

COPENHAGEN CENTER FOR THE STUDY OF THEOSOPHY AND  
ESOTERICISM

---

## Pan-Sophia

---



*Student Journal*  
Editors:  
DR. TIM RUDBØG  
IDA SKOVHUS HANSEN

Vol. 2  
AUGUST 2019

Pan-Sophia

Published by  
H.E.R.M.E.S. Academic Press  
Holsteinsgade 13, st. th.  
2100 Copenhagen Ø  
Denmark

[www.publishing.h-e-r-m-e-s.org](http://www.publishing.h-e-r-m-e-s.org)

First Published 2019 © All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers.

ISBN: 9788799205639

# Table of Contents

Preface . . . . .	i
1 "We sorcerers have always known that" — Esoteriske elementer i <i>A Thousand Pla-</i> <i>teaus</i> . . . . .	1
ANDRIUS KISBYE HOFMANN-LAGUNAVICIUS	
2 H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme — dekonstruktion og rekonstruktion . . . . .	30
ANDERS BLOMKVIST KORSHØJ NIELSEN	
3 Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben . . . . .	63
MATHIAS NIKOLAJ REIDL	
4 Spiritisme – en videnskab? . . . . .	91
JOSEFINE THERESE SVENDSTRUP	
5 Postmodern Mysticism — a historical analysis of Ken Wilber's metaphysics . .	120
CHRISTIAN TRANBERG	



# *Preface*

It is with great pleasure I hereby present Pan-Sophia, a student journal solely dedicated to the study of theosophy and esotericism.

The articles published in this journal are principally excellent student essays written in relation to courses offered by the *Copenhagen Center for the Study of Theosophy and Esotericism* at the *Institute for Cross-Cultural and Regional Studies* (ToRS) at the *University of Copenhagen*.

Every semester several students write very interesting, highly informative, and decidedly relevant exam essays in connection with the center's courses on various aspects of theosophy and esotericism in relation to science, philosophy, religion, literature and art. To me it always seemed a great pity to simply put good essays on the shelf once they have served their purpose as exam essays. Thus motivated by my enthusiastic students, I thought that if these essays were adapted, as they are in this journal, to article format, they could also be of benefit to readers outside our courses interested in this field as well as to students just beginning their journey into the study of theosophy and esotericism. Building on this idea, our journal is now a reality and welcomes articles from all students working on theosophy and esotericism.

For ongoing support in making this happen, I wish to express my gratitude to *The Blavatsky Trust*, all my students, and my co-editor Ida Skovhus Hansen.

For further information please visit: <http://ccrs.ku.dk/research/centres-and-projects/ccste/>

Tim Rudbøg, Copenhagen, 16.3.2018



# *"We sorcerers have always known that" — Esoteriske elementer i A Thousand Plateaus*

ANDRIUS KISBYE HOFMANN-LAGUNAVICIUS

## INTRODUKTION

"Simplifying to the extreme, I define postmodern as incredulity toward metanarratives."<sup>1</sup>

-Jean-Francois Lyotard (1979)

I filosofien og dens historie er der tendenser og ønsker om, at omdefinere den vestlige metafysik. For Nietzsche er det, at filosofere med hammeren, at omvurdere alle værdier, at smadre de falske ideal-afguder og give plads til nye idealer. For Heidegger er det destruktionen og for Derrida er det dekonstruktionen af den vestlige metafysik. Opgøret med metanarrativer eller "Grand Narratives" er den postmoderne filosofis indfaldsvinkel. Igen kan denne tendens spores tilbage til den tyske filosof Friedrich Nietzsche og hans artikel *On Truth and Lies In a Nonmoral Sense*<sup>2</sup>. Her ser Nietzsche sproget som en konceptuel metafor der i sidste ende konstruerer viden, normer og idealer<sup>3</sup> – sagt på en anden måde disse "Grand Narratives" konstituerer magt. Ifølge den tyske historiker Wouter, J. Hanegraaff er det igennem sådanne "Grand Narratives" den vestlige esotericisme lader under<sup>4</sup>. Den bliver offer for polemiske

---

<sup>1</sup>Lyotard, J. (1984[1979]). P.I.

<sup>2</sup>1873

<sup>3</sup>Nietzsche, F. (2008[1873]). s.18.

<sup>4</sup>Hanegraaff, W. J. (2005) s. 234.

diskurser, som kan spores tilbage til de monoteistiske religioner og som akademiet har overtaget. Den vestlige esotericisme kan ifølge den danske historiker og filosof Tim Rudbøg ses, som et paraplybegreb der dækker over; gnosis, gnosticisme, Hermetisme, Kabbalah, magi, mysticisme, det okkulte, alkymi, Teosofi, etc. Problemet, ifølge Rudbøg, med mange af disse termer er, at de både fungerer som koncepter eller ideer og som historiske traditioner på samme tid<sup>5</sup>. Initialt ligger konceptet om det esoteriske ifølge Hanegraaff i:

“in some hard-to-define no-man’s-land between philosophy, religion, literature, art, and science.”<sup>6</sup>

Det er i lyset af disse to koncepter om det esoteriske og esotericisme, at denne artikel tager sit udspring fra. Objektet for analyse er den franske psykoanalytiker Felix Guattaris, og den franske filosof Gilles Deleuzes værk *A Thousand Plateaus*. I dette postmoderne værk fremsætter Deleuze Guattari en polycentrisk og antihierarkisk metafysik kaldet Rhizome – og værket i sig selv er materialiseret, som et Rhizome. *A Thousand Plateaus* bygger på interdisciplinære diskurser og det indeholder det, som den britiske lingvist Norman Fairclough kalder for en høj interdiskursivitet, altså en tekst der bruger mange forskellige diskurser, genrer og stilarter. Hvis en tekst gør det er det et tegn på forandring eller et ønske om forandring<sup>7</sup>. Hensigten med denne artikel er, at undersøge om, hvorvidt Deleuze Guattari benytter sig af esoteriske og mystiske diskurser i deres sprogstil og filosofi. Det er ikke hensigten, at kategorisere Deleuze Guattari, som værende esoterikere, men snare, at påpege at esoteriske elementer kan italesætte den postmoderne filosofi på en anden måde og give den mulighed for, at udvikle nye koncepter som kan sætte vores forståelser for ontologi, kultur og kosmos i andre og nye perspektiver. Analysen tager udgangspunkt i en kritisk læsning af en diskussion som omhandler, hvilke esoteriske traditioner Deleuzes tænkning resonerer med – og om det overhovedet giver mening, at kategorisere dem i forskellige traditioner. Dernæst undersøger jeg om Deleuze

---

<sup>5</sup>Rudbøg, T. (2013). s. 32-33.

<sup>6</sup>Hanegraaff, W. J. (2012) s. 2.

<sup>7</sup>Fairclough, N. (2008). s.98.

Guattari benytter sig af paradoxer og *Aporia* for, at få læseren til at transcendere erkendelses niveauer for derfor, at opnå *Mystical Union* eller det som den amerikanske historiker og litarat Michael A. Sells kalder for *Meaning Event*<sup>8</sup>. Til sidst vil jeg diskutere, hvorledes Deleuze Guattaris immanensfilosofi og deres metafysik kan applikeres som analyseredskaber i det esoteriske felt.

## METODE

Kildematerialet og analyseobjektet i denne artikel er bogen *A Thousand Plateaus* som er skrevet af den franske psykoanalytiker Felix Guattari og den franske filosof Gilles Deleuze i 1980. Bogen er anden del af projektet *Capitalism and Schizophrenia* hvori den første del er bogen *Anti-Oedipus* udgivet i 1972. *A Thousand Plateaus* er originalt skrevet på fransk under titlen *Mille plateaux*. I denne artikel er det den engelske oversættelse af Brian Massumi fra 2005 som bliver anvendt<sup>9</sup>. Af omfangsmæssige årsager vil der dog lægges fokus på de følgende Plateauer: *Introduction: Rhizome, 1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible ...*, og *Conclusion: Concrete Rules and Abstract Machines*. For en metodisk bearbejdelse af kildematerialet har jeg valgt, at gå aktivt ind i en diskussion som behandler Deleuzes tænkning i lyset af to forskellige esoteriske traditioner. Til dette er den indhentede empiri Bogen *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*<sup>10</sup>, skrevet af den amerikanske filosof Joshua Ramey, som behandler Deleuzes tænkning igennem en hermetisk optik. Overfor Ramey står den amerikanske geograf og geofilosof Mark Bonta med artiklen *Rhizome of Boehme and Deleuze: Esoteric Precursors of the God of Complexity*<sup>11</sup>. Bonta argumenterer for, at Deleuze resonerer med Jakob Böhme og samtidig avisør han Rameys hermetiske læsning. Jeg vil foretage en komparativ analyse og en kritisk læsning af

---

<sup>8</sup>Sells, M. A. (1994). s.9.

<sup>9</sup>Gilles Deleuze Félix Guattari: *A Thousand Plateaus* [Mille plateaux, 1980], oversat af Brian Massumi (Minneapolis London: University of Minnesota Press, 2005). Bloomsbury Academic Reprinted 2016.

<sup>10</sup>Ramey, J. (2012).

<sup>11</sup>Bonta, M. (2010).

Bonta og Rameys tekster, hvor jeg vil sammenligne deres perspektiver og argumentationer. Både Bonta og Ramey drager dele af deres analyser fra kapitlet 1730: *Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible* ... derfor har jeg valgt at bruge dette kapitel som omdrejningspunkt for min analyse. Derudover vil jeg dykke ned i det diskursive niveau i *A Thousand Plateaus* og forsøge at finde mystiske og esoteriske elementer i Deleuze Guattaris sproglige stil. Til dette vil jeg benytte mig af den amerikanske historiker og litterat Michael A. Sells og hans bog *Mystical Languages of Unsaying*<sup>12</sup>. Sells forstår *Aporia* som en "mode of discourse", som tager udgangspunkt i det uløselige dilemma af navngivelsen af det transcendentale – det der ikke kan navngives<sup>13</sup>. Derved opstår der det han kalder for *Apohasis* en "unsaying" der forsøger, at undsige det uudsigelige og dertil skal der fremsættes en *Kataphasis* en "saying" der indsætter et nyt ord i stedet for det uudsigelige. Deri opstår en dialektisk vekselvirkning der logisk set burde skabe en sproglig regression -men det er, ifølge Sells, i denne vekselvirkning, i denne spænding at den meningsfulde diskurs opstår<sup>14</sup>.

## TEORI

Teorirammen i denne artikel er af sproglig og diskursiv karakter. Indenfor det sproglige/diskursive læner denne undersøgelse sig op ad den britiske lingvist Norman Fairclough og hans diskursbegreber. Fairclough opererer med tre forskellige forståelser af diskurs. Han skelner mellem diskurs som en abstrakt størrelse, dvs. sprogbrug som social praksis i bred forstand. Derudover kan diskurs forstås som et sprog indenfor et givent felt (fx politisk diskurs, videnskabelig diskurs, esoterisk diskurs o.a.). I en mere snæver og teknisk forstand kan diskurs forstås som en måde, at give betydning til erfaring fra et bestemt perspektiv<sup>15</sup>. Faircloughs diskursbegreb står i et dialektisk forhold, hvor diskurs både er konstitutiv eller formende og konstitueret og formet af det soci-

---

<sup>12</sup>Sells, M. A. (1994).

