will look at the transformative nature of the Zhuangzi, and see if, it is comparable to Schiller's concept of the play drive. Thereby analyzing if there is some sort of common ground between the two. My analysis of the Zhuangzi, will be done through the prism of three different reading strategies of the Zhuangzi. Steve Coutinho's depiction through the term *vagueness*. Chad Hansen reading of the Zhuangzi as *indexical*, and lastly Robert Allinson's reading through the use of *metaphors*. Through these different readings of the Zhuangzi, I will point out importance of the playfulness of the writing in the Zhuangzi itself. This playfulness is what I will link together with Schiller's concept of the play drive and thereby giving it a different level of philosophical understanding.

## Indledning

Jeg har igennem længere tid været af den overbevisning, at leg er en vigtig del af det at være filosof. At legen kan være med til at skabe nye perspektiver i en stillestående situation, forstået som at man udfordrer selvfølgelighederne. Jeg har på mange måder altid haft denne tilgang til min omverden, men først da jeg begyndte at læse interkulturel filosofi, stødte jeg på tænkeren Zhuangzi der på mange måde inkorporerer denne tilgang i et større helhedsbillede. Denne tilgang er humoristisk, fantasifuld og ikke mindst tankevækkende. Dette møde var med til at skabe en ny iver for at undersøge, hvorledes man kan eller bør inkorporere legen ind i både det samfundsmæssige regi, og på det mere personlige plan, til at udvide vores horisont som individer. Er tankernes leg med hinanden det som filosofi egentlig går ud på? Zhuangzi mener at denne leg blandt andet er en af måderne man kan komme tættere på Daoen.

Jeg vil forsøge at sætte Zhuangzi ind i en kontekst af selvtransformation, læring såvel som samfundsudvikling og vise at disse har nogle aspekter der kan være givende. På denne måde vil jeg være i stand til at udfordre det nytte begreb, der har det med at ekskludere legens vigtighed. Ved at konstant skulle indordne ens tankevirksomhed ind i nyttetænkningen, kan man overveje hvor meget plads der er til nytænkning.

I dette speciale, vil jeg udforske den tradition som Zhuangzi bliver sat ind i, nemlig Daoismen. Herudover se på forskellige mulige tolkninger af Zhuangzi, og benytte disse til at vise det legende element i Zhuangzi. Dette gøres ved at belyse forskellene mellem disse tolkninger, og hvorledes deres samspil og modsætninger rent faktisk kan ses ud fra denne legende natur der er at finde i Zhuangzi.

Dog kan der opstå nogle generelle problemer ved at benytte sig af en kinesisk filosof og forsøge at hive ham ind i en større, hovedsagelig europæisk kontekst. Dette vil jeg prøve at belyse ved at se på de spændingsfelter der opstår. Jeg vil belyse dette ved at se på det interkulturelle felt meget generelt gennem Ramon Panikkars udlægning af interkulturel filosofi. Samt kigge nærmere på det komparative filosofiske felt. Ved at belyse disse teoretiske tilgange, vil man være i stand til at kunne, så vidt det er muligt, give et bedre og mere fuldendt perspektiv, på selve materialet, som jeg arbejder med.

Jeg vil benytte Schiller til at legitimere Zhuangzis leg, på et både personligt og samfundsmæssigt plan, og dernæst gå videre og analysere på eksempler af denne leg, på disse to forskellige planer. Ud fra disse betragtninger er min problemformuleringen kommet til at se således ud:

## Problemformulering

Hvorledes kan Zhuangzis *transformation tanke* blive udfoldet ved hjælp af Schillers begreb om *legedriften*?

### *Komparativ filosofi*

Dette speciale kommer til at befinde sig i et spændingsfelt, mellem vestlig og østlig filosofi. Derfor er det vigtigt at kunne vise hvilke problematikker dette kan medføre. I min tilgang til dette, vil jeg tage udgangspunkt i Tim Connolly's "Doing Philosophy Comparatively" (2015), eftersom at Connolly beskriver de forskellige problemstillinger på en ret så lettilgængelig måde.

Kan man overhovedet sige at der findes ikke-vestlig filosofi? Eftersom at termen filosofi har sit ophav i Europa, argumenteres der for at filosofi udelukkende er et vestligt begreb, og derfor ikke kan overføres til ikke-vestlige kulturer. Eftersom at dem vi anser som værende store tænkere i Østen, ikke selv kendte til begrebet om filosofi, og heller ikke anså sig selv som filosoffer, er det så overhovedet en brugbar term at benytte sig af, når vi stifter bekendtskab med blandt andet Laozi, Zhuangzi eller Buddha.

De problemstillinger jeg vil tage op er: Usammenlignelighed (sprogligt og grundlæggende), ensidighed og generalisering.

## Usammenlignelighed

Connolly beskriver, hvordan usammenligneligheden er opstået, som term indenfor filosofien. Han benytter sig af antropologen Ruth Benedict, til at bevidne om, hvorledes at den kulturelle baggrund har stor plads i denne diskussion. Eftersom at vores kulturelle baggrund er med til at skabe en forståelse for, hvorfor visse ritualer er acceptable i en given kontekst, men ikke nødvendigvis udefra kan ses på samme måde (Connolly 2015 s. 68-9). Det vil sige at problematikken, opstår på et hermeneutisk grundlag. Vores forståelsesramme indenfor vore samfund, kan ikke blive direkte overført til et andet, eftersom at grundværdierne kan være vidt forskellige. Hvis vi bruger vor egne samfund, som målestok, kan dette føre til en direkte misforståelse af visse skikke og praksisser. Ruth Benedict bliver citeret i Connollys bog omkring det at bruge ens eget samfund som målestok for et andet, således: *"cannot be judged in terms of another society, because essentially they are incommensurable."* (Ibid. s. 69)

Kuhn og usammenlignelighed. Da Kuhn læste Aristoteles for at finde en sammenkobling mellem Newtons love og Aristoteles' syn på fysikken, fandt Kuhn ud af at disse to var svære at sammenligne. Efter han i længere tid havde gået og grublet over dette, kom han frem til at det skyldtes en forskel i tilgangen til videnskaben. Hvilket førte til at Kuhn begyndte at spekulere i et begreb om videnskaben. Den normale videnskab, bygger på den gængse tilgang til videnskaben i den pågældende tid. Da den normale videnskabelige tilgang ændrer sig med tiden, opstår der problemer med at lave en direkte sammenligning. Det dominerende paradigme er det som dikterer,

hvorledes vi anskuer videnskaben, dette ændrer sig igennem længere undersøgelser eller nye opdagelser. Således bliver det tidligere paradigme udskiftet med et nyt, hvilket gør at der forekommer en synbar forskel mellem tidligere studier, der blev udført i det tidligere paradigme, og disse kan gå hen og virke ugennemtænkte eller på andre måder fremmedgjorte. Et af Kuhns hovedeksempler på dette fænomen er, hvis man prøver at sammenligne præ- og postevolutionsteori. Dette var et kæmpe paradigmeskifte der gjorde at en direkte sammenligning mellem teorierne mere eller mindre er umulig. Teorierne inden og efter stiller på ingen måder de samme spørgsmål, de har også deres startpunkt på to forskellige steder. Derudover var det videnskabelige vokabular ikke det samme, man benyttede sig godt nok af samme termer, men selve meningen bag disse termer var blevet rykket så meget, at det er umuligt at læse dem ud fra den samme forudsætning. Kuhns sidste pointe omkring usammenligneligheden indenfor disse paradigmer er, hvorledes at modstridende videnskabsteorier, bliver indoktrineret i et givet sprog. Og hvis man prøver at konvertere fra den ene til den anden, er det som at starte fra bunden af. Disse problemstillinger kan man overføre til mange andre praksisser, og det skaber dermed hermeneutiske problemstillinger. Jeg vil nu tage fat i to forskellige dele af usammenlignelighedens elementer: det sproglige og det mere evaluerende.

### Sproglig usammenlignelighed

Der er nogle generelle problemstillinger forbundet med sproget, især når vi beskæftiger os med de filosofiske aspekter. Sprog bærer den overordnede byrde for forståelse af disse aspekter, nogle termer og begreber er ikke lette at oversætte og i visse oversættelser kan det forekomme at de mister en del af deres betydning.

Den mest simple måde at anskue sprogs forskelligheder på, er ved at benytte sig af det man kalder for sprogfamilier. Altså sprogenes ophav, hvis sprogene er i samme familie, så anser man dem for at være nemmere at holde op mod hinanden, eftersom at deres grundstruktur, er baseret i samme sprogunivers. Når man begynder at sammenligne tekster fra forskellige sprogfamilier, så bliver man nødt til at forholde sig til forholdet mellem sprog og tanker i den givne sprogfamilie. Som følge af dette kan det være en besværlig omgang at skulle kaste sig ud i, hvorvidt man vælger at være bevidst om sprogenes indflydelse på tekstuniverset, at beskue dem fra egen tradition, eller forstå at den filosofiske tradition man har som udgangspunkt, vil være med til at forme, hvorledes vi anskuer andre kulturers filosofi.

### Grundlæggende usammenlignelighed

Al filosofi har en direkte grundtanke, hvis man bliver ved med at spørge ”hvorfors?”, kommer man frem til en grundtanke, man som oftest ikke stiller spørgsmål ved. For dette er den anskuelse vi bygger alle vores videre udfoldelse på. Det vil sige vores fundamentale grundantagelse. Connelly benytter sig af en anekdote fra filosofen R. G. Collingwood. Collingwood opstiller et scenarie, hvor en patient bliver ved med at spørge ind til sin læges diagnosticering af ham. På denne måde trænger patienten hans læge op i en krog, ved at forcere lægen til at erkende, at man indenfor det medicinske fag, benytter sig af årsag-virkningsforholdet. Det bliver således grundtanken for diagnosticering (Ibid. s. 88-9).

Den grundlæggende usammenlignelighed, er at disse tanker, ikke er de samme indenfor forskellige kulturer og traditioner. Derfor bliver en direkte sammenligning mere eller mindre umuliggjort ved denne problematik. Disse fundamentale grundantagelser, kan tit og ofte bliver overset i forsøget på at sammenligne traditionerne. Da det ikke altid er noget der bliver italesat i teorierne. Derfor kan disse være gemt godt i teksterne, hvilket gør det problematisk at identificere dem.

### Ensidighed

Problemet med ensidighed indenfor komparativ filosofi, er en ret så oplagt problemstilling. I modsætning til det usammenlignelige aspekt, så handler ensidigheden om at vi anskuer ikke-vestlige teorier, ud fra en prisme af vestlig forståelse. Så indenfor det filosofiske felt, bliver den vestlige tematisering og termer, den dominerende diskurs for, hvorledes vi læser og anvender ikke-vestlig filosofi.

Man kan anskue den dominerende diskurs’ magt, og hvorledes ikke-vestlige filosofiske tekster er blevet læst ind i denne diskurs. Connelly viser i ”Doing Philosophy Comparatively”, hvorledes Schopenhauers brug af indisk filosofi skaber en begrebsforvirring, samt projektering af Schopenhauers egen forståelseshorisont over på den ikke-vestlige filosofi. Schopenhauer var meget interesseret i den indiske filosofi, dog brugte han denne, til at underbygge sin egen. Så han læste i princippet sin kontekst ind i det indiske, uden at tilsidesætte sin egen prædeterminerede forståelse. Dermed virker projekteringen af den dominerende diskurs selvforstærkende (Ibid. s. 106-7). Udover

denne projektering af begreber og mening, findes der også en asymmetri i hele tilgangen til det komparative filosofiske felt, Connelly åbner op for denne diskussion på følgende måde:

*”Whereas projection is an individual interpretive vice, asymmetry refers to a collective phenomenon. When a few Western philosophers ask whether Buddhism is a consequentialist philosophy, this does not by itself make the dialogue skewed. But suppose nearly all comparative philosophers use Western categories to describe and evaluate non-Western thought. Even if each of these philosophers strives to avoid projection in her own work, the conversation as a whole is being dictated by one side.”* (Ibid. s. 108)

Dette er ikke nødvendigvis udelukkende et vestligt problem. Flere og flere ikke-vestlige filosoffer tager disse vestlige termer til sig. Dette kan være med til at skabe den ensidighed, som Connelly taler imod, netop for at filosofien ikke skal ende ud i at miste de aspekter, der ikke ville være til at oversætte fra de originale termer og vendinger.

## Generalisering

Problematikken omkring generalisering, kommer sig af de førnævnte problemer. For i forsøget på at skabe en kontekst for en given filosofi, kan det ende med at vores syn bliver for generaliseret, fordi man ikke kommer til bunds indenfor en given tradition eller kultur. Man forsøger således at sætte en hel tankevirksomhed i en bås, for nemmere at kunne forstå og bruge en given tradition. Det handler om at skabe kontekst, men også om et fornødent element af kompleksitet. For at forstå en given tradition, har man det med at skære disse over en kam, for at kunne tage en genvej til forståelsen. Dette gør netop at man mister kompleksiteten fra den tradition, man forsøger at komme nærmere. Det skaber disse smutveje til forståelse, som ikke kommer til gavn for andet end at forstærke illusionen om at man forstår disse traditioner. Imellem disse traditioner og kulturer vil der forekomme forskelligheder, som ikke blot kan gøres generelle.