<sup>13</sup>Sells, M. A. (1994). s.2

<sup>14</sup>Sells, M. A. (1994). s.3.

<sup>15</sup>Fairclough, N. (2008). s.10.

ale. Dvs. at det sociale ikke kun er diskurs, men at der også er en materiel virkelighed af sociale praksisser, som går udover det diskursive<sup>16</sup>. Af omfangsmæssige årsager vil jeg ikke foretage en kritisk diskursanalyse, med Faircloughs tretrins model af objektet men jeg vil benytte mig af hans diskursforstælser. Dette gøres på baggrund af at Faircloughs diskursforstælser kan kaste et kritisk lys over ikke mindst objektet, men også den diskussion som jeg har valgt at gå aktivt ind i (jf. Bonta og Ramey). Derudover har jeg valgt, at benytte mig af den hollandske historiker Wouter, J. Hanegraaff og hans Foucauldianske position. Ifølge Hanegraaff er det han kalder "Grand Polemical Narrative" en art polemiske diskurser, som er fundamentet for kulturelle mekanismer<sup>17</sup>. Der ved er vestlige esotericisme for Hanegraaff en polemisk kategori. Projektet bliver for Hanegraaff derfor, at skabe en faktuel historie. Vestlig esotericisme som nyt felt skal korrigere den vestlige historie og udfordre forskningen og perspektiver baseret på "The Grand Polemic Narrative"<sup>18</sup>. Dette går godt i hånd med Faircloughs diskursforstælser og hans kritiske diskursanalyse der har til formål at undersøge, hvordan forskellige kommunikative handlinger og deres diskurser påvirker den sociale praksis og hvilke ideologiske og hegemoniske effekter der følger deraf<sup>19</sup>. Undersøgelsens problemformulering udfoldes således:

Hvorledes forholder Bonta og Ramey sig til Deleuzes koncepter som værende esoteriske?

Hvorledes kan der identificeres esoteriske elementer i Deleuze Guattaris værk *A Thousand Plateaus*?

Hvorvidt kan Deleuze Guattaris ontologi anvendes som analyseredskab i det esoteriske felt?

---

<sup>16</sup>Fairclough, N. (2008). s.10.

<sup>17</sup>Hanegraaff, W. J. (2005) s. 234.

<sup>18</sup>Hanegraaff, W. J. (2012) s. 378.

<sup>19</sup>Fairclough, N. (2008). s.46.

## ANALYSE

I det følgende afsnit vil jeg foretage en kritisk læsning af Bontas tekst *Rhizome of Boehme and Deleuze: Esoteric Precursors of the God of Complexity* og Rameys bog *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal* respektivt. Jeg vil foretage en komparativ analyse og sammenligne deres perspektiver og argumentation. Til sidst vil jeg dykke ned i det diskursive niveau i *A Thousand Plateaus* og med hjælp fra Bonta, Fairclough, Ramey og Sells forsøge at finde mystiske og esoteriske elementer i Deleuze Guattaris sproglige stil.

### Böhme og Deleuze

“We sorcerers have always known that.”<sup>20</sup>

Bonta afferter kategorisk, at dette citat skulle bevise Deleuze som værende esoteriker. Snarere er det et bevis på, at en lang række af vestlige intellektuelle har engageret vestlig esoterisme og “secret knowledge” i deres værker, men af frygt for at blive latterliggjort har de gemt disse esoteriske elementer dybt i deres skrifter<sup>21</sup>. Eksempelvis er den tyske idealisme, ifølge Bonta, forgældet til mysticismen, bl.a. af Jakob Böhme og Meister Eckhardt<sup>22</sup>. Bonta argumenterer for, at Deleuze har en kompleks og mystisk tilgang til religion som bringer ham i resonans med en af de mest uortodokse Kristelige mystikere Jakob Böhme. Der er ingen beviser for, at Deleuze selv har læst Böhme men Deleuzes ontologiske og politiske pointer er på linje med Böhmes. Bonta mener at Deleuze er tættere på Böhme end Hermetikere, magikere og alkemikere der trækker på en lang række af traditioner bl.a. skriften *Hermitca* (også kendt som *Corpus Hermeticum* oversat til Latin af Marsilio Ficino<sup>23</sup>) som menes at være skrevet af den græsk-ægyptiske vismand Hermes Trismegistus, men også fra Gnostiske, Kabbalistiske og Neoplatoniske kilder, hvor mennesket blev anset for at være et mikrokosmos hvis formål var at blive guddommeligt:

---

<sup>20</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.279.

<sup>21</sup>Bonta, M. (2010). s.62

<sup>22</sup>Bonta, M. (2010). s.63.

<sup>23</sup>Goodrick-Clarke, N. (2008). s.20.

"men-becoming Gods"<sup>24</sup>. Bonta skriver således:

Deleuze directly engages virtually nothing of this tradition, and a primary reason for this is most likely because of Hermeticism's emphasis on the primacy of Man as microcosm; the figure of the Magus strives to become a god in part by bending Nature to his will – an activity surely distasteful to Deleuze.<sup>25</sup>

Disse traditioner, filosofier, tekster og kategorier går, ifølge Bonta, ikke i hånd med Deleuze ontologi og antihierarkiske filosofi. Dette kan læses i Deleuzes forsøg på, at skabe en horisontal metafysik manifesteret i konceptet om "Rhizome"<sup>26</sup>. Rhizomet er et rodssystem, et biologisk begreb, som i dette henseende skal forstås som forgreninger uden et privilegeret centrum og ingen indgangspunkter altså nonlineært. Det er et koncept der forsøger, at gøre op med den klassiske metafysik, kundskabens træ, en hierarkisk struktur der forsøger, at kategorisere verden og væren i et vertikalt-hierarkisk regi altså lineært. I Hermeticismen (se fodnote 32) er det den hierarkiske vertikale struktur der dominerer. Dette kan ses i hvorvidt opnåelsen af den guddommelige status finder sted. Goodrick-Clarke har en deskriptiv historisk tilgang til de vestlige esoteriske traditioner, hvor han bl.a. beskriver hovedelementerne i *Hermetica*. Et af elementerne illustrerer den hierarkiske dimension således:

"Our intellect can connect to intermediary spiritual intelligences and use them as ladders of ascent. An astrological cosmos of an ascending hierarchy of planetary spheres exists and is part of the initiatory process and spiritual ascent. The earth is part of this cosmos and is susceptible to improvement."<sup>27</sup>

På trods af den hierarkiske metafysik, som er tilstede i de Hermetiske skrifter og ideer er der stadig en dimension af mulighed for forandring af verden. Det guddommelige er ikke en transcendent guddom umulig for mennesket at erkende som den er i de Abrahamitiske religioner. I Hermeticismen har mennesket fået tilskrevet et guddommeligt intellekt, hvor mennesket kan re-

---

<sup>24</sup>Bonta, M. (2010). s.64.

<sup>25</sup>Bonta, M. (2010). s.64.

<sup>26</sup>Deleuze, G., Guattari, F. (2005 [1980]). s.5.

<sup>27</sup>Goodrick-Clarke, N. (2008). s.19.

flektere hele universet i dets bevidsthed<sup>28</sup>. Det skal dog bemærkes, at Bonta ikke afviser den mulighed for forandring, som er til stede i hele den vestlige okkulte tradition<sup>29</sup>. Uklarheden opstår i Bontas terminologi da han opererer med begreber som ”Western occult traditions”<sup>30</sup>, ”Hermeticism” og ”Esoteric traditions”<sup>31</sup> uden at give en begrebsafklaring, definition eller kategorisering af hvilke traditioner der hører/ikke hører med under de respektive begrebsapparater<sup>32</sup>.

### Ligheder mellem Bøhme og Deleuze

Den første umiddelbare lighed, ifølge Bonta, er at Bøhme og Deleuze bruger forskellige terminologier for samme koncepter gennem deres forfatterskaber. For Deleuze er det eksempelvis begrebet om ”Plane of Consistency” der bliver til ”Plane of Immannce”. Et plan der bliver beskrevet som værende fri for form og substans, fri for struktur og organisation (begrebet står i opposition til ”plane of organisation”). Dette plan indeholder relationer mellem bevægelse og ikke-bevægelse, og ikke-formede elementer. Der er kun affekter<sup>33</sup>, subjektløse individuationer der former kollektive assembler<sup>34</sup>. Ligeledes bearbejdes de samme koncepter i Bøhmes syv projekter, dog udvikles terminologien gennem forfatterskabet. Bonta påpeger, at der ikke er en tidlige og senere Bøhme. Det er de samme koncepter der bliver omarbejdet fra det tidlige værk *Aurora* til det senere værk *Mysterium Magnum*. Det er tonen og terminologien der ændrer sig. Her er der tale om konceptet om

---

<sup>28</sup>Goodrick-Clarke, N. (2008). s.20.

<sup>29</sup>Bonta, M. (2010). s.64-65.

<sup>30</sup>Ibid. s.65.

<sup>31</sup>Ibid. s.65.

<sup>32</sup>Der er en vis uklarhed i, hvordan Bonta bruger koncepterne. Perspektivet, metoden og resultaterne i artiklen afhænger af hvilke tilgange, definitioner og koncepter Bonta vælger. Vi får derved ikke noget klart indblik i om det er Frances A. Yates, Antoine Faivres, eller en tredjes koncepter, som Bonta benytter sig af. For klarhedens (eller forvirringens) skyld bruger jeg Bontas begrebsapparat til analysen af hans tekst.

<sup>33</sup>Begrebet affekt skal ikke forstås i den psykologiske kontekst (følelser). Deleuze bruger Spinozas forståelse af affekter, som i en grov oversættelse kan betegnes som påvirkninger.

<sup>34</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.310-311.