## Tilgang til feltet

Grundet disse problematikker jeg har fremlagt, bliver det altafgørende, hvorledes jeg vil forsøge at bearbejde disse problematikker. Jeg vil finde svar på dette igennem Raimon Panikkars artikel "*Religion, Philosophy and Culture*" (2000). Han benytter sig af nogle begreber indenfor den interkulturelle dialog, om hvorledes vi kan bygge bro mellem de kulturelle barriere, som vi støder på når vi arbejder med forskellige kulturelle traditioner.

### *Interkulturelle felt ifølge Raimon Panikkar*

Den generelle måde Panikkar foreslår, at man skal anskue det interkulturelle felt på, er igennem grundantagelsen. Panikkar mener således, at det interkulturelle felt befinder sig i det han vælger at kalde *Terra Nullius*, altså ingenmandsland. Med dette mener han, at man bør arbejde med feltet, så "rent" fra en tidligere hermeneutisk horisont som muligt. For ikke at prøve at plotte en given teori, ind i en allerede kendt tradition. Dette vil blot være med til at hive teorien i en tidligere retning, i stedet for at lade den folde sig ud, af sit eget ophav. På denne måde kan man komme udenom flere af de tidligere nævnte problemstillinger. Eftersom man i princippet starter fra et nulpunkt, i stedet for at lade det tidligere have indflydelse på en anskuelse af det fremmede. På denne måde kan man vedholde den "renhed", som kan være gavnlig for at få noget nyt ud af feltet, og ikke blot bruge det til at underbygge allerede eksisterende kulturelle dogmer (Panikkar 2000 § 3).

Panikkar forsøger at gøre den utopiske ide om *terra nullius*, til en realitet. Dette forsøger han først og fremmest igennem et begreb han vælger at kalde for *Homeomorphic equivalents*. Panikkar benytter sig af to eksempler på, hvad han mener med *Homeomorphic equivalents*. Det første er filosofi i det hele taget. Begrebet filosofi har en græsk afstamning, og vi forsøger på at bruge begrebet filosofi, til at indramme andres kulturers filosofiske ideer. Her støder vi netop på det problem, som Connelly også nævner, at vi ikke kan lave en direkte sammenligning. Derfor bliver vi nødt til at benytte os af noget der er sammenligneligt på et funktionelt og ikke et konceptuelt plan. På klassisk sanskrit findes der treogtredive forskellige udtryk, der alle ville kunne oversættes til

filosofi (Ibid. § 25). Grundet den termiske usammenlignelighed bliver denne sammenligning problematisk. Dog ved vi at alle disse oversættelser vil være i stand til at blive dækket ind under filosofi. Der ville alt andet lige, mistes en del af de forskellige særegne betydninger, ved at oversætte alle treogtredivende udtryk til et enkelt begreb. Derfor bør vi lede efter den funktionelle overensstemmelse mellem begreberne og filosofi. Pointen er at man bør se enhver kultur, som værende unikke. Et andet eksempel Panikkar benytter sig af er Brahman. Den *Homeomorphic equivalents* af Brahman bliver til Gud, da disse to termer har en funktionel sammenlignelighed, uden at være konceptuelt de samme.

Panikkar benytter sig af begrebet om *monokulturelle* for at kunne påpege, det interkulturelle felts plads i det filosofiske landkort. Det monokulturelle bruger Panikkar til at bevise, det som Connelly kalder for generalisering. Det monokulturelle er, som at sige at kulturer har et fælles mål, og derfor kan disse alle blive vurderet ud fra det samme kriterium. Derfor bliver det interkulturelle aspekt, et bedre udgangspunkt. Det interkulturelle felt vil således ikke fordre til denne generalisering af kulturer, fordi det kommer til at foregå, idealt, i *terra nullius*.

Den interkulturelle proces bliver dermed en transformativ proces, der har for øje at åbne op for nye tilgange til de kulturelle barrierer. Man får således skabt et eget ståsted, fri for kulturelt betonet ballast, der ville have det med at belaste og ensarte den filosofiske betydning af forskellige kulturer og traditioner. Dermed skabes dette *terra nullius* for at kunne viderebringe og videreudvikle den filosofiske horisont, og således bidrage og løsrive sig fra de diskursive normer.

## Daoisme

Daoisme er en del af den trekløver, der udgøre det fundament som vi beskriver som værende kinesisk filosofi. Trekløveren bliver færdiggjort sammen med konfucianisme og buddhisme. Traditionelt har man ikke anset daoisme som en religion, denne betegnelse er opstået væsentlig senere, og af vestlige tendenser for bedre at kunne definere dens udførelse. Dog benyttes daoisme også i religiøs henseende, men dette er sket væsentligt senere, end de originale tekster blev skrevet (Laozi og Zhuangzi) (Smart 2008 s. 71). Daoismen har sit navn fra da vestlige akademikere i 1830'erne kom til Kina og stødte på det kinesiske ord *dao*. Daoisme bliver også til tider refereret til

som Taoisme, hovedsageligt grundet oversættelses besvær fra kinesisk. Dog er den almindelige brug gået over til Daoisme fra Taoisme (Xiaogan Liu s. 1). Daoisme refererer til forskellige tilgange til blandet andet metode, principper og politik. Hovedsageligt benytter man sig af to teoretikere, når man beskæftiger sig med Daoisme, Laozi og Zhuangzi. Laozi er ham man akkrediterer, som værende ophavsmanden for den daoistiske tilgang. Hvor Zhuangzi oftest bliver benyttet til at udvide denne tilgang. Det fascinerede ved Daoisme, er at det opstod som en form for modværg mod ensartetheden i de kontemporære filosofiske retninger, eksempelvis handlede det ikke om at pålægge sig arvelige dyder, som indenfor konfucianismen, men snarere om at være det irriterende barn, der bliver ved med at spørge ”hvorfors?”. Dette kommer frem i form af daoisternes grundlæggende begreb om transformation, som jeg vil komme ind på senere i opgaven.

Det jeg vil fokusere på i specialet bliver endvidere Zhuangzi, dog vil jeg først lige redegøre kort for både Laozi og Zhuangzis tilgang til Daoismen, for at kunne skabe en mere sammenhængende forståelse for den daoistiske tradition i sig selv.

### *Laozi*

På flere områder er man usikker på om Laozi var en reel person eller blot et pseudonym, om ikke andet bliver denne skikkelse akkrediteret for at stå bag bogen ”Dao de jing”. Denne bliver anset som spadestikkene for Daoismen. Den har en meget ikoniske start:

*”The Way that can be told of is not an Unvarying Way”* (Lao Tzu 1997 s. 1)

*“The Way that can be spoken of is not the constant way”* (Lao Tzu 1963 s. 5)

Denne åbningslinje siger mere eller mindre at alt, der kommer efterfølgende ikke kan bruges, det er en hel bog bygget op omkring Dao eller vejen, men denne kan ikke blive direkte omtalt, fordi denne ikke er den evige version af Dao eller vejen. Dette er med til at åbne op for fortolkninger af ”Dao de jing” og skaber ikke en stålfast ramme for forståelsen af bogen. Dog er der nogle ret så gennemgående principper i ”Dao de jing”. Den er med til at danne en modpol omkring forståelsen af magt, ved at kigge nærmere på ting i vores hverdag, hvorledes der kan opstå styrke fra svaghed, og hvorledes vores verden er sammenhængende.

”Dao de jing” er blevet oversat og tolket et utal af måder. Dette skyldes til dels den mystiske undertone af bogen, samt hvorledes bogens vers ligger op til selvfølgelig. Dette sker i en kombination af at Daoismen lægger op til en indre transformation, og ikke blot giver dig regler og lovmæssigheder. Derudover som nævnt i bogens første vers, at det anser mennesket for at være en dynamisk størrelse, og ikke blot en dukke eller en perle på en snor. Vores selvbestemmelse, vores individualitet bliver fremhævet, ikke underkastet (Smart 2008 s. 76-9).

En af historierne i ”Dao de jing” omhandler hvordan man beundrer det store og mægtige egetræ. Hvordan det står majestætisk og flot. Dog på grund af dets størrelse, er den sårbar overfor vind og vejr. Det rette angreb på dens statur, er nok til at den falder. Dog efterlader den sig frø, og disse er i stand til at vokse, og deres beskedne størrelse gør at de nemmere kan føje sig i vinden. Den måde frøene føjer sig for sin omverden, er den måde Laozi mener vi bør følge Daoen. Det vil sige ved at følge strømmen, og ikke modsætte os de mere generelle kræfter omkring os. Dette er blandt andet det man beskriver som *Wu Wei*, hvilket er et daoistisk princip, jeg vil udfolde nærmere senere.

## *Zhuangzi*

Hvem var Zhuangzi? I princippet ved man ikke meget om selve figuren Zhuangzi, om han overhovedet var en person, eller om han var en frontfigur for nogle fortællinger der bærer navnet. Man antager at han levede fra cirka 369 f.v.t. – cirka 286 f.v.t., men denne usikkerhed på om han var en rigtigt person eller en frontfigur, gør at man oftest refererer til værket og ikke personen, når man benytter sig af Zhuangzi. Man tilskriver de såkaldte ”inner chapters” til figuren Zhuangzi og anser dem for at være de mest originale, dette på grund af den samhörighed der er at finde i teksten. Disse ”inner chapters” er bestående af de første syv kapitler af Zhuangzi. De efterfølgende kapitler er man ikke sikker på hvorvidt de er Zhuangzis egne eller om de er skrevet af hans proteger (Ibid. s. 82). Disse andre kapitler bliver henholdsvis kaldt for de ”outer chapters” og ”miscellaneous chapters”, i alt udgør disse de seksogtyve resterende kapitler. Derfor er hoveddelen af det akademiske arbejde med Zhuangzi baseret på de indre kapitler. Da disse menes at bære en dybde, som de ydre ikke gør. Hvilket gør dem mere oplagte til at gå filosofisk til værks med.

Værket Zhuangzi tager udgangspunkt i forskellige fortællinger om personer og væsner og deres interaktion med hinanden. Zhuangzi bruger disse fortællinger til at belyse forskellige filosofisk interessante tematikker, ved blandt andet at kigge på sproget, og hvordan det er med til at diktere vores syn på virkeligheden omkring os. Hvordan det normative er med til at lukke vores horisont, i stedet for at gøre den mere vidtstrakt.

Udgangspunktet for fortællingerne bærer præg af brugen af mystik, for at narre læserens forudindtagelser, som forekommer i vores sprogbrug og vores higen efter mønstre der passer ind i vores forståelse. Det er et forsøg på at gøre alt lige, eftersom alt er lige i forhold til Daoen. Det normative har det med at skabe sin egen modsætning, det er denne dikotomi Zhuangzi forsøger at ophæve, for at kunne genoprette en ny vision af virkeligheden (Ibid s. 82).

Det er spontanitet, kreativitet og fantasi der er grundbegreberne for Zhuangzi. Disse er vores måde at komme tættere på Daoen, fordi de sætter os fri. Og med spontanitet menes der ikke, at slå sig løs i weekenden og når mandag kommer, så er det tilbage på pinden på arbejdet.

## *Grundbegreber indenfor Daoismen*

Indenfor den daoistiske tradition, findes der nogle grundbegreber. Disse vil jeg redegøre for, for senere hen at kunne referere tilbage til disse. Begreberne er Daojia, Daojiao og Wu Wei.

### **Daojia & Daojiao**

Daojia og Daojiao, er to hovedbegreber indenfor forståelsen af daoismen. De bevidner om to forskellige aspekter, dog er disse uundgåeligt bundet sammen. Daojia, er det man betegner som Daoens- hus, familie eller afstamning. I denne kategori finder man blandt andet, Laozi og Zhuangzis tekster, hvilke er grundlaget for Daojia. Daojiao er derimod det man betegner som Daoens læring. Det vil sige hvorledes man udfører den daoistiske praksis. Så der kan opstå en spænding mellem det teoretiske og det praktiske aspekt af Daoismen, hvilket disse begreber er med

til at vise. Dog forbliver disse to elementer uadskillelige fra hinanden, eftersom at de bliver anset som havende et kausalt forhold til hinanden, distinktionen forekommer dog stadig (Pregadio 2017).

## Wu Wei

Wu Wei bliver oversat til engelsk på forskellige måder, de to mest ansete er Actionless action og Effortless action. Bare ved at kigge på disse to oversættelser af Wu Wei, kan det ses at de begge fordrer forskellige ting. Den ene fordrer en handling der er bevidst, hvorimod den anden kan læses som værende en ubevidst handling.