"force of all forces" af kosmos der også er navngivet som *Salitter*, *Matrix*, *Tinctur* eller *Mysterium Magnum*<sup>35</sup>. Det kan derfor siges, at der ikke er et totalitært system i hverken Bøhmes eller Deleuzes tankesæt. Bonta beskriver det således:

"In both cases (Böhme og Deleuze), the endless creativity of matter – the rhizomatic nature of the cosmos – can produce only partial accounts, flexible ontologies"<sup>36</sup>

Der danner sig et billede af, at Bøhmes og Deleuzes koncepter resonerer med hinanden. Begge anerkender kompleksiteten af kosmos og med deres tankeværk transcenterer de konstituerede hierarkiske, mekanistiske og strukturerede kosmologier der var dominerende i deres tider<sup>37</sup>. Derudover er fjenden og ondskaben for dem begge homogenitet, simplifikation, uniformitet og det konforme. For Böhme er guds plan kompleks og heterogen ellers vil "chaos containing everything" ikke give mening<sup>38</sup>. For Deleuze vil en homogen ontologi ikke give mening eftersom rhizomer er opbygget af kompleksiteter af linjer, der udgør assemblér og multipliciteter som danner plateauer der til sidst udgør rhizomer<sup>39</sup>. Det som Deleuze kalder for "line of flight" er linjer, som undslipper "striation", disse linjer muliggør eksperimentation og forudsætter rhizomets udbredelse. Undvigelsen er derfor positiv den skaber nye veje og bryder faste normer. Et eksempel på hvorledes disse linjer manifesterer sig kan ses i Deleuzes eget brug af et virvar af discipliner fra naturvidenskab til kunst og fra matematik til filosofi. Disse linjer udgør konkrete assemblager og i dem opererer "the abstract machines"<sup>40</sup>. Disse "abstract machines" tegner det som Deleuze kalder for *cutting edges*, som åbner op for den territoriale assemblage til noget andet, assemblager af en anden type, det molekulære, det kosmiske; de konstituerer "becomings"<sup>41</sup>. Bonta bemærker her, at Deleuzes koncept om "abstract machines" er

---

<sup>35</sup>Bonta, M. (2010). s.65.

<sup>36</sup>Bonta, M. (2010). s.65.

<sup>37</sup>Bonta, M. (2010). s.67.

<sup>38</sup>Bonta, M. (2010). s.68.

<sup>39</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). S. 587-588.

<sup>40</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.593.

<sup>41</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.593.

ækvivalent med Bøhmes begreb om ”ungrund”<sup>42</sup>. Bonta forsøger, at stille paralleller op mellem Bøhme og Deleuze Guattari. Argumentet er at deres koncepter resonerer med hinanden når de bliver tolket i lyset af det perspektiv, at der er en nonlineær dynamik i kosmos, ”chaosmos”<sup>43</sup>. Både Bøhme og Deleuze Guattari er, ifølge Bonta ”complexity theorists”<sup>44</sup>. Der ligger dog den forskel, at Bøhme anerkender at der er en gud. En guddommelig figur kan ikke ses i Deleuzes og Guattaris ontologi. Derved er der en fundamental forskel i deres tankemønster. Derudover går han aktivt ind i en eksisterende diskussion om, hvorvidt Deleuze (og Guattari) kan læses i et esoterisk perspektiv. Han refererer til Ramey, som har åbnet op for diskussionen om det esoteriske element i Deleuzes tænkning, men avisør Rameys hermetiske læsning af Deleuze<sup>45</sup> til fordel for en sammenligning af Bøhmes og Deleuzes konceptuelle tænkning. Derved initierer Bonta en ny dimension i den allerede eksisterende diskussion. I hans konklusion fremhæver han det således:

”What is presented above is merely a first approximation, of what could ultimately yield a rich field of discoveries, when both (Bøhme Deleuze) are read not only parallel to each other, but also in light of adequate critiques.”<sup>46</sup>

Det overraskende kan siges, at være at Bonta selv overser den nonlineære kompleksitet i diskussionen idet, at han avisør Rameys hermetiske læsninger af Deleuze for derved at forsøge at reducere diskussionen til en enkelt tradition. I forsøget på, at påvise at hermeticismen fremsætter hierarkier falder han selv i fælden og går imod Bøhmes og Deleuzes antihierarkiske ontologier ved, at ekskludere den hermetiske læsning og derved forsøger Bonta at reducere kompleksiteten af den eksisterende diskussion. Denne kritik skal ikke forstås som et forsøg på, at forkaste Bontas analyse. Analysen er frugtbar i sig selv -den har påvist at der er paralleller mellem Bøhmes og Deleuzes tænkning. Kritikken skal læses som

---

<sup>42</sup>Bonta, M. (2010). s.71.

<sup>43</sup>Bonta, M. (2010). s.73.

<sup>44</sup>Bonta, M. (2010). s.72.

<sup>45</sup>Bonta, M. (2010). s.62.

<sup>46</sup>Bonta, M. (2010). s.73.

en kommentar der forsøger, at påvise at Bontas diskurs tilhører den hierarkiske ontologi, træet, som Deleuze Guattari selv forsøgte at distancere sig fra. Derved, ifølge Fairclough, reproducerer Bonta den hierarkiske metafysik, den etablerede diskursorden inden for forskningen, men advokerer for den antihierarkiske. Jeg har i dette afsnit fortaget en kritisk læsning af Bontas argumenter. Bontas vigtigste pointer er, at Böhmes og Deleuzes tænkning resonerer med hinanden og at de begge anerkender kosmos som værende nonlineær og dynamisk. Ligeledes har jeg forsøgt, at fremhæve mindre problematikker i Bontas argumentation.

### **Deleuze gennem den hermetiske optik**

Mens Bonta argumenterer for, at Böhme og Deleuze resonerer med hinanden og samtidig afviser kategorisk at Deleuzes tænkning kan være hermetisk, skal vi i dette afsnit se på den anden side af diskussionen, hvor Deleuze bliver behandlet i den hermetiske optik. Hovedargumentet hos Ramey er, at Deleuze karakteriserer tankens magt som en "spiritual ordeal"<sup>47</sup>. Sådanne ordeals åbenbares gennem immersionen af selvet i uhyggelige<sup>48</sup> momenter når en overraskende og dragende meddelagtighed af naturen og psyken åbenbarer sig<sup>49</sup>. Sagt på en anden måde for Deleuze er tanken en "theatre of cruelty"<sup>50</sup>. Deleuze anvender kunsten i sit tankesæt og en af de kunstnere der dukker hyppigt op, er franskmanden Antonin Artaud (1896-1948). Det er Artuad der fremsatte konceptet om "Body without organs", som Deleuze appliquerer gennem sit forfatterskab. For Artaud var organerne af den menneskelige krop guds domme. Organerne bliver set som tandhjul og filter orkestreret af en jaloux og hævngerrig guddom til at hæmme menneskets bevægelse og energi. Dekadencen og undertrykkelsen af den vestlige kultur hænger sammen med disse domme og med det technovidenskabelige apparat, militærret, industrien, sundheds-

---

<sup>47</sup>Ramey, J. (2012). s.4.

<sup>48</sup>Unheimlich (uhyggeligt på dansk, Uncanny på engelsk), i denne sammenhæng er et psykoanalytisk begreb fremsat af Sigmund Freud. Det uhyggelige, en mikstur af det familiære og det skrammende, konfronterer subjektet med dets underbevidste og undertrykte impulser.

<sup>49</sup>Ramey, J. (2012). s.3.

<sup>50</sup>Ramey, J. (2012). s.3.

væsenet som konstant bliver iværksat i guds og ordenens navn, der får den menneskelige krop til, at miste entusiasmen ved restriktive rutiner. Artauds “theatre of cruelty” er designet til, at forstyrre, chokere, og smadre disse organer, for derved at tvinge kroppen til at reagere anderledes og bryde disse rutiner for at kunne percipere og føle udover dens begrænsninger<sup>51</sup>. Det er igennem denne tanke, at Deleuze, ifølge Ramey, forstår tankens magt og “the spiritual ordeal”. Ramey forklarer det således:

“In this sense, thought, for Deleuze, is a theatre of cruelty, an agon of peculiarly intensities, leading him to speak, in many places, of a kind of direct fusion between the most literal and most spiritual senses of life.”<sup>52</sup>

Ramey bruger denne konceptualisering af tanken som en indgangsvinkel for, at kunne se Deleuzes tænkning igennem en hermetisk optik. For Ramey er Deleuzes referencer til spiritualitet ikke tilfældige. Deleuzes unikke syntese af naturlige og spirituelle perspektiver står, ifølge Ramey, som en nutidig vestlig esoterisk eller hermetisk tanke. Som nævnt tidligere er Corpus Hermeticum omdrejningspunktet for de hermetiske tankesæt. Denne samling af tekster tilbyder et holistisk syn hvori det kognitive ikke kan sondres fra det affektive, ligeledes kan det naturlige ikke sondres fra det spirituelle. Det er opnåelse af viden der er ensbetydende med selvets transformation. Således er der ikke en klar sondring mellem det naturlige og det spirituelle. Filosofiske spekulationer bliver i dette perspektiv set som et forsøg på, at belyse transcendentale strukturer som forekommer almindelige i naturlige og spirituelle sfærer. Det er i dette lys, ifølge Ramey, at Deleuzes tænkning tilnærmer sig de hermetiske tankesæt<sup>53</sup>. I kapitlet “Becoming Cosmic” tager Ramey udgangspunkt i Deleuzes syn på kunsten. For Deleuze repræsenterede kunstneren ikke verden. Kunstneren er en art kosmisk håndværker, der forlænger og kontinuerer intensive kosmiske events gennem oplevelsesniveauer af en ekstrem sensitivitet, som perceptionens vaner prøver at lukke<sup>54</sup>. Her kan vi

---

<sup>51</sup>Ramey, J. (2012). s.1-2.

<sup>52</sup>Ramey, J. (2012). s.2-3.

<sup>53</sup>Ramey, J. (2012). s.3-4.

<sup>54</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.342.

fornemme referencen til Artauds kroppe uden organer og samtidig tanken om det transformative som kunstneren kan mediere. Ramey sammensætter således dette i en hermetisk optik:

"What interested Deleuze in these artists was patently hermetic, insofar as these works attempted, explicitly and implicitly, to convoke cosmic potencies in ways that closely paralleled ritual, theurgic, and alchemical patterns of transformation, healing, and gnosis"<sup>55</sup>

Dette argument henviser til Deleuze Guattaris syn på, at kunsten kan forny verden og troen på verden gennem produktionen af visionære oplevelser og erfaringer. Derved er det hermetiske ved Deleuzes syn på kunst, ifølge Ramey, reflekteret i hvordan han ser kunstnere som visionære seer der udvikler ritualer og betingelser, hvor de mystiske kræfter af materien kan blive åbenbaret<sup>56</sup>. *Becoming Cosmic* er en reference til Deleuze Guattaris plateau 1730: *Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible...* I dette plateau bliver begrebet *becomig* diskuteret ud fra forskellige narrativer og perspektiver. Diskussionen udfolder sig i forskellige memorer eksempelvis: *Memories of a Naturalist, Memories of a Theologian, Memories of a Sorcerer, Memories of a Molecule, etc.*<sup>57</sup> Kapitlet er omfattende og selv Derrida havde svært ved, at begribe det<sup>58</sup>. Ramey fokuserer her på den transformative dimension i Deleuzes ontologi, som har hermetiske elementer. Ramey udtrykker det således:

"Here we see more distinctly the structure of an "animism" haunting Deleuze's ontology: under the spellbound conditions of composition, notes become birds that become souls. Notes do not represent but become horse steps, bird flight, or lovemaking. But this transmutation only occurs because in this process horses, birds, and love enter into new assemblages, and on that basis become something new, as yet unknown. The horse is "deterritorialized," transfigured into something else yet again: in music the horse

---

<sup>55</sup>Ramey, J. (2012). s.148-149.