Derfor har jeg valgt kun at benytte mig af Wu Wei, og ikke oversætte det. Jeg vil dog give nogle eksempler fra både Laozi og Zhuangzi, hvor den fundamentale benyttelse bliver vist. Wu Wei er en form for handlen, der sker på et mere instinktivt niveau, et der ikke nødvendigvis kan skabes, men snarere blot er noget der kommer til en. Det vil sige at der ikke ligger et begreb om dovenskab i det, men snarere at kroppen har fundet en rytme, eller en form for flow. Det handler om at svømme med strømmen og ikke mod den, at bøje sig med vinden og ikke mod den. Wu Wei er at fjerne ens eget ego, for at kunne opnå en sammensmeltning af ens selv og ens omgivelser.

*“It acts without action, does without doing, finds flavour in what is flavourless, Can make the small great and the few many, Requites injuries with good deeds, Deals with the hard while it is still easy, With the great while it is still small. In the governance of empire everything difficult must be dealt with while it is still easy, Everything great must be dealt with while it is still small. Therefore the Sage never has to deal with the great; and so achieves greatness.”* (Lao Tzu 1997 s. 66)

Det ses i dette Laozi citat, at det ikke handler om at lade være med at handle. For der opstår momenter hvor det at handle er løsningen. Wu Wei er derfor at handle, mens man stadig kan handle, uden at disse problemer er gået over ens hoved. Altså at kunne identificere problemerne, mens de stadig er små. Således bliver man nødt til at have et vågent øje på sine omgivelser, og hvilke ting der er i gære.

Zhuangzi har derimod to måder, han beskriver Wu Wei på. Den første handler om kokken Ting. En dag da han står og er ved at slagte en okse, bliver han spurgt om hvordan han får det til at se så nemt ud. Ting fortæller at han ikke længere ser oksen, men blot vejen. På denne måde stiller han sig udover dyret i-sig-selv, men ser dens helhed. Legende let slagter han oksen. Han bliver så spurgt, hvor ofte han skifter sin kniv. Hans respons er, at en god kok skifter kniv en gang om året. En middelmådig kok skifter kniv hver måned. Ting siger så, at den kniv han bruger, har han haft i nitten år. Dette har kunne lade sig gøre for Ting, fordi han netop følger vejen eller Wu Wei. Det har gjort at hans kniv ikke har lidt overflødig skade. Han følger oksens led, som var han vand i en flod. Dette er netop et udtryk for, at det ikke er en anstrengelse af følge Wu Wei, men at det er en befrielse, det er mindre opslidende. Men det kræver at man følger vejen (Watson 1996 s. 46-7). Zhuangzi mener at man faktisk kan sammenligne Wu Wei med at være fuld, hvilket han viser med følgende historie:

*”When a drunken man falls from a carriage, though the carriage may be going very fast, he won’t be killed. He has bones and joints the same as other men, and yet he is not injured as they would be, because his spirit is whole. He didn’t know he was riding, and he doesn’t know he has fallen out. Life and death, alarm and terror do not enter his breast, and so he can bang against things without fear of injury. If he can keep himself whole like this by means of wine, how much more can he keep himself whole by means of Heaven! The sage hides himself in Heaven – hence there is nothing that can do him harm.”* (Ibid. s. 119-120)

Ved at være fuld, opnår man et stadie af afslappethed. Denne afslappethed, er en del af Wu Wei. Ved at være beruset følger vores krop mere med tingene der sker ved den, end at vi hele tiden stritter imod enhver bevægelse. Det er det man kalder for *the ragdoll effect*, denne ser man ved fulde mennesker når de falder, fordi de ikke tager fra på grund af frygten for faldet. Det ses ofte at de ikke kommer nær så meget til skade, ved faldet som folk der er ædru. Det er denne ikke handlen, der også bliver beskrevet ved at man følger strømmen. Dermed kan man få indsigt i Wu Wei, ved at følge naturens gang, og ikke stritte imod denne.

## Zhuangzi

Zhuangzi bliver min hovedvinkling på Daoismen. Derfor er det vigtigt at forsøge at skabe et helhedsbillede af hans tekster. Jeg vil forsøge at gøre dette, ved at vise Zhuangzis alsidighed, igennem hvorledes han er blevet fortolket fra forskellige vinkler. På denne måde, mener jeg, at man kan se at der er et gennemgående element i Zhuangzi, nemlig et legende element. Dette vil jeg senere eksemplificere ved at vise, hvad disse forskellige teorier gør ved læsningen af Zhuangzi.

### *Forskellige tilgange til Zhuangzi*

Igennem de senere år er der kommet mere og mere interesse for Zhuangzi som filosof. Dette har medført en del forskellige tolkninger af teksten. Jeg tager udgangspunkt i de tre mest prominente af disse tilgange, for at vise deres alsidighed og deres forskelligheder. Denne alsidighed påpeger på mange måder min pointe med Zhuangzi som filosof, altså at der er et element af kreativ tænkning inkorporeret i selve tekstens fundament, som netop medfører kreativitet og fører frem til meget forskelligartede tankemønstre for de forskellige læsere. Disse læsningstilgange er *vaghed* som Steve Coutinho er fortaler for, en *indeksikal* læsning af Chad Hansen, samt en mere *metaforisk* læsning som Robert Allinson er fortaler for.

### Vaghed (Coutinho)

Steve Coutinho er fortaler for at man skal læse Zhuangzi ud fra et begreb om vaghed, denne position fremfører han i bogen "*Zhuangzi and Early Chinese Philosophy – Vagueness, Transformation and Paradox*". Hans argumentation for at man bliver nødt til at læse Zhuangzi på denne måde, er grundet i en hermeneutisk forståelse af at læseren, er så betonet af sin vestlige tankegang (bogen er skrevet til det vestlige publikum) at man i forsøget på at putte Zhuangzi i en bestemt kategori indenfor den vestlige filosofis forståelsesrammer gør, at man bliver ledt på vildspor af selve teksten. Dette kan ses idet at teksten er så mystisk og fantasifuld, at det er svært



direkte at sætte Zhuangzi i en kasse (Coutinho 2004 s. 1-2). Derfor vælger Coutinho at advokere for at man bør læse Zhuangzi ud fra et princip om vaghed. Vagthed skal forstås på den måde, at vi bør gå til teksten på en sådan måde, at det udvider vores horisont. Dette betyder ikke nødvendigvis at det er igennem hvad teksten fortæller, men snarere hvilke associationer vi får som læser når vi sidder med teksten. Denne vagthed skal netop være med til at frigøre vores forståelse, og dermed også forhindre at man som person, influerer teksten, og gør den til noget andet end den egentlig er. Det vil sige at man åbner sig mere op til teksten, i stedet for at prøve at putte den ind i en given genre. Det kræver således en del for læseren at anskue teksten på denne måde.

*”Thus, my aim is not to unmask the real Zhuangzi as a deconstructionist, or has having discovered concepts of vagueness, open texture, and family resemblance. Unfortunately, for purposes of stylistic convenience, I find that I must often resort to this sort of direct attribution. Thus. I talk quite freely about Zhuangzi’s aims, thoughts, and intensions! But the ‘imputations’ implied by such language go quite against my explicit intentions, and I urge the reader to make appropriate emendations: to read my apparent attributions not as direct attributions, but as hermeneutic explorations.”* (Ibid. s. 4-5)

Dermed bliver det at bruge vagheden som et grundlag for ens læsning, til en mere hermeneutisk tilgang til selve værket. Vagthed giver en processuel tilgang til teksten der ikke giver et endegyldigt resultat, men dog er det med til at sætte tankerne i gang, om hvad det mon er Zhuangzi prøver at gøre med sit værk.

På mange måder kan Coutinhos måde at læse Zhuangzi på, ses netop med denne hermeneutiske vinkling. Det handler ikke om at lukke teksten, men at åbne den op for nyfortolkning, som stadig har en kant til sig. Dog er den stadig forstående, overfor at det at læse Zhuangzi ”rent” bliver alt andet end muligt for en læser der er indoktrineret i en hovedsagelig vestlig tankegang, da Zhuangzis filosofi skiller sig meget ud fra det man er vant til at stifte bekendtskab med indenfor den vestlige tradition (Ibid s. 5).

Ifølge Coutinho, er pointen med Zhuangzi, at vi bliver opmærksomme på transformationerne i vores liv, og vores tilgang til disse transformationer. Vi mennesker har det med at se alt ud fra nogle sæt af grænser, som vi danner for os selv, eller mere nøjagtigt forskellige former vi gennemgår gennem

vores eksistens. Det vi ved som mennesker, helt basalt, er at vi bliver født og at vi dør. Dermed har vi allerede der dannet, en ret så ultimativ skildring af vores eksistens. Denne skildring har vi det med at føre videre over i de mere mundæne aspekter af vores liv. Vi bliver således vant til at se ting som dikotomier. Ifølge Coutinho, er det dannelsen af disse dikotomier Zhuangzi prøver at rive bort fra os, så vi kan handle mere frit overfor oplevelser og stadier i vores liv. Disse dikotomier opstår som følge af at vi ved, at vi bliver født og skal dø, så derfor er det naturligt for at skabe disse dikotomier. Zhuangzis pointe bliver dermed at vi skal ophæve vores dannelse af disse dikotomier, og dette gør vi ved at anskue vores liv gennem prismet af vaghed (Ibid. s. 67-8). Vagheden har derfor en rolle, som en form for katalysator for vores filosofiske tvivl og tilgang til verden omkring os.

### Indeksikalt (Hansen)

I bogen *"A Daoist Theory of Chinese Thought"* udfolder Chad Hansen, sin læsning af Zhuangzi. Heri beskriver Hansen blandt andet hvorledes man kan læse Zhuangzi som værende filosofisk fantasi, denne stil, mener Hansen, er med til at gøre teksten i sig selv ret så frustrerende, og på samme tid værende opløftende. Hansen påpeger blandt andet, at tekstens natur netop følges af tolkninger, som folk tilskriver Zhuangzi selv, og dermed bruger deres hermeneutiske ballast til at tolke Zhuangzi ud fra. Denne proces mener Hansen er helt forkert, eftersom at Hansen advokerer for at Zhuangzi var en hardcore relativist/perspektivist. Dette kommer til at udgøre grundlaget for Hansens indeksikale tolkning af Zhuangzi.

*"Zhuangzi's style signals his status as the premier philosopher of perspective. His staging of fantasy dialogues releases him from trying to make any transperspectival conclusions and yet allows him to philosophize freely. He challenges us to realize that in reading him, we do so from different conceptual perspectives. Working with the text becomes an object lesson in the message of the text. If we think Zhuangzi is saying A, we translate the passages differently than if we are convinced he is saying B."* (Hansen 2000 s. 266)

Dermed mener Hansen at diverse tolkninger gennem tiden, er blevet formet af et givent formål for teksten og ikke teksten indhold. Det har handlet om at "omskrive" Zhuangzi ind i en given tradition

der har kunne give liv til teksten på en anden måde. Dog mener Hansen at dette er at tage potensen fra Zhuangzis tekst. Derfor fører han teksten over i en mere analytisk tradition, en der hovedsageligt tager form ud fra tesen om, at Zhuangzi udelukkende forholder sig til forskelligartede perspektiver.

*”When we have shifted perspective, it is hard to see how we could have been tempted to the earlier one. So it is hard to do the other perspective justice even if one remembers having held it. We cannot assume, simply because we held one perspective earlier, that we now know better.”* (Ibid. s. 266)

Hansen forbinder blandt andet dette udsagn, med det faktum at han mener at være skiftet over til et mere daoistisk synspunkt, efter at han blev undervist indenfor et mere konfucianistisk perspektiv. Dermed fører han videre at dette er et eksempel på netop dette perspektiv ryk i forhold til tidligere, og man dermed bliver fremmedgjort fra et tidligere perspektiv. Dette er ifølge Hansen sådan man kan læse Zhuangzi. Når vi bevæger os igennem livet, bliver vi mødt med masser af perspektiver, om det er andres, eller vores eget der udvikler sig. Dermed er vi konstant i denne fluks af transformation igennem hele vores liv, og det er disse forskellige perspektiver der kan hjælpe os på vej til at få en bedre forståelse af dao.