<sup>56</sup>Ramey, J. (2012). s.153.

<sup>57</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.271.

<sup>58</sup>[https://www.youtube.com/watch?v=I\\_r-gr3ccik&list=PL7715892893A00560](https://www.youtube.com/watch?v=I_r-gr3ccik&list=PL7715892893A00560) besøgt d.27.04.2018.

becomes enigma, symbol, arcana. This “translation” of the cosmic occurs in music not because of any imitative power, but because of a potential for transmutation that cuts across all artistic activity like an abstract, nomadic line.”<sup>59</sup>

Ramey hæfter sig ved den transformative dimension i kunsten. For Deleuze er forfattere og kunstnere troldmænd (sorcerers). Det er de fordi de deterritorialiserer og reterritorialiserer i deres miljø og på den måde opfanges og krydses de ikke-personlige affekter. Affekter hører, som nævnt tidligere, under “the plane of immanence”. Affekter er ikke-personlige i den forstand, at de kommer før følelserne, de påvirker dem. Og derfor er det også muligt for et menneske, at have samme affekter som en hest. Hvor består trolddommen, hvis en hest eller en fugl kan have de samme affekter og også kan deterritorialisere, som et menneske? Kunstneren for Deleuze har det vi kalder vilje. Viljen til, at deterritorialisere til det uendelige, til at blive (become) alt og alle, til at blive alle navne i historien, til at være tilstede i opkomsten af en ny verden<sup>60</sup>. Det går i tråd med Rameys argument om, at der er en art hermetiske elementer i Deleuzes tænkning. Det er muligheden for transformation og muligheden for, at ændre verden og ens plads i den. Der er også andre hermetiske dimensioner i Deleuze Guattaris ontologier. Ramey opsummerer disse argumenter således:

“The transversal ontologies of A Thousand Plateaus attempt to develop a complex speculative metaphysics that can encompass structures germane to animal and human, civil and geophysical, natural and artificial modes of organization. The development of such a metaphysics is in part motivated by a desire to connect the potentials of aesthetic experimentation to utopian and revolutionary ethical and political projects. It is a metaphysics geared to uncovering new possibilities for ethical and political intervention. In this sense, Deleuze and Guattari work squarely in the hermetic tradition, not only in terms of their refusal of binary oppositions between the elemental and the cosmic, the human and the animal, the affective and the effective, but also because they are explicit about the ethical, political, cosmic, and spiritual stakes of contact

---

<sup>59</sup>Ramey, J. (2012). s.158.

<sup>60</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.280.

with "unknown nature."<sup>61</sup><sup>62</sup>

Det, at Deleuze omfatter filosofi, kunst og videnskab konstituerer hans vision, ifølge Ramey, om en nutids hermeticisme<sup>62</sup>. Så vidt det kan ses svarer Ramey ikke på Bontas kritik af den hierarkiske dimension i hermeticismen, hvilket forstyrre Deleuze Guattaris antihierarkiske ontologi dog nævner han Bonta og mange andre som har beskæftiget sig med filosofi og esotericisme i bogens konkluderende kapitel<sup>63</sup>. Om det er rimeligt, at forkaste en omfattende analyse der er nuanceret, præcis og som indkapsler vigtige elementer fra Deleuzes ontologi set igennem en hermetisk optik vil jeg lade læseren om, at afgøre. Dog skal det tilføjes at religiøse, videnskabelige, historiske, filosofiske og kulturelle traditioner bliver ændret med tiden, de bliver revurderet, rekonceptualiseret, og bliver sat i nye kontekster med andre perspektiver. Derudover, hvis der skal stilles skarpt, benytter Ramey et kneb i dette argument ved at indsætte ordet "contemporary" foran hermetic og sætter derved Deleuzes tanker på linje med nutids hermeticisme. Ifølge Fairclough skaber dette kneb en ideologisk effekt<sup>64</sup> i den forstand, at Ramey indskriver Deleuze ind i en samtids esotericisme for derved at fjerne de logiske fejlslutninger i egen argumentation. Dette kan ses i affejningen af den guddommelige dimension i hermeticismen, fordi Deleuze ingen steder advokerer for højere guddommelige praksisser, som værende sande. Dette vil gå imod Deleuzes antihierarkiske metafysik. Til sidst kan det siges, at både Ramey og Bonta benytter sig af samme argumentation. De tager begge to udgangspunkt i Deleuze horisontale metafysik og bruger den, som grundlag for deres komparative analyse med en esoterisk tradition. Selvom metoderne strengt taget ligner hinanden giver de to vidt forskellige analyser, som begge er nuancerede, frugtbare og anvendelige. De begge kaster nyt lys over Deleuzes tanker og bygger bro mellem postmoderne filosofi og esoteriske traditioner. Ramey bruger det transformative element i Deleuzes tænkning som argument for, at kunne læse ham i en hermetisk optik. Bonta

---

<sup>61</sup>Ramey, J. (2012). s.169.

<sup>62</sup>Ramey, J. (2012). s.170.

<sup>63</sup>Ramey, J. (2012). s.221.

<sup>64</sup>Fairclough, N. (2008). s.48.

sammenligner Deleuze og Bøhmes dynamiske kosmos forståelser som argument for at de resonerer med hinanden.

### Mystik: den sproglige stil i *A Thousand Plateaus*

I det følgende afsnit vil jeg analysere den sproglige stil i Deleuze Guattari *A Thousand Plateaus* og forsøge, at finde mystiske og esoteriske elementer i værket. Til dette vil jeg benytte mig af Bonta og Ramey. Derudover vil jeg bruge Michael Sells bog *Mystical Languages of Unsaying* for at se om der tale om *Aporia* og *Apophasis* i Deleuze Guattaris sprog. Ordet mystik kan i nogle tilfælde relateres til en stil og en måde, at skrive på hvor forfatteren skriver i gåder og med vilje forvirrer læseren for at udløse spirituel oplysning hos læseren<sup>65</sup>. Det kan siges, at være tilfældet i *A Thousand Plateaus* givet bogens form eller struktur (eller mangel på samme). Eftersom, at Deleuze Guattari appliquerer Atrauds koncept om "Body Without Organs" for at chokere læseren og tilintetgøre læserens normer, rutiner, vaner – organer. Sagt på en anden måde der er tale om en art mystik og, for at bruge Rameys kneb, kan det siges at Deleuze Guattari benytter sig af en art nutids mystik, hvor de forsøger at forvirre læseren, skabe en krop uden organer for at frigøre læseren fra de strukturelle lærker; en art *mystical union* – en transformativ tilgang. For Bonta er det helt klart, at Deleuze Guattari efterlyser, hvis ikke, skaber et helt esoterisk sprog. Bonta udtrykker det således:

"[...] Deleuze calls for "a new type of esoteric language" spun from impersonal, pre-individual, nomadic singularities. It seems obvious that the *Capitalism and Schizophrenia* project involved an attempt, if not to create an entire esoteric language, at least to generate a large number of esoteric words that might have the power to let the Plane of Consistency, the world of Ideas, speak."<sup>66</sup>

For Bonta er det indlysende, at *Capitalism and Schizophrenia* (Bøgerne *Anti-oedipus* og *A Thousand Plateaus*) var involveret i, at skabe et nyt esoterisk sprog og/eller et esoterisk vokabular. Her trækker Bonta også på Deleuzes tidligere værker, hvor Deleuze bruger esoteriske begreber som "The Dark Precursor" fra værket

---

<sup>65</sup>Hanegraaff, W. J. (2006). s. 818-820.

<sup>66</sup>Bonta, M. (2010). s.68.

*Difference and Repetition*<sup>67</sup>. Ramey kritiserer ligeledes den kolde, udregnende rene fornuft (en klar reference til den kantianske tradition) især når denne kolde, rene fornuft fremstår som værende åben og demokratisk -og dog er der stadig en art latterliggørelse og fordomme overfor intuitive, mystiske eller mere følelsesladede måder at tænke på<sup>68</sup>. Derved reproducerer Akademia de antiesoteriske polemikker og begrebet om "The Rejected Knowledge" ved, at overtage den polemiske diskurs som har simplificeret den vestlige esotericisme, der ifølge Hanegraaff, har været praktiseret siden monoteismens oprindelse<sup>69</sup>. Denne polemiske diskurs har reduceret kompleksiteten af den vestlige esotericisme og har haft en ekskluderende effekt. Derudover er der, ifølge Hanegraaff, blevet konstrueret et "Grand Narrative" og en "Pagan Other" af de monoteistiske religioner, som har taget patent på sandheden og hvor deres gud er den sande og de polyteistiske religioners Guder er falske<sup>70</sup>. Dette narrativ er blevet overført til den videnskabelige institution, som blandt andre Nietzsche kritiserer for at have teologiske strukturer. Hanegraaff uddyber det således:

"The polemical discourse that I have tried to analyze in its historical development resulted first in a historiographical concept of "Platonic-Hermetic Christianity" as the crypto-pagan "Other" of true Christianity and rational philosophy; and having been expelled from intellectual discourse altogether, it ended up as a discredited waste-basket category of rejected knowledge."<sup>71</sup>

Hanegraaff videreudvikler den franske filosof Michel Foucaults eksklusionsstrategier og ender med fire former for indvendinger og to former for strategier<sup>72</sup>. To af de foretrakne strategier er at latterliggøre det irrationelle og det som ansås for at være fejlagtigt, som den konstruerede diskurs om den vestlige esotericisme havde fastsat. Deleuze var selv klar over, hvilke implikationer det kan give hvis han valgte at stå frem som esoteriker. Det var bl.a. derfor,

---

<sup>67</sup>Bonta, M. (2010). s.70.

<sup>68</sup>Ramey, J. (2012). s. 6.

<sup>69</sup>Hanegraaff, W. J. (2005) s.247-248.

<sup>70</sup>Hanegraaff, W. J. (2005) s. 234.

<sup>71</sup>Hanegraaff, W. J. (2012) s. 369.

<sup>72</sup>Hanegraaff, W. J. (2005) s. 228-229.

at han ekskluderede et forord som han havde skrevet om *Methasis Universalis*, fra sit corpus<sup>73</sup>. I forlængelse af dette vil jeg forsøge, at finde mystiske elementer i kapitlet (plateauet) 1730: *Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible...* i *A Thousand Plateaus*. Til dette vil jeg benytte mig af Micheal Sells begreb om *Apophysis* (un-saying) som står overfor begrebet *Kataphasis* (saying). Sells tager udgangspunkt i *Aporia*, som er en “mode of discourse” der baserer sig i det uløselige dilemma af navngivelsen af det transcidente<sup>74</sup>. Sells udtrykker det således:

“The transcendent must be beyond names, however, I must give it a name, “the transcendent””<sup>75</sup>

Pointen er; for at kunne tale om det transcidente bliver vi nødt til, at navngive det ikke-navngivelige. Derved opstår paradokset i, at det ikke-navngivelige bliver navngivet så vi kan bekraefte, at det er hinsides det navngivelige - med andre ord genereres der en *Aporia*. Sells opstiller tre responser til dilemmaet af transcends. Den første respons er stilhed. Den anden respons er at adskille, hvilke måder det transcidente er hinsides det navngivelige og hvilke måder det ikke er. Den tredje respons er at dilemmaet bliver accepteret som uløselig og det fører til en ny “mode of discourse” kendtegnet negativ teologi. Den er negativ i den forstand, at den benægter at det transcidente kan navngives. Ifølge Sells skal enhver sproglig handlen af *Apophysis* (unsaying) have en handling af *Kataphasis* (saying), dvs. at alle diskurser om det transcidente indeholder begge dele. Sells skildrer mellem to former for *Apophysis*, det kan enten defineres historisk eller formelt. Den historiske undersøgelse begrænser *Apophysis* til de personer der anvendte den. I den formelle anvendelse kan begrebet bruges på enhver tekst, som passer til definitionen af *Apophysis*<sup>76</sup>. Det er den formelle fremgangsmåde, som anvendes her. Målet med *Apophysis*, ifølge Sells, er at identificere den distinktive semantiske event inden i sproget af *Apophysis* det han kalder for “meaning event”. Sells udtrykker det således:

---

<sup>73</sup>Ramey, J. (2012). s. 89.

<sup>74</sup>Sells, M. A. (1994). s.2.

<sup>75</sup>Sells, M. A. (1994). s.2.

<sup>76</sup>Sells, M. A. (1994). s.5.

"Meaning event indicates that moment when the meaning has become identical or fused with the act of predication [...] The meaning event is the semantic analogue to the experience of mystical union"<sup>77</sup>

Plateauet er, som nævnt tidligere, opbygget af memorerer af forskellige subjekter, objekter og processer. Som nævnt tidligere plæderer Bonta for, at Deleuze Guattari skaber et esoterisk sprog og/eller et esoterisk vokabular i *A Thousand Plateaus*. Derfor vil jeg tage udgangspunkt i de mere umiddelbare dele af plateauet nemlig *Memories of a Sorcerer*, I-III. I det første "Memory of a Sorcerer" skriver Guattari og Deleuze således:

"Society and State need animal characteristics to use for classifying people; natural history and science need characteristics in order to classify the animals themselves. [...] But we are not interested in characteristics; what interests us are modes of expansion, propagation, occupation, contagion, peopling. I am legion. The Wolf-Man fascinated by several wolves watching him. What would a lone wolf be? Or a whale, a louse, a rat, a fly? Beelzebub is the Devil, but the Devil as lord of the flies. The wolf is not fundamentally a characteristic or a certain number of characteristics; it is a wolfling. The louse is a lousing, and so on."<sup>78</sup>

I dette troldmandens narrativ sætter Deleuze & Guattari spørgsmålstejn ved den måde dyrene bliver klassificeret på i det vestlige samfund. Ud fra troldmændenes synspunkt giver det ikke meget mening, at substantivere dyr og klassificere dem i racer, arter, etc. Her benytter de den Nietzscheanske forståelse i den forstand at mennesker og dyr ikke bør substantiveres, men tænkes som værende i deres vorden. Der er umiddelbart ikke nogen aporia i dette citat. Der er dog en mindre un-saying og en saying. Ulven er ikke ulv, men en *ulven*. Det giver ikke nogen sproglig regression, men det foreslår en anden ontologisk forståelse af dyr; dyr ikke som substanser, men dyr som processer. Derved forsøges der en sproglig afstandtagen fra subjektiver (substans, ting) og en tilnærmedelse til verber (processer). Denne tanke er ikke ny da den rækker tilbage til Nietzsche og endnu længere

---

<sup>77</sup>Sells, M. A. (1994). s.9.

<sup>78</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.279.

tilbage til Heraklit<sup>79</sup>. Derudover fremsætter de ondskab som den mytiske og religiøse figur Beelzebub, der både kan betyde dæmon og dæmonernes overherre; Djævlen. Djævlen er fluernes herre, samfundets og menneskets regression til dyrestadiet- og måske endda til naturtilstanden. Det næste citat er en del af de citater, hvor Deleuze Guattari fremhæver at de er troldmænd. Som nævnt tidligere avisere Bonta kategorisk, at det er et tegn på at de er esoterikere. Snare er det et bevis på at de benytter sig af esoteriske elementer i deres tænkning. Deleuze Guattari skriver således:

“The abnormal can be defined only in terms of characteristics, specific or generic; but the anomalous is a position or set of positions in relation to a multiplicity. Sorcerers therefore use the old adjective “anomalous” to situate the positions of the exceptional individual in the pack [...] It does seem as though there is a contradiction [...] We sorcerers know quite well that the contradictions are real but that real contradictions are not just for laughs.”<sup>80</sup>

Spørgsmålet er om, hvorvidt Deleuze Guattari tilkendegiver deres esoteriske aner eller om de, som Bonta antyder, blot spiller med på narrativerne som de har konstrueret? Bontas kategoriske avisning kan siges, at holde i den forstand da, hverken Deleuze eller Guattari havde i deres tid tilkendegivet at de var esoterikere. Det modsatte ville være, at putte ord i munnen på døde teoretikere. Men det kan samtidig siges, at Deleuze Guattari er troldmænd. De er troldmænd i den forstand at de er forfattere. Som nævnt tidligere anser Deleuze Guattari forfattere som værende troldmænd, der er i stand til at deterritorialisere et miljø efter deres vilje. Hvis vi ser på begge citater ovenfor kan vi identificere en aporia, en kontradiktion. Denne kontradiktion opstår i argumentet (citat 1) om, at samfundet har brug for karakteristikker for at kunne klassificere dyr og det er troldmændene ikke interesserede i. I det følgende citat (citat 2) mener de at den abnormale, det ekstraordinære dyr kun kan blive defineret gennem dets karakteristikker. På baggrund af denne aporia opstår du ny en apophatisk “mode of discourse”. Der opstår en *Apophasis* i det, at de undsiger ordet “abnormal” og der sker en *kataphasis* da det abnormale får et nyt navn “anoma-

---

<sup>79</sup>Christiansen, L. (2011). s.45.

<sup>80</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). s.284-285.

lous". Dette nye adjektiv ændrer også funktion fra karakteristikker til positioner. Derved forsøges kontradiktionen at blive løst uden at blive det ved, at ændre ordet og dets funktion. Dette kan siges at være det Sells kalder for "Semantic Transformations"<sup>81</sup>. Der sker en semantisk transformation af ordet det abnormale til ordet "anomalous". Det abnormale har en negativ klang og bliver brugt i biologiske diskurser om cellestrukturer der er muteret. Ordet "anomalous" betyder deviation og har ikke den negative genklang. Derudover affejer Deleuze Guattari denne kontradiktion og identificerer den, med ironi, som en uægte kontradiktion. Troldmændene ved udmaerket godt at der findes rigtige kontradiktioner, men de rigtige kontradiktioner er ikke for sjov. Som nævnt tidligere er aporia, ifølge Sells, et paradoks der opstår i at navngive det der ikke kan navngives, det transcendentale. Men det kan også forstås som en uløselig kontradiktion eller en logisk disjunktion i et givet argument, tekst eller teori. Der kan identificeres et ønske om en art "Mystical Union" og "Meaning Event" i Deleuze Guattaris sprogbrug. Dette kan forstås i sammenhæng med ønsket om, at skabe nye normer og en ny verden ved at chokere læserens organer. Dette gøres ved, at der skrives i en sprogstil som går imod de forudindtaget akademiske normer og regler. Der er, så vidt det kan ses, ingen transcendentale aporia i kapitlet 1730: *Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible...*, men ved hjælp fra Bonta og Ramey kan det siges, at Deleuze Guattari benytter sig af et esoterisk sprog (om så de end skaber det selv). Men hvorledes skabes sådan et sprog? Og hvad er motivationen for dette? Til dette kan vi vende os imod Faircloughs diskursforstælser. Fairclough opererer med begrebet interdiskursivitet, hvilket er en del af teksts intertekstualitet. Dette er spørgsmålet om teksten indeholder forskellige diskurser, genrer og stilarter<sup>82</sup>. Kan der identificeres en høj intertekstualitet er der tale om forandringer, mens en lav interdiskursivitet er et tegn på reproduktion af den etablerede orden<sup>83</sup>. *A Thousand Plateaus* materialiserer Deleuze Guattaris antihierarkiske metafysik og skal ses som et rhizome. Den er opbygget

---

<sup>81</sup>Sells, M. A. (1994). s.208.

<sup>82</sup>Fairclough, N. (2008). s.98.

<sup>83</sup>Jørgensen, M. W. Phillips, L. (2002) s.22.

af plateauer og kan læses i en vilkårlig rækkefølge. Dog er der et problem da Deleuze Guattari ønsker, at læseren først læser introduktionen og venter med, at læse konklusionen efter, at have læst alle plateauer<sup>84</sup>. Her opstår der et hierarki i objektet, som forsøger at materialisere rhizome metaphysikken fra teori til praksis. Ikke desto mindre er det stadig en forandring da bogen giver mulighed for, at blive læst igennem forskellige rækkefølger. Derudover kan der identificeres en forandring i de interdisciplinære koncepter. Rhizome begrebet er lånt fra botanikken og biologien, "Line of Flight" er lånt fra matematikken, "Body Without Organs" er lånt fra kunsten og kunstteori, "Becoming" er lånt fra Nietzsches filosofi (filosofisk poetik), elementer fra "Plane of Consistency" er lånt fra fysikken (bevægelserne) og fra psykologien, o.a. Der kan derfor identificeres en høj interdiskursivitet i *A Thousand Plateaus*, hvilket betyder at der er tegn på forandringer i forhold til de dominerende diskursordener. Eller nærmere der er et ønske om at skabe forandringer ved, at etablere en høj interdiskursivitet. Dette går godt i hånd med Bontas observation af at Deleuze og Guattari efterlyser et esoterisk sprog, hvis de ikke selv har skabt et. Til sidst vil jeg argumentere for, hvorfor jeg bruger Hanegraaffs initiale definition af det esoteriske, som er:

"in some hard-to-define no-man's-land between philosophy, religion, literature, art, and science."<sup>85</sup>

Denne initiale definition som Hanegraaff ender med, at omdefinere har et vigtigt aspekt i sig. Hanegraaffs intention er ikke, at definere værker, traditioner og tendenser, som ligger mellem disse kategorier, men snare at afmystificere og rense historien. Om det overhovedet er muligt at skrive en objektiv historie er denne opgave for kort til, at diskutere. Hvis vi vender Hanegraaff på hovedet og ændrer perspektivet fra en ren og skær definition til klassificeringer og over til en mere analytisk tilgang, så er denne definition et stærkt redskab til, at analysere tekster der normalt ikke falder ind under enkelte kategorier eller felter. Denne definition kan inkludere mange tekster ved at finde esoteriske elementer i dem. *A Thousand Plateaus* er et godt eksempel på et sådant værk

---

<sup>84</sup>Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). xviii.