Dertil har Hansen også et meget pluralistisk syn på dao. Han anbefaler ligefrem at når man læser oversatte daoistiske tekster, bør fjerne det bestemt ental der rent grammatisk bliver brugt, og udskifte det med en form for flertal. Det vil sige, at han anbefaler at man skifter *”the”* ud med enten *”a”*, *”some”*, *”each”*, *”every”* eller *”all”*. På den måde, mener Hansen, at man får en dybere forståelse af dao, som et ikke givet perspektiv, men blot et af mange. (Ibid. s. 268)

*“That tradition has always recognized the elements of scepticism and relativism in Zhuangzi. The disagreement between my interpretation and the ruling one lies in what we think is a coherent conclusion to draw from sceptical premises. The ruling theory fallaciously draws a dogmatic monistic conclusion from relativist or sceptical premises. In effect, if we are aware that we all draw distinctions in different ways from different perspectives, we could draw them in many other ways than we do. Then the ruling theory claims that Zhuangzi makes the perspective-free judgement that absolute reality itself has no distinctions in it.”* (Ibid. s. 268-9)

Hansen bygger dermed sin teori omkring tolkningen af Zhuangzi op på selve sprogbruget, og knap så meget den kontekst det er skrevet i. Dog er konteksten selvfølgelig en del af hans overordnede tolkning, men det bliver på visse tidspunkter til en eftertanke mere end den bærende pointe. De gange Hansen anser Zhuangzi udelukkende ud fra sprogbruget, bliver pointen at Zhuangzi konstant beskriver de sociale og personlige kontekster som vi benytter os af, og vigtigheden af at have disse kontekster in mente når vi begiver os ud i verden.

Dette medfører at Hansens tolkning bygger på en præmis om at der ikke er en ultimativ sandhed, eller nærmere betegnet en ultimativ sand dao. Det er igennem vores skift i perspektivet, at vi laver de transformationer som bliver beskrevet af Zhuangzi. Denne fluks er dermed internaliseret, og kommer på sin vis ikke andre ved end vores eget personlige perspektiv. Hansen benytter sig her af det han kalder for indeksikal *aboutness*, det vil sige at vores sprog omhandler vores relation til verden, og udelukkende denne relation. Det er dermed vigtigt at vi i vores omgang med verden har denne tilgang in mente, for at kunne forstå vores interaktioner med verden omkring os.

## Metafor (Allinson)

Robert E. Allinsons skildring af Zhuangzi finder vi i bogen "Chuang-Tzu for Spiritual Transformation – An Analysis of the Inner Chapters". Allinson starter med at argumentere for at man ikke bør se Zhuangzi som skeptiker eller som relativist, og at det som Zhuangzi skriver rent faktisk bærer en mening med sig. At der er et mål med det Zhuangzi skriver. For at kunne snakke om en metaforisk teori omkring Zhuangzi, bliver Allinson netop nødt til at gøre dette, for at vise at der er en validitet i det som Zhuangzi skriver. Ellers ville der ikke sprogligt være nogen grund til at argumentere for at man bør se på Zhuangzis tekst som metaforisk.

Til dette formål benytter Allinson sig af det andet kapitel af Zhuangzi "*Discussion on making all things equal*". Allinson benytter sig både af oversættelsen af Burton Watson og A. C. Graham, netop for at vise at begge oversættelser bærer hans argumentation. I dette kapitel sammenligner Zhuangzi blandt andet sproget med fugles kvidren, og det er dermed oplagt at spørge om der så er nogen forskel mellem de to. Det skeptiske synspunkt vil sige, at der ikke er en forskel, og dette medfører således at Zhuangzis argumentation, og dermed vores sprog ikke er mere end blot kvidren. Dermed er der ikke nogen dybere substans i sproget, hvilket også logisk set, gør at vores sprog

bliver trivialiseret, og derfor bliver resten af det Zhuangzi skriver, dermed også uforståeligt. Allinsons pointe er dermed, at det ikke vil give logisk mening at skrive en bog eller et værk ud fra dette perspektiv, netop fordi at det udelukkende underminerer det der bliver skrevet.

Allinsons argumentation mod at teksten ikke skal læses relativistisk, bliver således at skønt at det er rigtigt, at ting bliver sagt ud fra et givent standpunkt, så er der en forskel på standpunkterne, de bærer altså en grad af sandhed eller klarsyn i sig. Derfor kan man ikke udelukkende se det som relativistisk, eftersom en ren relativist ikke ville tildele forskel på standpunkterne, da dette ville skade det relativistiske perspektiv, hvori alle perspektiver er ligeværdige (Allinson 1989 s. 16-22).

Med dette som udgangspunkt bliver Zhuangzis sprog mere brugbart til netop at blive set på ud fra en prisme af metaforik, fordi disse metaforer bærer en sandhedsbyrde, som sætter dem udover at være enten skeptisk eller relativistisk.

Allinsons pointe er dermed at Zhuangzi benytter sig af disse relativiserede sætninger, for at hive læseren ud af deres konceptuelle forståelse af det der bliver skrevet. Derved skabes en ny fortolkning af det de læser. Dette sker ved at Zhuangzi prøver at lukke ned for vores analytiske tankefunktion, og dermed forsøge at spore læseren over på en mere intuitiv tankefunktion. Dermed mener Allinson, at den måde Zhuangzi skriver på, går hen og leger med det prækognitive aspekt af vores tanker, at man fjerner evnen til at kunne analysere teksten direkte, da Zhuangzi skriver på en sådan måde, at han prøver at fremhæve det mere intuitive aspekt af vores tanker (Ibid. s. 23-4).

*"All that we can infer logically is that if there is something that is true, what is true cannot be stated directly. Likewise, if there is something that is not true, what is not true cannot be stated directly."* (Ibid. s. 24)

Dette udsagn er med til at skulle pointere, at Zhuangzis skrivestil ikke er tilfældig, men med vilje sammensat på en sådan måde, at den ikke er letlæselig. Dette netop for at skabe det rum, hvor vi på ny kan udforske vores ideer om ellers stillestående begreber i vore dagligdag.

Når Zhuangzi skriver på denne måde beskriver Allinson det som konceptuel lammelse. Det er den lammelse der forekommer når læseren forsøger at anskue Zhuangzi analytisk. De metaforer Zhuangzi benytter sig af, er der ikke en universel sproglig forklaring på, dog skal dette ikke forstås som at der overhovedet ikke er en forklaring på disse metaforer. Hele pointen er at Zhuangzi prøver at omgås det ultimativt sande, i form af den måde han skriver på. Men denne måde at skrive på,

skaber en prækognitiv forståelse af det der står. På denne måde skabes der en mere intuitiv forståelse af teksten, der er med til at skabe en ny forståelse af vores omgivelser, og hvorledes vi interagerer med denne.

### *Sammenligning af de tre teorier ud fra forskellige passager i Zhuangzi*

I dette afsnit, vil jeg benytte mig af de redegjorte læsemåder, for at vise deres forskelligheder i den konkrete kontekst af Zhuangzi. Hvorpå jeg vil vise, at de giver forskellige dynamikker til selve måden at læse Zhuangzi på. Pointen med at gøre dette er for at vise, at det gennemgående tema i Zhuangzi er en leg med vores forståelsesrammer, og et forsøg på at udvide disse, både konkret i selve historierne, men også for læserens perspektiv.

*“Words are not just wind. Words have something to say. But if what they have to say is not fixed, then do they really say something? Or do they say nothing? People suppose that words are different from the peeps of baby birds, but is there any difference, or isn't there? What does the Way rely upon, that we have true or false? What do words rely upon, that we have right and wrong? How can the Way go away and not exist? How can words exist and not be acceptable? When the way relies on little accomplishments and words rely on vain show, then we have the rights and wrongs of the Confucians and the Mo-ists.” (Watson 1996 s. 34)*

Coutinhos læsning af Zhuangzi, vil ud fra dette citat, prøve at retfærdiggøre vagheden hos Zhuangzi. Dette citat handler for Coutinho om, at vi skal være observante omkring de grænser sproget har det med at stille op for os. Eftersom meget af den kontekst vi skaber, bliver udgjort af dikotomier, hvor den mest almene er livet og døden. Fordi denne dikotomi er en konstant i vores eksistens på jord, har vi det med at opsætte samme absolutter for resten af vores begreber.

Det er denne absolutte sandhed, som Zhuangzi prøver at betvivle gennem transformationer. Derfor bliver det han skriver aldrig en enten-eller sag. Men snarere en leg med disse dikotomier, så man som læser til sidst bliver forvirret og forsøger at genoverveje ens forståelse af begreberne.

Hansen ser primært Zhuangzi, som sprogfilosofi. I hans tolkning er dao, egentlig en form for diskurs, der skal guide os, og ikke en ultimativ virkelighed. Dette er grunden til at Hansen vælger at

se mere pluralistisk på dao. Fordi der om ikke andet vil være en del diskurser at finde gennem sproget.

Sproget er for Zhuangzi, ifølge Hansen, ligeså naturligt, som alt andet i verden. Fordi vores sprog er naturligt, er der ikke en distinktion mellem menneskets sprog og dyrenes lyde, eftersom deres ophav er det samme. Men på grund af den mening vi sætter i ord, så bliver der automatisk opsat diskurser. Det er disse diskurser vi bør være bevidste omkring, ellers bliver der ikke nogen mening i vores ord. Det er de forskellige diskurser, der medfører besværligheden for at kunne præsentere ens perspektiv for en anden, og også det at forståelsen fra et tidligere perspektiv kan føles fremmed for os. Denne besværlighed kommer sig af at vi ikke befinder os indenfor den samme diskurs, eller som Hansen ville sige det, ikke indenfor den samme dao.

Allinsons direkte modsvar til den relativistiske tilgang til Zhuangzi, bygger Allinson på selv samme citat. Jeg var inde på netop dette citat i den korte redegørelse af Allinsons syn på Zhuangzi.

Således er grunden til at Zhuangzi ikke skal ses som relativistisk, fordi der er en differentiering mellem, hvad der er rigtigt og forkert, altså at der ligger forskellige grader af sandhed i disse udsagn. På baggrund af dette kan man ikke se Zhuangzi, som relativistisk, da en ren relativistisk læsning, ikke vil differentiere mellem forskellige påstandes sandhedsgrad. Disse burde alle være lige meget værd i forhold til sandhedsbyrden. På samme måde, hvis der ikke er forskel på sproget og fuglekvidder, så bliver resten af indholdet af Zhuangzi undermineret af dette faktum.

*"In the northern darkness there is a fish and his name is K'un. The K'un is so huge I don't know how many thousand li he measures. He changes and becomes a bird whose name is P'eng. The back of the P'eng measure I don't know how many thousand li across and, when he rises up and flies off, his wings are like clouds all over the sky. When the sea begins to move, this bird set off for the southern darkness, which is the Lake of Heaven."* (Ibid. s. 23)

Ifølge Coutinho skal selve transformationen mellem fisk og fugl ses ud fra at det der sker, er en metamorfose, og denne skal ses som en direkte klarlæggelse af yin yang.

Coutinho læser den sidste del af citatet, som om at fuglen har svært ved at flyve efter transformationen. Den kæmper for at komme op i mere vante omgivelser for en fugl (Coutinho 2004 s. 69). Ved at tilskrive fuglen anstrengelser ved at flyve, mener Coutinho at dette er et symbol for den vandring der sker i selve transformationen. Det vil sige at det ikke blot er en transformation

uden nogen former for konsekvenser, men at det har sine kraftanstrengelser at skulle lære at se disse transformationer og få dem manifesteret i vores bevidsthed.

Hansens læsning af dette citat, vil forholde sig til selve transformationen fra fisk til fugl. På denne måde bliver perspektivet anskueliggjort. Dette perspektiv udformer sig gennem det som tidligere nævnte skred fra en diskurs til en anden.

Eftersom positionerne er vidt forskellige for henholdsvis en fisk og en fugl, bliver disse ikke sammenlignelige med hinanden, da fisken aldrig kan sætte sig i fuglens sted og modsat.

Her kommer de forskellige daer ind i billedet. For ved at skifte den ene dao ud med den anden, bliver vores perspektiv også forandret. På denne måde går vi gennem vores liv, og er i konstant forandring sprogligt. Det vil sige at selve forståelsesrammen som vi dannede til tidligere perspektiver bliver forandret og dermed er vi konstant i denne forandringsproces.

Allinson anskuer historien ud fra det gennemgående tema om transformation. Her er det vigtigste ikke nødvendigvis selve transformationen fra fisk til fugl. Men at udgangspunktet er det mørke nord, som går over til at være himlens sø. Dermed mener Allinson at mørket repræsentere noget prækonceptuelt for mennesket. Dette betyder at det er det stadie vi befinder os i, inden transformationen.

Selve valget af fisken og fuglen, som transformationens dyr er dog ikke tilfældige. Fisken er blevet valgt, for at vise at det er et dyr der kan blive fanget. Den er symbol på at vi som mennesker, befinder os i det mørke vand, der kan ses som ignorance. Dog har fisken, som historien fortæller, en mulighed for transformation. Den bliver transformeret til en fugl.

Fuglen bliver ofte symbol på frihed, og eftersom den befinder sig i luften, bliver det også til muligheden for at blive oplyst og komme tættere på sandheden.

Dermed bliver budskabet, at vi har muligheden for at opnå denne transformation, fra ignorance til at blive oplyst og at denne transformation, er en mulighedsbetingelse i mennesket. Himlens sø, bliver så den destination som vi higer efter. Her kan vi opnå frihed og lyksalighed. Så denne passage, er for Allinson hele rygraden i Zhuangzi. At selv-transformation er en reel mulighed, der befinder sig i alle mennesker. Vi skal blot åbne os op for transformationen (Allinson 1989 s. 41-2).



## *Det legende element som nøglebegreb*

Der er nogle helt klare tematiske sammenligneligheder imellem Coutinho, Hansen og Allinsons tolkning af Zhuangzi. De omfatter alle, det meget sproglige aspekt af Zhuangzi, eftersom den er skrevet på en meget finurlig måde. Samt den transformation, der enten sker i verden omkring os, eller med os selv som udgangspunkt. Denne måde at skrive en bog på, kan siges ikke at egne sig til den nuværende akademiske verden. Vi har at gøre med en bog, der arbejder på forskellige niveauer af vores forståelse. Det er denne funktion jeg tilskriver Zhuangzis værk. Det legende i vores forståelse, der gør at det er svært at fastslå netop, hvordan man skal læse Zhuangzi. Dette anser jeg som selve intentionen med værket.

Det er denne transformation, som ligger til grund for det legende i Zhuangzi, hvor dette legende element netop fordrer en meget bred forståelse af værket.

Det er således ligegyldigt hvilken oversættelse man har fat i, så skaber den dette legende element, med vores generelle forståelse, som bliver udfordret på et meget basalt plan. Derfor er Zhuangzi med til at skabe en ny forståelse eller tilgang til vores omgivelser, eftersom vi konstant bliver afbrudt i vores tankerække, især når vi føler at have fundet et mønster eller en konceptuel forståelse af det der bliver skrevet.

Det synes dermed oplagt at se den daoistiske omgang med verden, som en kunstners tilgang til sine omgivelser. Derfor finder jeg det oplagt, at sammenligne aspekter af daoismen med Schillers syn på kunstneren og hans funktion i samfundet.

## **Zhuangzi og Schiller – legitimering af legen**

Min tese går ud på, at der er flere sammenligneligheder mellem Schillers kunstner og Zhuangzis daoistiske tilgang til mennesket. De mener begge at mennesket skal sættes fri gennem kreativitet, spontanitet og en transformation fra den mundæne tilstand.

Derfor vil jeg se på forskellige funktioner i Schillers skildring af mennesket og dets sammenhæng med det æstetiske, som en skabende kraft. Dette beskriver Schiller i sit værk ”Menneskets æstetiske opdragelse”. De begreber jeg gennem Schillers værk vælger at tage fat i, vil jeg holde op mod forskellige aspekter i Zhuangzi, samt daoismen i bredere forstand, for derigennem at kunne

legitimere det legende element i Zhuangzi, som noget der også er blevet anskuet i den vestlige filosofi.

### *Kunstneren og kunstens funktion i samfundet*

Kunstnerens rolle går for Schiller ud på at den skal være en katalysator for forandring, både i samfundet, samt for udøveren selv. Denne tanke kommer i kølvandet på at værket er skrevet efter den franske revolution, hvor Schiller øjnede blodbadet i Frankrig og så at det æstetiske kunne være med til at blive en skabende kraft efterfølgende. Det handler om at fjerne den mundæne nytte og fører det over i noget større, nemlig over i skønheden. Dog er dette ikke uden sine laster, samt udfordringer. Det kræver at vi anskuer os selv på en speciel måde. Nemlig således at vi ikke blot ser os selv som vanedyr, der blot opererer indenfor en given sfære af samfundsorden.

*”Nytten er tidens store idol, som alle evner skal trække for og alle talenter skal dyrke”* (Schiller 1996 s. 23)

Vi bliver, som borgere i et givent samfund, stillet overfor et begreb om nytte for samfundet. Denne nytte kan være fængslende for vores selvforståelse og selvudvikling, da vi blot bliver trivialiseret ind i det store tandhjul af konformitet.

Det er derfor kunstneren store opgave, ikke blot at bringe os til undersøgelse af vores egen forståelse af nytte, men også at blive generelt udfordret i vores syn på vores omgivelser. Denne pointe kommer sig af, at Schiller, ser en udvikling i kunsten.

Kunsten bør løsrives fra den tidligere brug af den, eftersom den tidligere var ordineret af det højere borgerskab, der havde direkte indflydelse på samfundet. Dette borgerskab, havde sig for øje, at vedligeholde status quo, eftersom at samfundet gavnede dem mere end de andre samfundsklasser. Derfor var kunsten også dikteret af netop denne opfattelse. Den blev således ikke brugt til at skabe nye ideer, blot at vedholde de gamle. Kunsten, havde derfor en veldefineret social funktion, det var at afbilde det nuværende, som et ideal (Ibid. s. 5-6).

Derfor skulle kunsten ind på en ny slagmark, for at blive en frembringer af forandring. Schiller beskriver kunstneren opgave således:

*”Når kunstneren skal forbedre et urværk, så lader han hjulene løbe ud; men statens levende urværk må forbedres, mens det går, og her er opgaven den at udskifte det drejende hjul midt i dets omdrejning. Man må altså prøve at finde en støtte for samfundets videre beståen, som gør det uafhængigt af den naturstat, man vil opløse.” (Ibid. s. 27)*

En af problematikkerne for kunstneren, er altså at man at kunne udskifte disse tandhjul i samfundsordenen, bliver nødt til at gøre det mens dette urværk bevæger sig.

Derfor er en mulig overgang besværliggjort, da forandring indenfor samfundsordenen, ikke er noget man blot gør fra den ene dag til den anden. Dette er en længerevarende proces af justeringer og overgangsperioder, der er inkorporeret i den politiske model. Dog er potentialet der, netop for at kunstneren kan gå ind, og rykke grænser, opstille den fornødne ramme for at denne forandringsproces kan finde sted.

I Schillers sjette brev, forsøger han at legitimere sine tanker om kunsten og kunstneren, overfor kulturens daværende form. Schiller viser en forståelse for at den kulturelle ballast er med til at danne kunsten og kunstnerens funktion. Og dermed forsøger han at skildre menneskets nuværende form overfor dens tidligere form. At omstændighederne har været med til at ligge fundamentet for at æstetikken kan gå ind og være befriende. Schiller forsøger således at forene fantasiens ungdom med fornuftens manddom (Ibid. s. 35).

Dette mener Schiller at oldtidens grækere formåede at gøre. Dog mener han at skellet mellem sanserne og ånden, er opstået efterfølgende og dette har sat dem i konflikt med hinanden.

Denne adskillelse af sanserne og ånden, har været med til at mekanisere borgerne i samfundet. Dette skete gennem samfundets mere nyttebetonede tilgang til dets folk. Så det intuitive og spekulative splittes nu ud på forskellige genstandsområder for borgeren. Hvilket fjernede den harmoni, som Schiller misundte de oldgræske stater for.

Samfundsnyttens har således været med til at begrænse individerne til en bestemt sfære, så deres forskellige tankevirksomheder ikke længere er forbundet med hinanden. Denne undertrykkelse giver mennesket en besværet omgang med dets egen eksistens. Konstant bliver fantasien og dens abstraktioner bandlyst til fordel for samfundsnyttens. Om denne ødelæggelse skriver Schiller:

*”[...] i hvilket uendelig mange, men livløse dele stykkes sammen til et mekanisk fungerende hele. Stat og kirke, lov og sædvane blev nu revet fra hinanden; nydelsen blev skilt fra arbejdet, midlet fra*

*hensigten, indsatsen fra belønningen. Mennesket, som i al evighed er lænket til et enkelt lille brudstykke af det hele, udvikler kun sig selv som brudstykke; da det evindeligt kun har den ensformige støj fra det hjul, der driver det, i øret, udvikler det aldrig sit væsens harmoni, og i stedet for at lade menneskeheden komme til udtryk i sin natur, bliver det til et blot og bart aftryk af sin virksomhed af sin videnskab.” (Ibid. s. 37)*

Det er så her at kunsten og kunstneren kommer ind i billedet, som det bindeled der kan genskabe harmonien, ved at udsætte borgerne for forskellige og nye udtryk, der kan være med til at hive dem ud af deres konsekvente nyttetænkning.

*”Enhver forbedring i det politiske skal tage udgangspunkt i karakterens forædling, - men hvordan kan karakteren forædles under indflydelse af en barbarisk statsforfatning? Til dette formål måtte man altså opsøge et redskab, som staten ikke giver en i hænder, og finde kilder, som holder sig rene og klare trods alt politisk fordærv. [...] Dette redskab er den skønne kunst, disse kilder springer frem i dens udødelige mønstre. Kunsten er, ligesom videnskaben, uafhængig af alt positivt og af alt, hvad menneskelige konventioner har indført, og begge kan glæde sig over en absolut immunitet over for menneskenes vilkårlighed.” (Ibid. s. 47)*

Kunsten og kunstneren opererer indenfor et felt der skaber denne immunitet, og gør det til noget alment menneskeligt. Noget der på ny kan genstarte den kreative proces ved den enkelte borger. Spørgsmålet er så, hvorledes fremkommer kunsten, og hvor skabes den. Schiller arbejder med to forskellige drivkræfter hos mennesket, det han kalder for *livsdriften* og *formdriften*. Disse drifter er det jeg nu vil kigge nærmere på i næste afsnit.

### ***Livsdriften og formdriften***

Det der for Schiller kendetegner disse to drifter, er deres søgen på at virkeliggøre deres objekt. Dermed kalder Schiller dem for vores drifter. Der opstår imidlertid en problematik, fordi disse to drifter trækker i hver deres retning. De søger ikke harmoni, men som nævnt at virkeliggøre deres objekt, henholdsvis i øjeblikket og for altid.

## Livsdriften

Livsdriften er den sanselige drift, det er i denne at vores tilværelse bliver formet. Vores fysiske tilværelse, denne tilværelse finder sted, for at kunne placere os inden for øjeblikkets grænser. Alt dette sker for at danne materie, som vi kan forholde os til som individer. Dette skaber det objekt, så vi netop har et anker-punkt, som vi kan agere ud fra. Det medfører at når vi lukker ting ind i tiden, så fastlåser vi det også, dog kun i øjeblikket, eftersom at forandring er et nøgleord for livsdriften. Schiller beskriver dette således:

*”Når man slår en tone an på et instrument, er blandt alle de toner, det muligvis kan give fra sig, kun denne ene virkelig; idet mennesket fornemmer det øjeblikkelige, er hele dets bestemmelses uendelige mulighed begrænset til denne eneste form for tilværelse.”* (Ibid. s. 61)

Med denne drift fastfryses genstande i det øjeblik, antagelsen er truffet. Der er råderum til forandring, det bliver blot en kendsgerning. Vi udsætter derfor momentet for den størst mulige begrænsning og reducerer os selv, samt andre til en enhed. Denne blot for at udfylde en plads i øjeblikket.

*”Men skønt det alene er den, der vækker og udfolder menneskehedens anlæg, så er det dog også den alene, der umuliggør deres fuldendelse.”* (Ibid. s. 61)

I dette spil fastlåses abstraktionerne, og derved skabes der denne dikotomi i selve livsdriften. Den binder sig selv, for at kunne forholde sig til sig selv. Den hiver, når abstraktionerne opstår, dem tilbage i den vold, fra den frie vandring til det øjeblikkelige. Derved formår vi ikke at fastholde abstraktionerne, men lader dem blot dvæle lidt, inden vi på ny går tilbage til det konstante.

## Formdriften

Formdriften er det Schiller kalder det modsatte af livsdriften. Dette er den drift der udspringer sig af menneskets absolutte eksistens. Den stræber efter at skabe harmoni, dette gør den ved at nedskrive nogle regelsæt, som overgår det tidslige aspekt og dermed bliver til retningslinjer for mennesket.

Den former disse regelsæt ud fra en tese om uendelighed, at på trods af en given situation eller øjeblik vil dette forblive sandt. Schiller skriver med baggrund i Kants kategoriske imperativ. Dette medfører at formdriften kræver sandhed og ret.

Dermed danner formdriften, modsat livsdriften, love. Dette medfører at formdriften skaber disse lovmæssigheder, som ikke kun binder den enkelte, men mennesket generelt. Der forekommer ikke forandringer i formdriften, da den netop er uafhængig af det tidslige aspekt. Dog kan aspekterne være forskellige fra person til person. Men i det givne moment, vil en person tilkende sig sandhedsværdien som permanent for denne.

*”Tilbøjeligheden kan kun sige: det er godt for dig som individ og for dit øjeblikkelige behov, men forandringer vil rive individet og det øjeblikkelige behov med sig i sin strøm og vil engang føre det, du nu så lidenskabeligt begærer, til genstand for din afsky. Hvis derimod den moralske følelse siger: det skal være, så afgør den sagen for evig og altid – hvis du siger sandheden, fordi det er sandheden, og øver retfærdighed, fordi det er retfærdighed, så har du gjort et enkelttilfælde til lov for alle tilfælde og behandlet et øjeblik i dit liv som evighed.” (Ibid. s. 63)*

Formdriften vil således gerne danne en form for konstant, dog udenfor tidsligheden. Den fordrer at vi i en given situation, handler på en bestemt måde, og når denne handling er blevet udført, så står vi tilbage med denne rettesnor for videre færd.