<sup>85</sup>Hanegraaff, W. J. (2012) s. 2.

der bevæger sig i dette no-mans-land mellem forskellige discipliner, genre og stilarter. Derfor kan det siges, at værket indeholder esoteriske elementer, som falder ind under Hanegraaffs initiale definition. Der er en høj interdiskursivitet og værket har et lukket sprog med mange referencer der flyver på tværs af forskellige videnskabelige og kunstneriske felter. Der er esoteriske elementer i form af et mystisk sprog der har en transformativ karakter og et vokabular, som falder imellem mange discipliner og felter (både videnskabelige og ikke-videnskabelige). Dette no-mans-land er et mystisk rum, en rest mellem forskellige traditionelle og institutionelle afgrænsninger. Det er et sted, hvor der er plads til sådanne værker som *A Thousand Plateaus*. Ved at klassificere det esoteriske og gøre det til endnu en tradition, endnu en institution, endnu en afgrænsning, fjernes dette mellemrum eller tomrum og faren kan siges at være at disciplinen og læren om de esoteriske traditioner ender med, at blive endnu et ekskluderende felt, som det selv var offer for.

## DISKUSSION

"Is language the adequate expression of all realities? [...] We separate things according to gender, designating the tree as masculine and the plant as feminine. What arbitrary assignments! How far this oversteps the canons of certainty! We speak of a "snake": this designation touches only upon its ability to twist itself and could therefore also fit a worm. What arbitrary differentiations! What one-sided preferences, first for this, then for that property of a thing!"<sup>86</sup>

Således talte Nietzsche! Hvad vi her skal forstå er, at Nietzsche ser sproget som en metafor der bygger på de billeder som nervens impuls fremviser i hovedet (første metafor), og de billeder der bliver fremvist bliver imiteret og transformert til lyde -sproget (andet metafor). For Nietzsche er sandheder illusioner, som vi har glemt at de er illusioner; de er metaforer som er blevet slidt<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup>Nietzsche, F. (2008[1873]), s.16.

<sup>87</sup>Nietzsche, F. (2008[1873]). s.17.

Sandheder er blot den pligt samfundet pålægger en for, at eksistere. At være tro (truthfull) er at anvende de gamle metaforer. For at anvende det moralsk set er det, ifølge Nietzsche, en pligt til at lyve ifølge en fikseret konvention, at lyve med flokken og på den måde er den bindende for alle<sup>88</sup>. Dette problem kan tages op i forbindelse med den analytiske filosofis dominans. Den postmoderne filosofi kan siges, at være en modreaktion til den analytiske filosofi som selv er en modreaktion til det poetiske sprog. Det kan siges, at den postmoderne filosofi forsøger at vedligeholde det poetiske sprog. Den del af kritikken som er relevant, at tage op er Nietzsches kritik af den kolde logik. Dette skal forstås som mennesket der universaliserer alle indtryk ved, at gøre dem mindre farverige og til kolde koncepter; at putte dem i skemaer og konstruere ordener, grader, love, privilegier, underordninger og grænser<sup>89</sup>. Det kan sammenlignes med det som positivismen, den logiske positivisme, naturvidenskaberne og den analytiske filosofi gør. For Nietzsche er det blot en konceptualisering af indtrykkene og metaforerne. Det kan siges, at Deleuze Guattari bruger denne retorik til, at eksperimentere og konceptualisere en ny metafysik (rhizome) og en nyt sprog i filosofien. For Nietzsche er sådanne koncepter illusoriske og konstrueret gennem mange århundreder. For Deleuze Guattari er de muligheder for at skabe nye koncepter (i kunsten, filosofien, videnskaben, etc.), skabe en ny verden, en revolution, som materialiserer sig i "the plane of immanence". Et af disse koncepter er kroppe. For Deleuze Guattari kan kroppe også være andet end de materielle kroppe de kan eksempelvis være repræsentationer. Disse kroppe (repræsentationer) kommunikerer med andre kroppe (repræsentationer). Herved bevæger vi os i det ontologiske felt. Koncepter og verdner skabes og omformes i møder med hinanden. Disse interaktioner følger ikke traditionelle hierarkiske strukturer og hellere ikke opdelinger i natur-kultur, subjekt-objekt, etc. Disse kommunikationer, interaktioner og sammenstød forstås og skabes som eksperimenter. Det er forandring, eksperimentation og bevægelse der skaber nye rodsystemer og netværk i rhizomet. Herunder også andre måder at tale på. Der

---

<sup>88</sup>Nietzsche, F. (2008[1873]). s.17.

<sup>89</sup>Nietzsche, F. (2008[1873]). s.18.

bliver skabt nye sprog og, ifølge Bonta, et (nyt) esoterisk sprog og/eller et nyt vokabular. Og esoteriske og mystiske sprogstile og vokabularer kan være med til, at skabe nye koncepter, nye normer, nye forståelser og nye måder at tilblive (become) på. Men kan Deleuze Guattaris metafysik bruges metodisk til, at analysere kulturelle strømninger i det esoteriske felt? Lad os tage eksemplet med den russiske teosof H.P. Blavatsky. Her vil jeg forslå, at Rhizome ontologien kan bruges til, at analysere populærkulturelle strømninger. Som metodisk fremgang kan det siges, at H.P Blavatsky deterritorialiserede de østlige trosretninger. Hun trak dem ud af deres geografiske, asiatiske, kontekst. Derefter introducerede hun dem, retterritorialiserede dem i en ny vestlig kontekst. Hun var med til at skabe en "Easternization". Denne "Easternization" kan ses som en abstrakt ny krop, en abstrakt maskine der muliggjorde andre former for repræsentationer i den vestlige verden. Dette kaldes også for "line of flight". Denne "line of flight" skabte nye assemblager og multipliciter. Det kan forstås, som nye identitets muligheder for det vestlige subjekt. Derudover åbnes der et nyt marked, en ny kapitalform som afføder nye forbrugsmuligheder, nye produktionsmuligheder og ny profitmaksimering. Salgsvarer som yogamåtter, te, parfumer, selvhjælpsbøger, restauranter, terapiformer, træningsformer, musik, film, rejser, madvarer, helseprodukter, etc. opstår. Derimellem opstår der også eksperimenter og "line of flights" med produkter der konvergerer og sammenfiltrer østlig og vestlig kultur. Populærmusikken approprierer østlige musikskalaer, østlige instrumenter, sangteknikker, etc. Et nyt rodsystem, et Rhizome, der har ændret den vestlige kulturs selvforståelse, virke og diskurs opstår. Med disse nye forbrugsmuligheder opstår der en ny østlig oplevelse i den vestlige krop. Der kan opstå nye måder, at iscenesætte og narrativiserer det vestlige subjekt på. Derudover kan den østlige oplevelse sælge og give mening for det vestlige subjekt, måske endda en religiøs oplevelse. Den vestlige kultur eksperimenterede og dem som praktiserer de østlige riter kan siges at være i en art vorden; *Becoming-Eastern*, *Becoming-Spiritual*, *Becoming-Buddha*, *Becoming-Imperceptible*. Det kunne også tænkes, at de østlige traditioner kunne inspirere og engagere det vestlige subjekt i en art spiritualisme og måske

endda en læren og en praksis til at opnå "Higher Knowledge". Ligeledes kan det tænkes, at der på baggrund af de fornævnte forandringer også kan skabes en magtdiskurs, hvis agenda er at afføde ønskede hegemoniske og ideologiske effekter. Deleuze Guattaris Rhizome ontologi kan give gode analytiske muligheder til, at analysere esoteriske traditioners virke i populærkulturen – og måske også en analytisk fremgang i andre esoteriske felter. Dette kan nuancere forståelsen af analyseobjektet og kan give andre alternativer, rekonceptualiseringer, og indfaldsvinkler som kan åbne op for nye videns perspektiver. Denne form for analyse kan applikeres med kulturteoretiske tilgange. Dette kan skabe en interessant vekselvirkning mellem kulturteori og esoteriske studier for bl.a. at analysere populærkulturelle strømninger med okkulte og esoteriske rødder. Denne interdisciplinære og epistemologiske konvergens kan give frugtbare analyser og interessante læsninger af forskellige esoteriske traditioner, ideer eller koncepter. Sådanne læsninger kunne eksempelvis være marxistiske, postmarxistiske, feministiske, kulturkritiske, æstetiske, affektionsteoretiske, afrofuturistiske, etc.

## KONKLUSION

På baggrund af den valgte empiri og den fortaget analyse kan det konkluderes, at der er esoteriske elementer i Deleuze Guattaris værk *A Thousand Plateaus*. Dette kan ses i deres måde, at bevæge sig i felter mellem filosofi, kunst, naturvidenskab, psykologi, psykoanalyse, etc. Deres immanente filosofi kan sige, at være det Hanegraaff kalder for:

"hard-to-define no-man's-land between philosophy, religion, literature, art, and science."<sup>90</sup>

Deres koncepter opstår i dette "no-mans-land" og forsøger, med Artauds begreber, at chokere og smadre kroppens organer for at give plads til nye normer og værdisystemer, som kan skabe en ny horisont. Der er identificeret en høj interdiskursivitet med et virvar af interdisciplinære diskurser og sproglige genrer og stilar-

---

<sup>90</sup>Hanegraaff, W. J. (2012) s. 2.

ter, hvilket er et tegn på, at der er eller at der ønskes en forandring i den etablerede diskursorden. Derved kan det siges at deres sprog er mystisk og at det indeholder et transformativt element. Dette transformative element er ikke rettet mod en religiøs kontekst, men mere som en emancipation fra den hierarkiske metafysik. Denne emancipation kan igangsættes ved hjælp af nomadisk tankegang og eksperimentation, som ultimativt kan have en revolutionær karakter. Det giver ingen mening, at igangsætte en γιγαντομαχία om, hvorvidt Deleuze kan læses i en hermetisk optik, som Ramey foreslår eller om han resonerer med Böhme, som Bonta insisterer på. For i den immanensfilosofi som Deleuze Guattari fremsætter kan de tilblive (Becoming) begge ting – sagt på en anden måde der er plads til begge læsninger i Deleuze Guattaris metafysik. Derudover kan det konkluderes, at der er mulighed for at benytte Rhizome ontologien, som analytiske redskaber som kan indskrives i en vekselvirkning mellem kulturstudier og esoteriske studier. Dette kan eksempelvis give nye perspektiver og kaste nyt lys over esoteriske elementer i populærkulturen.