*”I denne operation er vi ikke mere i tiden, men den er i os med hele sin aldrig ophørende kæde. Vi er ikke mere individer, men art; alle ånders dom er udtalt gennem vor, alle hjerters valg repræsenteret ved vor handling.” (Ibid. s. 63)*

Der opstår denne fællesskabs følelse indenfor et samfund, baseret på disse retningslinjer. Dette opstår eftersom at kulturen bliver den fællesnævner disse ting er bundet op på. Dog er disse ikke i forandring, ligesom i livsdriften, hvilket er den største modsætning mellem disse drifter.

## Livsdriften og formdriften overfor hinanden

Så livsdriften prøver at gøre det øjeblikkelige tilregneligt for os. Ved at gøre genstandene omkring os for tidslige, dog kun i det moment vi anskuer disse. Det formdriften gør, er at komme med begreber der er endelige, for på denne måde kommer disse begreber udover det tidslige element, og bliver dermed stedfæstede som love for os. Hermed forstået, som at disse bliver gjort til absolutter.

Man kan forsimple de to drifters ønske, henholdsvis i den personlige og den politiske sfære. Indenfor den personlige sfære, er det formdriften der vedholder os vores ære og værdighed og livsdriften er den der vedholder vores selvbevarelse.

Indenfor det politiske, er formdriften ophav for de abstrakte principper samfundet er bygget op på. Livsdriften er vores barbariske og lovløse side, eftersom at denne bliver dikteret i øjeblikket, og forsimplet sagt er den styret af vores lyster.

Kulturen går således hen og bliver en fællesnævner for disse to drifter. Kulturen påtager sig dermed en opgave at gøre drifterne samhörige. Kulturen opererer dermed med at udvikle følelsesevnen, samt at udvikle fornuftsevnen (Ibid. s. 65).

Dette gør kulturen ved at påvirke livsdriften og formdriften, så disse kan blive velovervejede, og ikke blot selvfølgheligheder. Gennem kulturens hjælp bliver borgernes mulighedskriterier udvidet. Denne proces beskriver Schiller således:

*”Jo mere alsidigt modtageligheden udvikler sig, jo bevægeligere den er, og jo større flade den frembyder for fænomenerne, desto mere verden kan mennesket gribe, desto flere anlæg kan det udvikle i sig; jo mere personligheden vinder kraft og dybde, jo mere fornuften vinder frihed, desto mere verden kan mennesket begribe, desto mere form skaber det uden for sig selv.”* (Ibid. s. 65)

Kulturen skal dermed sørge for at en af drifterne ikke bliver den altdominerende. Eftersom dette kan medføre en direkte splittelse i mennesket. Derfor bliver kulturen en vigtig spiller, som sørger for at åbne muligheder, både for samfundet og individet, så ingen af disse bliver selvomsluttende. Dermed bliver kulturen således mulighedsbetingelsen for kunsten og kunstneren. Uden kulturen ville disse ikke kunne finde det råderum de har brug for.

Rummet mellem livsdriften og formdriften bliver det element, der kan være katalysator for udviklingen af ideer. Dette rum er det, som kunstneren skal tage ophav i, det er der han skal drage sin inspiration for at kunne sætte lignede følelser i gang hos andre. Det område kunstneren opererer indenfor, er det Schiller, ender med at kalde for legedriften.

### *Legedriften*

Legedriften skal altså operere i det rum som kulturen skaber ved ikke at gøre livsdriften eller formdriften dominerende. I dette rum skal legedriften være med til at ophæve tiden og forene den absolutte væren med tilblivelsen og forandringen forenelig med identiteten (Ibid. s. 70-1). Livsdriften vil forsøge at blive bestemt, ved at modtage sit objekt. Hvor formdriften selv vil bestemme, ved at frembringe sit objekt. Legedriften vil pirre de to andre drifter, dette sker ved at være ophav for frembringelse selv, men også at gøre det sanselige i stand til at modtage.

*”Den sanselige drift umuliggør enhver selvvirksomhed og frihed i sit subjekt, formdriften enhver afhængighed og passivitet i sit. Udelukkelsen af friheden er imidlertid en fysisk nødvendighed, udelukkelse af passiviteten en moralsk. Begge drifter lægger altså pres på sindet, den ene gennem naturlove, den anden gennem fornuftens love. Altså vil legedriften som den drift, i hvilken begge de andre virker i forening, lægge et på én gang fysisk og moralsk pres på sindet; den vil således, da den ophæver enhver tilfældighed, også ophæve enhver tvang og sætte mennesket både fysisk og moralsk i frihed.”* (Ibid. s. 71)

Målet med legedriften bliver at gøre mennesket uafhængigt fra drifternes absolutter. For det er i dette rum at vi kan opnå frihed. Denne frihed er betonet af ikke at være direkte afhængig af den ene eller den anden drift for at abstraktionerne kan blive fuldendt. Legedriften bliver dermed katalysator, en form for selvforståelse udvikling. Denne vekselvirkning er med til at skabe et råderum for individet, hvor man ikke længere er bundet af, at skulle kategorisere det vi ser igennem livsdriften, eller at skulle endeliggøre ens moralitet.

Eftersom at alt dette forgår i legen mellem de to andre drifter, skaber det netop rum for kreativitet for personen. Man kan løsne op for ens antagelser, og derved opnå den omtalte frihed som Schiller beskriver. Vekselvirkningen mellem livsdriften og formdriften bliver legens objekt, selve processen



bliver glorificeret som et centralt element i at være menneske, der har til hensigt at undgå en yderst sort/hvid omgang med virkeligheden.

Når vi bliver stillet overfor det æstetiske, altså kunsten, opstår denne vekselvirkning. Eftersom vi skal identificere det vi anskuer, gennem begge drifter på en gang.

Ved at stå overfor et maleri, skal vi kunne identificere maleriets objekter, hvilket sker igennem livsdriften. Vi bliver således nødt til at danne disse objekter for at kunne bringe dem ind i en given kontekst. Disse enkelte objekter, skal dermed sættes ind i den mere overordnede kontekst af maleriet, for at kunne skabe en dybde i det. Denne dybde kommer så gennem formdriftens iver, efter at skabe disse ikke-tidslige love. Dermed sætter vi de objekter som livsdriften har dannet, ind i den kontekst som formdriften giver os. Både objekterne og konteksten, er ikke nødvendigvis noget vi normalt støder på i vores generelle perception af den virkelighed der er omkring os, men de giver mening i kontekst af maleriet. Dette fremkalder derfor vekselvirkningen mellem drifterne, hvilket sker i legedriftens rum, mere præcist sagt, fantasien.

Eftersom det opstår i vores fantasi, bliver vi også nødt til at forholde os til denne billeddannelse, for vor såvel fysiske som moralske bevæggrund, altså at kunne retfærdiggøre disse henholdsvis i øjeblikket og i endeligheden. Dette kan medføre et pres på vores sind, der får os til at genoverveje de konklusioner livsdriften og formdriften er blevet vant til at danne for os.

Denne leg bliver dermed katalysatoren for forandringen i vores drifter, for derigennem kan vi komme til en realisering eller idealisering af noget andet end først antaget. Det er denne proces Schiller beskriver, som kan frembringe skønheden. Skønheden bliver denne idealisering, den sætter sig over det mundæne og som nu bliver noget nyt at stile efter i vor færden.

Schiller beskriver ligeledes hvilke samfundsmæssige strukturer der ville være ideal grobund for legedriften. Dette kan man læse om i brev syvogtyve i ”Menneskets æstetiske opdragelse”. Dette er endvidere ikke noget jeg har i sinde at komme nærmere ind på. Men vil yderligere anbefale at læse artiklen *Den lille og den store nytte* (2016) af Jesper Garsdal og Michael Paulsen.

## Legedriften og Zhuangzi

Hvorledes relatere disse drifter sig med Zhuangzi? Mit postulat er, at måden hvorpå Zhuangzi er skrevet, skaber denne dynamik som Schiller er fortaler for. Derfor vil jeg se nærmere på legedriften overfor Zhuangzis fremgangsmåde til at danne filosofisk dybde på, uden at komme med absolutter og uden at påberåbe et direkte svar.

Zhuangzi benytter sig af anekdoter til at vise sine pointer omkring forskellige filosofiske problemstillinger. Genstandene for disse anekdoter kan være meget forskellige, nogle er ret så mundæne, andre er mere fantasifulde.

Pointen bliver, for at sætte det ind i Schillers termer, at pirre vores legedrift. Ved at hive os ud af vores afhængighed af livsdriften og formdriften, appellerer Zhuangzi nemlig til legedriften. Dette giver oplevelsen af, at man som læser bliver hevet ud af vores komfortable position, og så at sige kommer ud på mere gyngende grund. Jeg vil benytte to små anekdoter til at bevidne denne proces hos læseren, samt for at påpege deres filosofiske interesse.

Den ene er den mest kendte af Zhuangzis fortællinger, nemlig sommerfugledrømmen, den anden er en fortælling om Zhuangzis snak med Hui Tzu, om hvorvidt man kan vide hvad der gør andre glade.

*”Once Chuang Chou dreamt he was a butterfly, a butterfly flittering and fluttering around, happy with himself and doing as he pleased. He didn’t know he was Chuang Chou. Suddenly he woke up and there he was, solid and unmistakable Chuang Chou. But he didn’t know if he was Chuang Chou who had dreamt he was a butterfly, or a butterfly dreaming he was Chuang Chou. Between Chuang Chou and a butterfly there must be some distinction! This is called the Transformation of Things.”*  
(Watson 1996 s. 45)

Denne historie er som nævnt kendt som sommerfugledrømmen. Den tager udgangspunkt i hele problemstillingen om, hvorvidt vi kan være sikre på det vi antager. Den måde Zhuangzi angriber denne problemstilling på, eller kortlægger den, skaber både en humoristisk sans og forundring. Historien tager udgangspunkt i en af de mest konstante konstateringer, som livsdriften bliver nødt til at holde fast i, altså at vores udgangspunkt, og dermed vores stadie, er konstant. Hvis ikke

udgangspunktet er konstant, hvorledes kan vi så gøre andre punkter konstant for os. Dermed leger Zhuangzi netop med hele udgangspunktet for livsdriften. På den anden side prikkes denne anekdote også til formdriften, i og med at formdriften skal lave lovmæssigheder for hele arten, eller forsøge at lave disse lovmæssigheder evigt sande. Men hvis man kommer i tvivl om hvilken art man rent faktisk tilhører, så opstår der igen usikker grund for formdriftens betingelse. Dermed formår Zhuangzi at pirre til både livsdriften og formdriften, og hiver dem ind i legedriften.

*”Chuang Tzu and Hui Tzu were strolling along the dam of the Hao River when Chuang Tzu said, ”See how the minnows come out and dart around where they please! That’s what fish really enjoy!” Hui Tzu said, “You’re not a fish – how do you know what fish enjoy?” Chuang Tzu said, “You’re not I, so how do you know I don’t know what fish enjoy?” Hui Tzu said, “I’m not you, so I certainly don’t know what you know. On the other hand, you’re certainly not a fish – so that still proves you don’t know what fish enjoy!” Chuang Tzu said, “Let’s go back to your original question, please. You asked me how I know what fish enjoy – so you already knew I knew it when you asked the question. I know it by standing here beside the Hao”” (Ibid. s. 110)*

I denne historie kortlægger Zhuangzi på finurlig vis, problematikken ved intersubjektivitet. Zhuangzi observation af fisk bliver ikke nok for Hui Tzu, for at vise at de har det fornøjeligt. Pointen man kan drage ud af denne historie er, at nok kan vi gentagende gange observere en given adfærd eller færden, hvad end denne sker blandt dyr eller blandt mennesker, men vi kan ikke være sikre på den egentlig bevæggrund for denne adfærd. Så det at gøre ting objektive sande, bliver problematiseret af ikke at kunne sætte sig i det andets subjekts sted. Handlingsmønstre giver ikke en lovmæssighed, men vi ønsker at dette skal være sandt, dermed kan vi på sin vis vende et blindt øje til de tilfælde, hvor denne lovmæssighed ikke er relevant.

Disse anekdoter sætter ikke direkte ord på problemet, men den belyser dem. Derved opstår den filosofiske ballast, ikke fordi at Zhuangzi benævner den, men fordi observationen sker hos individet.

Denne tilgang er en generel leg med livsdriften og formdriften. Den giver et standpunkt, der er nemt at forholde sig til, men dette standpunkt fratager Zhuangzi os i flere tilfælde igen.

På denne måde, vises den transformative natur vores fantasi har. Det bliver dermed en opfordring eller en nødvendighed at have det kreative aspekt i tankerne, når man læser Zhuangzi. Derved bliver processen målet med opfordringen. Der forekommer også et humoristisk aspekt i det Zhuangzi

skriver, fordi den måde at skrive på, ved at give et standpunkt, kun for at trække det væk igen, er en normal manøvre indenfor komik. Dette jokeformat bliver ofte refereret til som en "decoy" joke. Man opsætter en historie, der igangsætter nogle dogmatiske tanker ved publikummet, for dernæst at ændre historien i en anden retning. Dette bliver dermed punchlinen i joken. Man kan anse det Zhuangzi gør for værende det samme, og i begge tilfælde kræver det for modtageren, at man leger med på legen, ellers vil det blot forekomme som volapyk.

Denne tilgang som Zhuangzi har minder om den tilgang filminstruktøren David Lynch har beskrevet i en af hans mange forelæsninger om kreativitet. Han beskriver, hvorledes det at have en ide er som at have madding på en krog når man er ude og fiske. Allerede der er man på jagt efter svar. Når man så "fanger" en ny ide, så har man lige pludselig mere madding man kan fiske med. Det Zhuangzi gør, er at give den første madding, ved at læseren bliver nødt til at læse hans tekst fantasifuldt og ikke ud fra en given hermeneutisk tilgang, for at kunne se teksten i den rigtige kontekst. Denne tilgang handler ikke om at give svar, men netop om at give den nødvendige bevæggrund til selv at skabe og videreudvikle ideerne. Dette trækker teorien ud fra det tidslige aspekt, og over i et mere tidløst moment. Ideer og fantasi, er noget alment menneskeligt, der skal stimuleres og arbejdes med, og det kan ganske simpelt ske igennem leg.

Med dette i tankerne, vil jeg forsøge at komme med forskellige eksempler på, hvorledes man kan anskue denne leg i litteratur og i forskellige samfundsmæssige sammenhænge. For at påpege forskellighederne, samt foreneligheden mellem disse eksempler og Zhuangzi.

## Legen på spil

Jeg vil starte med at komme med et par eksempler på Zhuangzis tilgang, i form af to skønlitterære bøger, den ene er A. Chengs "*The Chess Master*" og den anden er Douglas Adams "*Hitchhikers guide to the galaxy*". Disse to bærer præg af henholdsvis Zhuangzis karakter og hans skrivemåde, derfor er de med til at give et afrundet billede af, hvorledes disse metoder giver den ekstra filosofiske dybde til disse bøger.

## *The Chess Master of A. Cheng*

*The Chess Master* (1984) forgår i Kina under den kinesiske kulturkamp. Her følger vi en navnløs fortæller, og hans interaktioner med hovedpersonen Wang Ysheng, som bliver kaldt for skakgalningen. Det er denne figur, skakgalningen, der kommer til at fremstå som Zhuangzi i fortællingen gennem sit syn på verden, som han baserer meget på sit mani for kinesisk skak. Skakspillet bliver en metafor for selve legen mellem individet og dao'en.

Jeg vil kort ridse historien op, for at tage fat i nogle af de eksempler, hvori skakgalningen fremstår som Zhuangzi, samt Zhuangzis tilgang til dao'en.

Historien foregår, som nævnt, under den kulturrevolution som fandt sted i Kina i slutningen af 1960'erne. Fortælleren tilhører den akademiske gruppe af folk, der blev sendt på landet for at blive genuddannet som bønder. Det er på hans rejse fra storbyen til landet, at han møder skakgalningen. De finder hurtigt ud af at de har mange ting tilfælles, eftersom de finder sig nødsaget til at socialisere med hinanden i toget. Da de ankommer til deres destination, finder de endvidere ud af at de ikke bliver sendt til den samme arbejdslejr. Det ender dog med at skakgalningen, begynder en vandring fra sin tildelte lejr og rundt i området i sin higen efter at finde nye modstandere til at spille skak imod. Denne vandring fører ham hen til fortælleren og deres veje krydses på ny.

Fortælleren og hans kammerater i lejeren, beslutter sig for at holde en lille festmiddag for skakgalningen. Så de samler deres rationer sammen, og laver et fællesmåltid ud af det. Efter at de har spist, så udfordrer skakgalningen, lejrmeesteren i skak, fra fortælleren's lejr. Han hedder Ni Bin og han er en snobbet en af slagsen, som skakgalningen hurtigt får slået i et par partier skak.

Historien kulminerer, da skakgalningen, udfordrer deltagerne i den lokale skakturnering. Dog blev han aldrig meldt til selve turneringen. Så det bliver en uofficiel kamp, men for at gøre det hele mere effektivt, spiller han mod ni på en gang. Heriblandt er ham som vandt turneringen.

De spiller blindskak, for at der ikke skulle stilles så mange bræt op og deslige. Skakgalningen formår at slå dem alle og cementerer sig som skakkonge og ikke som skakgalning mere. Efter kampene, inviterer vinderen af turneringen skakgalningen til at komme til sit hjem som gæst og ligemand. Dog afslår skakgalningen, til fordel for at være sammen med hans venner og få sig et simpelt måltid i deres selskab.

Der er to hovedtematikker at finde i *The Chess Master*, disse er skak og mad.

Disse to tematikker er det som A. Cheng bruger til at udforske dao'en med. Så jeg vælger at tage udgangspunkt i disse tematikker til at vise, hvorledes at Zhuangzi kan anvendes til at analysere historien. Dette er endvidere ikke en ny tolkning, da denne parallel er blevet draget mange gange. Dette forekommer af, at A. Cheng skriver sig ind i en kinesisk tradition af litteratur, man kalder for rodsøgende litteratur (Møller-Olsen 2013 s. 186). Den rodsøgende litteratur bliver inspireret af ældre kinesiske traditioner, dog bundet sammen af moderne fortælle teknikker, for at forsøge at skabe noget originalt.

### Skak – symbolet for legen

Skak er det eneste der interesserer skakgalningen. Dette skal anses som værende hans interesse i dao'en og hvorledes den kan frembringes. Det er et vigtigt element for skakgalningen, hele historien igennem. Han anser ikke sig selv som en mester, på trods af at han gennem historien slår flere prominente modstandere, og dermed bliver opfordret til at gå i lærer hos en skakmester.

Dog mener skakgalningen, at dette er en helt forkert måde at spille skak på. For det bliver en udenadslære, og ikke en dynamisk leg i sig selv. Skakgalningens første møde med en skakmester, var en hjemløs mand. Denne hjemløse mand giver skakgalningen, en hjemmelavet bog om skak, hvori der er transskriberet et utal af skakspil i. Skakgalningen får til opgave, at læse og forstå denne bog, men da han kommer hjem og prøver på at læse den, kan han ikke forstå en eneste side af bogen. Her introducerer den hjemløse mand, skakgalningen for de gamle daoistiske tanker. At det handler om samspillet mellem yin-yang. Det er gennem denne hjemløse mand, at skakgalningen får sin introduktion til skak, og hvorledes det bør spilles.

Et af de elementer den hjemløse mand fortæller skakgalningen om er transformation. Det handler om at kunne omstille sit perspektiv, fra det statiske, til at være mere dynamisk. Derfor fortæller den hjemløse mand til skakgalningen, at han ikke bør se skakken ud fra tesen om at det handler om at vinde. Dette fordi at der er ligeså meget at lære fra at tabe, som der er fra at vinde.

Det handler ikke om at forcere en strategi, men mere om at lade strategien udfolde sig, igennem modstanderens iver for at vinde. Denne passage i bogen, kan sammenlignes med det daoistiske begreb om Wu Wei. Dette mener den hjemløse mand, først er muligt når man er indforstået med

nogle simple principper i skak. Han beskriver hvorledes det ikke er muligt at ændre skaks natur, for hvis man gør dette er det ikke længere skak. Derudover kan man ikke spille skak med en strategi fra starten af, da ethvert skakspil kræver at man følger spillet gang (A. Cheng 2012 s. 36). Disse elementer er det der konstituerer Wu Wei. Dog bliver det i bogen taget endnu et skridt videre, idet at man ikke behøver skakbrættet for at spille skak. Det er derfor at skakgalningen foretrækker blindskak.

Blindskak foregår udelukkende i deltagernes hoveder, så man siger hvilken brik man vil flytte hvorhen. Derfor skal man hele tiden kunne orientere sig i spillets gang. Denne form for skak, er som nævnt skakgalningens yndlingsform. Fordi hele processen foregår oppe i ens hoved, gør det at man skal holde styr på slagets gang, uden at kunne kigge ned på et bræt, for at se om det hele stadig står. Desuden mister spillet også sit symbolske værd, i form af udsmykningen af skakbrikkerne. Dette er irrelevant for selve spillet. Så spillet gøres så rent, som overhovedet muligt. På et tidspunkt i historien, bliver skakgalningen også tilbudt et dyrt og meget prominent skakspil. Men dette afslår han, da det ikke handler om udsmykningen, men legen i sig selv, bogstaveligt talt.

## Maden – symbolet for ritualiseringen

Mad og tilgangen til mad bliver også en tematisering i *The Chess Master*. Skakgalningen har det med at spise alt det han kan, når maden er der. Dette kommer sig af hans opbringelse, hvor han har levet på gaden i længere perioder. Hvorfor der ikke altid var mad, og når der så var noget mad at komme i nærheden af, spiste han som om han aldrig havde set mad før.

Dette er blevet overført til resten af hans liv, så når maden kommer frem, spiser han meget ritualiseret hans mad. For at få hvert eneste ris-korn med, og efter at det sidste ris-korn er blevet spist, fylder han sin skål op med varmt vand, for at få alt den smag med han kan, og føle sig mere mæt.

Denne ritualisering af mad, bliver symbolsk for vores basisbehov. Det vil sige at vi ikke blot kan lege os igennem tilværelse, som med skak, men at der bliver nødt til at være en eller anden form for substans. Det handler ligesom med skakbrættets udsmykning, ikke om at spise for sjov, men om at få opfyldt det mest basale behov vi besidder. Dette bliver vist i en sekvens i bogen, hvor at skakgalningen bliver stillet over for et scenarie. I hans rejse støder han på en højerestående ven, der

bliver kaldt for Legballs, han kommer fra en velhavende familie. Snakken falder netop på mad, og at der findes en delikatesse, der hvor den højerestående ven kommer fra. Denne delikatesse er fugleredder, omgangen med fugleredderne bliver fortalt således:

*”If you could, would birds’ nests be so expensive?” said Legballs with a touch of a smile. “In the first place, the nests are built on cliffs by the ocean, and you have to risk your neck to get them. Second, the sea birds’ saliva is very valuable: it’s warming and strengthening. So birds’ nests need risking someone’s life, cost a lot of time and are a tonic. It shows your family is rich and you’re really someone if you can eat them.” Everyone then said that birds’ nests must be very delicious. Legballs gave a smile and said: “I’ve eaten them. They stink.” Everyone sighed and said it wasn’t worth spending so much to eat something high.” (Ibid. s. 72)*

Skakgalningen, samt de andre i deres fællesskab bliver forundret over, hvad pointen med disse fugleredder er, det bliver et eksempel på overflod. Det handler som nævnt om at dække et basis behov, og ikke om at begunstige denne form for adfærd for noget der ikke en gang smager godt, som Legballs siger. Det er dermed skakgalningens opgør mellem sult og grådighed. Han ser disse fugleredder som værende tegn på denne grådighed. Madens formål er at man ikke skal være sulten. Sulten skal tilfredsstilles og ikke andet.

Når man forbinder disse to tematikker sammen, kan det viderebringes til to vigtige aspekter af den daoistiske tænkning. Maden bliver symbol for den ritualistiske del af daoismen, og skakken bliver et symbol for daoismens bagland. Det var disse elementer jeg redegjorde kort for i starten af opgaven, som værende Daojia og Daojiao. Skak bliver symbol på Daojia og maden på Daojiao. Så det er i sammenspil mellem disse to aspekter, altså det basale og legen at vi kan udfolde os selv.

### *Hitchhikers guide to the galaxy af Douglas Adams*

Et klassisk eksempel på Douglas Adams skrivestil, er hans finurlige måde at belyse filosofiske problemstillinger på. Adams bogserie *Hitchhikers guide to the Galaxy*, er et fantastisk eksempel på netop denne finurlige tilgang. Den har elementer af humor blandet med den filosofiske dybde.



Jeg vil tage udgangspunkt i et par passager fra bogserien, som jeg mener giver et godt eksempel på denne skrivestil i fuld flor.