## LITTERATURLISTE

- Bonta, M. (2010). Rhizome of Boehme and Deleuze: Esoteric Precursors of the God of Complexity. *SubStance*, Vol. 39, No. 1, Issue 121: Spiritual Politics after Deleuze. University of Wisconsin Press.
- Christiansen, L. (2011). Metafysikkens historie. Museum Tusculanums Forlag København.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2005 [1980]). *A Thousand Plateaus*. Minneapolis London: University of Minnesota Press.
- Faivre, A., Rhone, C. (2010). Western Esotericism: A Concise History. Albany: State University of New York Press.
- Fairclough, N. (2008). Kritisk diskursanalyse. 1. udgave. Hans Reitzels Forlag, København.

- Franke, W. (2014). *A Philosophy of the Unsayable*. University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana.
- Goodrick-Clarke, N. (2008). *The Western Esoteric Traditions, a Historical Introduction*. New York Oxford: Oxford University Press.
- Hanegraaff, Wouter J (2005). *Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics*. Aries, 2005, Vol.5(2),
- Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the academy, rejected knowledge in western culture* (Reprint. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jørgensen, M. W. Phillips, L. (2002). *Critical Discourse Analysis. Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage Publications, London.
- Lyotard, J. (1984[1979]). *The Postmodern Condition*. Manchester University Press.
- Nietzsche, F. [1873]. *On Truth and Lie in a Nonmoral sense*. In Medina, J. Wood, D. (2008) *Truth Engagements Across Philosophical Traditions*. Blackwell Publishing Ltd.
- Ramey, J. (2012). *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. Duke University Press: Durham London.
- Rudbøg, T (2013). *The Academic Study of Western Esotericism: Early Developments and Related Fields*. Copenhagen: H.E.R.M.E.S. Academic Press
- Sells, M. A. (1994). *Mystical Languages of Unsaying*. The University of Chicago Press
- Stuckrad, Kocku von (2005). 'Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation'. *Religion*, 01 April 2005, Vol.35(2).

"We sorcerers have always  
known that" — Esoteriske elementer i *A Thousand Plateaus*

---

Hjemmesider:

[https://www.youtube.com/watch?v=I\\_r-gr3ccik&list=PL7715892893A00560](https://www.youtube.com/watch?v=I_r-gr3ccik&list=PL7715892893A00560) besøgt d.27.04.2018.

# *H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion*

ANDERS BLOMKVIST KORSHØJ NIELSEN

## INDLEDNING

Helena Petrovna Blavatsky og Teosofisk Selskab (herefter angivet som TS) spillede en helt central rolle for den genopblomstring af neoplatoniske ideer, kabbala, hermeticisme, græsk-romersk mytologi, magi og frimureri, der fandt sted i det 19. århundrede. Hertil blev tilføjet elementer fra østens religioner, særligt fra buddhisme og hinduisme, samt tilpassede teorier fra samtidens videnskab som blandt andet evolutionsteori. Blavatskys teosofi har haft stor indflydelse på det religiøse landskab, der eksisterer i vesten i dag<sup>1</sup>.

I denne artikel vil Blavatskys forbindelse til den såkaldte moderne spiritualisme være i fokus. Med udgangspunkt i udvalgte tekstuddrag fra hendes forfatterskab vil det blive analyseret, hvordan hun diskursivt dekonstruerer spiritualismen og rekonstruerer den som sin egen okkultisme og teosofi. Til kontekstualisering vil en artikel af redaktøren Luther Colby fra det spiritualistiske tidsskrift *Banner of Light* kort analyseres.

Det metodiske udgangspunkt for analysen vil være Olav Hammers diskursive strategier: tradition, videnskab og oplevelse, som

---

<sup>1</sup>Goodrick-Clarke 2008:211ff

han præsenterer i sin bog *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*<sup>2</sup>. Formålet hermed vil være at undersøge, hvordan Blavatsky benytter disse strategier til grænsedragning mellem moderne spiritualisme og sine egne ideer, og samtidig bygger sit system med udgangspunkt i blandt andet denne bevægelse. Hermed vil det undersøges, hvordan der eksisterer en diskursiv kamp om retten til at ”eje” begreber og definere deres betydning.

Det overordnede formål med denne artikel vil være, at forsøge at kaste nyt lys på debatten om forholdet mellem Blavatsky og hendes teosofi og den moderne spiritualistiske bevægelse. De eksisterende holdninger indenfor faget vestlige esotericisme vil derfor introduceres i et forskningshistorisk afsnit og blive inddraget i analysen samt taget op i diskussionen. Der vil her blive stillet spørgsmålstegn ved brug af begreber, og særligt okkultisme, til kategorisering af Blavatsky og hendes teosofi. I denne forbindelse vil det blive diskuteret, hvorvidt brugen af sådanne begreber direkte eller indirekte indlejer forskeren i den interne debat om begrebernes ”sande” mening.

Før en præsentation af positioner indenfor forskningen er det relevant at redegøre for den moderne spiritualisme samt Blavatsky og hendes teosofi.

## MODERNE SPIRITUALISME

Moderne spiritualisme betegner en ekstremt differentieret bevægelse, som vandt stor popularitet fra midten af det 19. århundrede, særligt i USA. Bevægelsens fælles præmis var kommunikation med afdøde personer, hvilket var muligt gennem en overordnet holistisk forståelse af kosmos<sup>3</sup>. Grundet de store forskelle mellem spiritualister, er det svært at præcisere bevægelsens oprindelse, men den havde rødder i blandt andet mesmerisme, sonambolisme og profetiske protestantiske traditioner som quakers og shakers og den post-protestantiske swedenborgianisme.

---

<sup>2</sup>Hammer 2001:508

<sup>3</sup>Cox 2003:2ff

Bevægelsens begyndelse tilskrives ofte Fox-søstrenes hævdede kommunikation med afdøde familiemedlemmer og bekendte i deres hjem i Hydesville i 1848. Netop denne familiære relation er det, der markerer den store forskel på spiritualisternes fænomener og historiens tidligere beretninger om kommunikation med ånder, dæmoner og engle. Fox-søstrene nød herefter megen opmærksomhed og berømmelse, og mediering med de afdøde bredte sig som en steppebrand i de følgende år og antog mange forskellige former, hvoraf flere var mere showprægede. Familien Fox lod sig også undergå tests for at afvise snyd, og fænomenerne forbundet med dem blev generelt accepteret som autentiske.

Den generelle opfattelse blandt spiritualister var, at alle latent havde evnerne til åndekommunikation i sig, og selvom nogle dog var bedre stillet end andre medførte dette, at alle kunne beråbe sig disse særlige evner<sup>4</sup>. Bevægelsens præcise omfang er svært at definere, og forskere har estimeret alt mellem titusinder og ti millioner tilhængere, men uanset satte bevægelsen et markant aftryk på 1800-tallets religion<sup>5</sup>.

Foruden hændelserne i Hydesville, anses Andrew Jackson Davies (1826-1910) for et andet vigtigt udgangspunkt for opkomsten af moderne spiritualisme. Efter at have været i trance under en mesmericistisk forelæsning hævdede Davis at have opnået særlige clairvoyante evner, og gennem kommunikation med blandt andet Emanuel Swedenborgs ånd kreerede han et religiøst og filosofisk system, som omfattede menneskets og universets strukturer. Heri var mennesket gennem sin status som skabelsens hovedværk i stand til at interagere med det spirituelle univers. Davis tog afstand fra den eksisterende kristendom og søgte i stedet at føre mennesket sammen i et harmonisk broderskab gennem spirituel stræben. Her opfordrede han til spirituel empiricisme og stod der ved for en tilgang til fænomenerne, som var præget af rationalisme og scientisme, eftersom de kunne erfares og derved bevises<sup>6</sup>.

Generelt var moderne spiritualisme præget af en fascination af videnskaben, som var herskende i tiden, og dennes rolle som

---

<sup>4</sup>ibid:5ff

<sup>5</sup>Lavoi 2012:3

<sup>6</sup>Cox 2003:7ff

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

bevis for eksistensen af ”den anden side”. Dermed fremstod viden-skaben ikke som modpol til religionen men som dens følgesvend. Samtidens teknologiske fremskridt afspejles ligeledes gennem brugen og udviklingen af forskellige teknologier, der skulle hjælpe kommunikationerne på vej eller bevise deres autencitet.

Andre historiske og samfundsmaessige indflydelses i perioden skal samtidig medtages i forståelsen af både den moderne spiritualismes ophav og popularitet. Industrialiseringen højnede geografisk og social mobilitet, demokratisering af religion samt fremkomsten af samtidens kvinde- og racerettighedsgrupper, som spiritualismen både havde direkte og indirekte indflydelse på. Lighed efter døden dannede modellen for socialt fremskridt og forandring i den fysiske verden. ”Spiritualist” blev anvendt som identitetsmarkør, og mediet kunne gennem sin kontakt med ånderne fremme sine synspunkter. Herudover skal den amerikanske borgerkrig i 1860’erne også nævnes, da kommunikationen med døde familiemedlemmer fungerede som en form for sorgbearbejdning<sup>7</sup>.

### BLAVATSKY OG TEOSOFISK SELSKAB

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) blev født i Rusland, og udviste efter sigende allerede som barn clairvoyante evner og interesse i esotericisme. Efter sit første giftermål i en alder af sytten, forlod hun sin mand og Rusland og rejste omkring i hele verden i søgen på tidsløs visdom. Kilderne til disse rejser er ikke alle lige pålidelige. Dette gælder især hendes hævdede rejser til Indien og Tibet, som er baseret på egne udsagn. Efter et ophold i Mellemøsten blev hun kontaktet af den såkaldte tibetansk ”mester” Morya, som hun senere hævdede at have studeret under i Tibet. Denne og de andre mestre var efter sigende i besiddelse af overnaturlige evner og instruerede hende i tibetansk buddhisme samt mange af de hemmeligheder, som hun fremlagde i sit senere forfatterskab. Blavatskys referencer til disse mestres indflydelse kommer dog hovedsageligt fra den senere ”indiske periode” i hendes liv<sup>8</sup>. Mestrene tilskrives af Blavatsky stor indflydelse i hen-

---

<sup>7</sup>Gutierez 2016:238ff

<sup>8</sup>Goodrick-Clarke 2008:212ff

des forfatterskab, gennem deres mester/elev forhold, som blev opretholdt gennem en form for mental kommunikation<sup>9</sup>.

Mestrene sendte hende også til USA i 1873, hvor hun blev involveret i den moderne spiritualisme. Hun kommunikerede med ånden John King, skrev artikler om spiritualisme og forsvarede medier, som blev beskyldt for snyd. Blavatsky kom dog hurtigt til at opfatte spiritualismen som overfladisk, da den ikke indeholdt virkelig okkult viden, og hun udtrykte allerede inden stiftelsen af TS sin interesse i de vestlige esoteriske traditioner. Kommunikationen med John King blev erstattet med mestrene Serapis Bey og Tuitit Bey, som hun hævdede var medlemmer af den egyptiske gruppe af adepts kaldt Brotherhood of Luxor.