Den første passage forekommer i titelbogen *Hitchhikers guide to the Galaxy* i kapitel 18. I dette kapitel bliver en hval manifesteret ud af den blå luft, en længere forklaring ville kunne give denne sekvens en bedre kontekst, men dette ville kræve ret så meget spalte plads. Det spændende ved lige denne sekvens, er den umiddelbare tilblivelse af denne hval, der bliver manifesteret på kanten af en planets atmosfære, og derfor styrter den mod jorden i en rivende fart. Det interessante ved denne sekvens, er selve de overvejelser hvalen har i sit frie fald mod jorden. Det ender med at blive en eksistentiel krise den har. Hvalens overvejelser i passagen lyder således:

*”And since this is not a naturally tenable position for a whale, this poor innocent creature had very little time to come to terms with its identity as a whale before it then had to come to terms with not being a whale any more.”* (Adams 2002 s. 90)

*“This is a complete record of its thought from the moment it began its life till the moment it ended it. Ah...! What’s happening? It thought. Er, excuse me, who am I? Hello? Why am I here? What’s my purpose in life? What do I mean by who am I?”* (Ibid.)

Den filosofiske kant i denne passage, opstår i den indre dialog som hvalen har, hvor den prøver på meget kort tid, at komme tættere på en forståelse af dens egen eksistens.

Det ender dog med at den dør, idet den rammer jorden. Men hele præmissen for denne lille fortælling i fortællingen er at gøre læseren bevidst om det eksistentielle aspekt af vores liv på jorden. Det er skrevet ud fra en absurd og mystisk vinkling, eftersom at selve scenariet er så spøjst at det er svært at forholde sig til. Dog fanger det stadig en som person, da disse tanker Adams fremviser, er noget de fleste vil være i stand til at forholde sig til. ens egen eksistens.

Mit postulat er, at dette spørgsmål, bliver beriget af den humoristiske og legende vinkel, på dette ret så store spørgsmål. På denne måde, som jeg tidligere har nævnt bliver det, som ifølge David Lynch, som at sætte madding på en krog. Man bliver gjort bevidst om nogle problematikker eller større spørgsmål på en måde som ikke er intimiderende eller på anden måde går hen og bliver alt for seriøse.

På samme måde har Adams også nogle stikpiller til samfundsstrukturen, især i de vestlige lande. Som på mange måder er ret så relevante i vores nuværende situation. I bogen *Life, the Universe and Everything* kapitel 19, beskriver Adams den længste og mest destruktive fest nogensinde. Scenariet er stillet op omkring en planet. Hvorpå der er en svævende fest. Denne fest svæver over jorden og tager alt den næring den kan fra jorden. Den suger og suger jordens resurser til sig, uden at tænke på at den faktisk ødelægger jorden nedenunder den (Ibid. s. 410-1).

På samme måde som før, tager Adams fat i en reel problemstilling, og giver den et tvist af humor og det legende element. Dette gøres for at kunne vise problematikkerne i et andet lys, for på den måde at kunne fremvise dem for læseren på en frisk og dynamisk måde.

Det handler blot om at plante disse ideer i folk, på denne ikke intimiderende måde. Om det så er på et personligt plan, som med hvalen, eller på et mere samfundsmæssigt plan, som med den svævende fest.

Adams skriver sig, uden nødvendigvis at vide det, ind i samme spor som Zhuangzi. Det bliver en mystisk og legende tilgang til både personlige og samfundsmæssige problemstillinger. Denne tilgang giver emnerne et mere dynamisk og procesorienteret element, der kan være med til at skabe det spørgende element hos læseren.

På denne måde indskrives det sig også i Schillers begreb om legedriften. Der bliver leget med absolutter og det tidslige aspekt. For at kunne skabe mere velovervejede og velformede borgere i samfundet. Altså sammen baseret på en kultivering af det legende element hos modtageren.

Jeg har på nuværende tidspunkt vist, hvorledes at man kan anskue Zhuangzis leg fra forskellige parametre. Henholdsvis igennem A. Cheng, som benytter Zhuangzi som figur i hans bog. På denne måde bliver legen gjort til et symbol, som kan benyttes til at fremføre mere af det legende element i folk og desuden i forhold til Douglas Adams, hvor det mere var hans skrivestil, der opfordrede til legen mellem livsdriften og formdriften. På denne måde, har jeg vist disse elementer igennem det som Schiller mener de skal fremføres gennem, nemlig kunsten.

Jeg vil i det næste afsnit kigge på forskellige problemstillinger der kan opstå, ved at benytte sig af legen og derudover se hvorledes legen kan være brugbar eller måske hindrende.

## Legen til nytte

Der vil altid forekomme problemer ved denne legende tilgang, til alt her i tilværelsen. For vi befinder os indenfor det Schiller beskriver, som nyttens ideal. Dette forekommer som en interessant problemstilling at tage fat i. Vi bør være nyttige i samfunds regi, men hvorledes måler vi denne nytte? Er det ud fra en given konsensus i samfundet, eller er det noget mere prædetermineret der forklarer os dette?

Zhuangzi ville, jævnfør Garsdal og Paulsens artikel *Den lille og den store nytte* (2016), ikke forsøge at argumentere for eller imod nyttetænkning. Zhuangzi ville mene at nytte opstår i mennesket udelukkende igennem hvorledes det enkelte individ tænker nytte. Dette betyder i princippet, at det kommer an på, hvor meget eller lidt fantasi det enkelte menneske har. Hvor meget vi sidder fast i et givent paradigme, og om vi er i stand til at se udover dette paradigme, eller om det har rodfæstet sig i vores omgang med tilværelsen (Garsdal & Paulsen 2016 s. 114).

Zhuangzis pointe er, at nytte ikke skal ses ud fra en større kontekst af diskurs, men snarere ud fra en selvforståelse af nytte. Derfor bliver transformationen af individet nødvendig. På samme måde mener Schiller at vi bør skabe en kultur, hvori at den personlige udfoldelse kan ske. Igennem denne base, gør det legen mere tilgængelig, end at man konstant bliver fanget i enten livsdriften eller formdriften.

Legen bliver med til at gøre ting endelige, altså gøre dem til absolutter. For i dette rum kan man bedre få en fornemmelse for, hvilke konsekvenser eller goder disse absolutter kan medføre. Det er som at lave tankeeksperimenter, der ikke nødvendigvis behøver at give mening. Meningen er ikke den vigtigste del, det er legen i sig selv der er den ønskelige genstand. Det handler om at lade tingene og begreberne omkring os, gennemgå en konstant transformation, ikke nødvendigvis for at transformationen skal ske. Snarere for at vide, at den konstant er en del af vores hverdag. For på den måde, at træne os selv til at have fantasien med os. Men det er ikke uden problemer, at dette kan forekomme.

Der kan opstå et problem i den trivialisering, denne leg kan medføre. Hvis vi ikke ser legen som vigtigt, men blot som et redskab, forsvinder dybden legen kan frembringe. Det samme med mit eksempel i forhold til Adams *Hitchhikers guide to the Galaxy*. Hvis man blot antager at det er

morskab for morskabens skyld, så forsvinder dybden i selve værket. På denne måde går det hen og bliver trivialiseret, og giver netop ikke den ønskede leg.

Så problemet er, at det bliver strengt nødvendigt at anskue legen, som noget givende og ikke blot som en form for tidsfordriv. Dette leder på ny tilbage til, at legen bør være legitim, som redskab for forandring. Schiller, som nævnt tidligere, beskriver vigtigheden at en kultur, der er med til at kultivere muligheden for leg. Hvis ikke dette element bliver opfyldt, så bliver legen netop trivialiseret. Så kulturens åbenhed for forandring og legitimering af denne forandring, bliver fundamentet for at undgå trivialiseringen.

Legen skal sættes i højsædet, i stedet for at blive negligeret, på denne vis kan det lade sig gøre at komme udover trivialiseringen. Dette opnås ved at gøre det en del af vores nyttebegreb, og ikke blot at fastholde en given diskurs i samfundet. Det handler om at kultivere mennesket, og ikke blot arbejdet. Ikke at se individer, som nyt kød til maskinen. Dette kan den daoistiske tilgang hjælpe med. Ved at gøre samfundets generelle tankevirksomhed mere dynamisk, og skabe den transformative udfoldelse af mennesket.

I den seneste tid, er en af de ting der blevet omdrejningspunktet i forskellige skrevne medier, begrebet om disruption. Statsminister Lars Løkke Rasmussen, har endda skabt det der bliver omtalt som et disruptionråd. Rådets funktion er at kunne øjne muligheder indenfor teknologi, og derved kunne rådgive for investeringer eller steder man bør sætte mere fokus på teknologisk udvikling. Selve tanken bag disruption, er i princippet denne transformationstanke. At man bør transformere eksisterende praksisser, for at gøre dem dynamiske og for at de har en længere levetid. Dette kan anses som et tegn på at vi bevæger os mere ud af den trivialiserende tankegang.

Det er på sin vis en tænketank, der skal være med til at gøre det teknologiske aspekt mere dynamisk. Disse tænketanke, er i princippet en form for daoistisk brydningstanke. Det handler om at komme udover det mundæne. Dog er der det forbehold, at de fleste tænketanke er sat op med en ideologisk baggrund. De har dermed ikke fri leg, Schiller vil sige, at de ikke befinder sig indenfor frihedssfæren. Da de har idealistiske forbehold tilknyttet deres udførsel.

På lige vis kan man argumentere for at det samme kan siges om undervisningssektoren. Her kan man blandt andet tage fat i Sir Ken Robinsons kritik af denne. Robinsons opgør er med selve samlebåndstanken, og hvorledes denne er med til at ensarte uddannelsen. Hovedsageligt baseret på

aldersgrupper, siden dette er den numeriske faktor der bliver benyttet til at inddele eleverne. Samlebåndstanken, er med til at fjerne det kreative element, ved at opdele blandt andet fagene på en meget lineær måde. Derved fjerner man det større perspektiv, at der rent faktisk er en sammenhørighed mellem de forskellige fag. Dette er symptomatisk for uddannelsessfæren, og er med til at fastfryse paradigmerne indenfor faggrupperingen. Dette viser tydeligt at vi har med den kulturelle bevæggrund at gøre, altså det som Schiller fastslår er mulighedsbetingelsen for legedriften.

## Konklusion

Transformation tanken bliver essensen af Zhuangzis filosofi. Jeg har argumenteret for at man kan indsætte dette transformative stadie, ind i Schillers begreb om legedriften. Ved at gøre dette, tilskriver man Zhuangzi en form for forståelsesramme, for sin tænkning. Schillers legedrift bliver på sin vis beskrevet bedre ved at give den dette processuelle aspekt. Jeg vil mene, at de er i stand til at supplere hinanden, og give et mere overordnet billede af den transformative natur, der er tilgængelig i os alle.

Eftersom at både Zhuangzi og Schiller forsøger at gøre op med de dominerende diskurser, der har stadfæstet sig i vores hverdag. Bliver de ligesindede i deres ophøjelse af transformationen. Dette kan være med til at sætte mennesket i en position, hvor friheden bliver en mulighedsbetingelse, ikke blot en utopi. Derfor bør legen bliver legitimeret i en større både individuel og samfundsorienteret kontekst. For at gøre op med at se mennesket, ud fra en ligning om hvor der er størst mulig samfundsrelevant nytte at udfylde. Forudsætningen for at vi kan blive mere frie, bliver dermed at vi bør være mere legende i vores anskuelse af verden omkring os, at vi skal give vores begrebsverden mere liv. På denne måde bliver vi sat i en position der er gavnlig for vores transformative natur, og forsøger ikke længere at hindre den.

## Litteraturliste

Adams, Douglas (2002) *The Ultimate Hitchhiker's guide to the Galaxy* – The Random House Publishing Group

Allinson, Robert E. (1989) *Chuang-Tzu For Spiritual Transformation – An Analysis of the Inner Chapters* – State University of New York Press, Albany

Cheng, A. (2012) *The Chess Master* – The Chinese University Press

Connelly, Tim (2015) *Doing Philosophy Comparatively* – Bloomsbury Academic

Coutinho, Steve (2004) *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy: Vagueness, Transformation and Paradox* – Ashgate Publishing Limited

Garsdal, Jesper & Paulsen, Michael (2016) *Den lille og den store nytte* – Akademisk kvarter vol 14, fall 2016 s. 110-25

Hansen, Chad (2000) *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* – Oxford University Press

Lao Tzu (1963) *Tao Te Ching* – Penguin Books

Lao Tzu (1997) *Tao Te Ching* – Wordsworth Editions Limited

Møller-Olsen, Astrid (2013) *Den daoistiske ædedolk: Daoisme og spisning i Ah Chengs Novelle Kongen af Skak* – Chaos 59 2013 s. 185-98

Panikkar, Raimon (2000) *Religion, Philosophy and Culture* - <http://them.polylog.org/1/fpr-en.htm#s2> (fundet 2/2-2016)

Pregadio, Fabrizio (2017) "Religious Daoism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Puett, Michael (2016) *The Path* – Penguin Books

Schiller, Friedrich (1996) *Menneskets æstetiske opdragelse* – Gyldendal

Smart, Ninian (2008) *World Philosophies* – Routledge

Watson, Burton (1996) *Chuang Tzu: Basic Writings* – Columbia University Press

Xiaogan Liu (2015) *Dao Companion to Daoist Philosophy* – Springer Science+Business Media Dordrecht