I det spiritualistiske miljø mødte hun Henry Steel Olcott (1832-1907) til en seance, som hun senere stiftede TS med d. 17 november 1875. Formålet med dette var udforskningen af naturens okkulte kræfter gennem sammenligning af spiritualismen og oldtidens magi og derigennem at få dybere indsigt i universets love gennem forståelse af oldtidens esoteriske filosofier og praksisser.

I 1877 udgav Blavatsky sin første bog *Isis Unveiled: A Master-key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. Denne bestod af to dele, hvor den første kritiserede den moderne videnskab for materialisme, mens den anden var en kritik af kristendommen. Bogen indeholder utallige referencer til religiøse traditioner, heriblandt hinduisme og buddhisme, filosofier, magi samt moderne videnskab og præsenterer ideen om, at der ligger en tidløs visdomsreligion til grund for al religion<sup>10</sup>. Herudover lægges der vægt på skjulte kræfter som eksisterer i naturen og individet, og at disse er den virkelige kilde til spiritualismens fænomener, hvilket også førte til hendes stigende upopularitet blandt moderne spiritualister.

I 1878 tog Blavatsky og Olcott til Indien og slog sig for en kort periode sammen med den hinduistiske reformbevægelse Arya Samaj. TS fik permanent hovedsæde i Madras, og oprettede flere nye afdelinger i både Indien og Sri Lanka. I 1880 konverterede Olcott og Blavatsky til buddhisme, hvilket markerede enden for

---

<sup>9</sup>Gomez 2016:249

<sup>10</sup>Goodrick-Clarke 2008:213ff

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

samarbejdet med Arya Samaj, men TS investerede sig fremadrettet i det indiske samfund og var med til at tilvejebringe indisk uafhængighed<sup>11</sup>.

En vigtig teosof i denne indiske periode var Alfred Percy Sinnett (1840-1921). Han var modtager af de såkaldte *mahatma-breve* i de næste fem år, hvori Blavatskys mestre indviede ham i deres visdom. Disse breve blev grundlaget for hans bøger *The Occult World* (1881) og *Esoteric Buddhism* (1883) som indeholdt teosofiens lære, som efterhånden bestod af et komplekst filosofisk og kosmologisk system, der kombinerede ideer fra neoplatonisme, gnosticisme, hermeticisme og buddhisme med den moderne videnskabs teorier<sup>12</sup>. Bøgernes popularitet ledte til særlig opmærksomhed på disse mystiske breve, og Society for Psychical Research sendte efterforskeren Richard Hodgson til Indien for at undersøge Blavatskys manifestation af disse og andre objekter. Dette resulterede i en rapport, der konkluderede, at brevene var fabrikerede af Blavatsky selv og beskyldte hende for at være historiens største svindler og russisk spion. Herefter forlod Blavatsky Indien og tog til Europa, hvor hun opholdt sig indtil sin død i 1891. I 1888 udgav hun sit hovedværk *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, hvori hun optegner menneskehedens og universets spirituelle, mentale og fysiske opkomsthistorie, og denne bog indeholder mange af ideerne optegnet i *mahatma-brevene* og *Esoteric Buddhism*<sup>13</sup>.

Man kunne gå mere i detaljen både med hensyn til Blavatskys liv, ideer, doktriner, kosmologi, forfatterskab og TS's videre udvikling, men grundet fokus i denne artikel betragtes denne korte redegørelse for tilstrækkelig til at danne baggrund for analysen.

### BEGREBSAFKLARING

I denne artikel vil der optræde flere begreber, som er af flertydig karakter. Særligt okkultisme, mysticisme, spiritualisme samt esotericisme og vestlig esotericisme. Forståelsen af de sidste to

---

<sup>11</sup>Gomez 2016:251

<sup>12</sup>Goodrick-Clarke 2008: 219ff

<sup>13</sup>Gomez 2016: 251 ff

vil lægge sig op af Nicholas Goodrick-Clarkes brede brug i *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction*, som dækker forskellige bevægelser, strømninger og personer fra senantikken og frem<sup>14</sup>. Hvad angår de øvrige begreber vil de ikke bruges i etic forstand, men de vil optræde i det forskningshistoriske afsnit i det omfang og i den forståelse, som den enkelte forsker bruger det<sup>15</sup>. I analysen vil okkultisme anvendes som emic begreb i henhold til brugen i kildematerialet. Fokus i denne artikel vil være på begrebers betydning gennem deres brug, da de altid er indlejret i kontekst og ikke har nogen essentiel betydning. Dette gælder ligeledes betegnelsen spiritualisme, da der ikke vil tages stilling til, hvad der er ”rigtig”, ”sand” eller ”falsk” spiritualisme. Moderne spiritualisme vil dog blive anvendt til at betegne den såkaldte bevægelse.

Den metodiske fordel ved en sådan tilgang er netop, at det gør det muligt at indtage en mere objektiv position, hvor værdivurdering og definitioner undgås i så vidt omfang som muligt.

## FORSKNINGSHISTORISKE PERSPEKTIVER

### Joscelyn Godwin

I bogen *The Theosophical Enlightenment* demonstrerer professor Joscelyn Godwin, hvordan Blavatsky og teosofien skal forstås i forlængelse af indflydelsler fra forskellige esoteriske og okkulte praksisser, grupper, personer, ideer og strømninger siden oplysningsiden og i den historiske kontekst<sup>16</sup>. Her skal blot fremhæves Blavatskys forbindelse med spiritualismen og herudover hendes holdning overfor videnskab. På den ene side så Blavatsky og TS, ifølge Godwin, det som deres opgave at erstatte spiritualisternes illusioner og misforståelser med okkultismens højere viden og på den anden at åbne videnskabens horisont og samtidig kritisere

---

<sup>14</sup>Goodrick-Clarke 2008:3ff

<sup>15</sup>Disse ovenfornævnte begreber har en problematisk historie, da de ofte har været brugt i ladet forstand, mener jeg ikke, at de bør bruges som var de neutrale til at beskrive objektet ”udefra”. I stedet mener jeg, det kan være givtigt netop at se på, hvordan disse får deres mening gennem brug og derfor ikke kan løsrives fra kontekst.

<sup>16</sup>Godwin 1994:xi

særligt den kristne religion og dens dogmatik med det formål at fremme en mere fri humanisme. Dermed var deres ”program” i tråd med oplysningsstidens fokus på viden og religionskritik. Herudover understreges det, at dette også stemmer med det 19. århundredes genopblomstring indenfor okkult videnskab<sup>17</sup>. Forskellen mellem spiritualismen og samtidens okkultisme lå ifølge Godwin i de autoriteter, de trak på og deres forskellige mål. De dødes ånder var fokus for spiritualisterne, hvis formål var udvikling med henblik på at blive mere som dem. For okkultisterne, og hermed også Blavatsky, lå autoriteten hos fortidens adepter og deres gamle tekster, og det var deres tidsløse visdom, der stræbtes efter<sup>18</sup>. Derved kategoriseres Blavasky som okkultist og placeres i en post-oplysningsstids-kontekst i et komplekst netværk af historiske indflydelser.

### Jeffrey Lavoie

I bogen *The Theosophical Society: The History of a Spiritual Movement* argumenterer Jeffrey D. Lavoie for, at Blavatsky og TS skal ses i direkte forlængelse af den moderne spiritualisme, som en reformation af denne, endog mere overfladisk end reel. Ifølge ham er teosofiens grundsten spiritualismens hovedpræmis: muligheden for kommunikation med de afdøde. Dette kombineres med filosofi fra vestlig esotericisme<sup>19</sup>. Han påpeger, at Blavatsky holder fast i denne præmis på trods af, at hun flere gange afviser, at de afdødes ånder står bag fænomenerne. Hertil kommer flere ligheder mellem hendes ideer og spiritualisternes. Her nævnes forestillinger om personlig udvikling og karma i forlængelse heraf, reincarnation, et universelt broderskab, kampen mod materialisme og socialt engagement<sup>20</sup>. Lavoie påpeger, at TS fra begyndelsen og frem til Blavatskys død inkluderede mange spiritualister. Herudover påpeges hendes inspiration fra spiritualisten Andrew Jackson Davis' filosofi og franskmanden Allan Kardecs spiritisme samt hendes kommunikation med og videreudvikling af ånden John King, som

---

<sup>17</sup>ibid:292ff

<sup>18</sup>ibid:302f

<sup>19</sup>Lavoie 2012:2ff

<sup>20</sup>ibid:244ff

var populær indenfor spiritualismen. Et sidste hovedargument er at de såkaldte mahatmas assistance i hendes forfatterskab, minder om ”automatic writing”, en praksis som var populær blandt spiritualister. Hermed konkluderer Lavoie, dog med forbehold, at Blavatsky og TS aldrig i hendes levetid forlod den moderne spiritualisme<sup>21</sup>.

### **John Deveney**

Religionshistorikker John Deveney placerer i sin tekst *Man is a Spirit Here and Now* igen Blavatsky i forbindelse med spiritualismen, men her som okkultist fra det spiritualistiske miljø. Det beskrives hvordan spiritualismen ændrede sig fra midten til slutningen af det 19. århundrede. Her fokuseres på forandringer i forståelsen af mennesket som ”ånd” både i dette liv og i det næste. Dette medførte, at der latent i mennesket eksisterede særlige kræfter, der kunne bruges og udvikles i livet. Debatten herom førte ifølge Deveney til splittelse indenfor spiritualismen og denne opfattelse af *spirit now* eller *higher spiritualism* kom til at danne grundlaget for den senere New Thought bevægelse<sup>22</sup>. I denne debat spillede særligt Blavatsky og hendes teosofi en central rolle. Herudover nævnes også Emma Hardinge Britten og Pascal Beverly Randolph. Disse tre stod samlet for en ny form for praktisk okkultisme, alle med rødder i spiritualismen og inspireret af Andrew Jackson Davis’ filosofi. Deveney definerer denne som ”...the study of man’s nature as a spirit and of the practical means to develop his innate powers”<sup>23</sup>. Denne okkultisme, som kom ud af spiritualismen, havde stor indflydelse på dens senere udvikling, ved at fokusere på mennesket som ånd i livet<sup>24</sup>. Hermed ses Blavatsky i forlængelse af spiritualismen, men som noget særegent: som okkultist med rødderne solidt plantet i den moderne spiritualistiske bevægelse.

### **Alex Owen**

I bogen *The Place of Enchantment, British Occultism and the Culture of*

---

<sup>21</sup>ibid:355ff

<sup>22</sup>Deveney 2015:119ff

<sup>23</sup>ibid:130

<sup>24</sup>ibid:129

*the Modern* placerer historikker Alex Owen Blavatsky og teosofien i en genopblomstring af mystik og okkultisme i den sidste halvdel af det 19. århundrede<sup>25</sup>. Denne ny-okkultisme eller -mysticisme, som hun også kalder ”fin-de-siècle occultism”, havde sit udgangspunkt i den moderne spiritualisme, og var en form for elitær modpol til spiritualismen. Dette kom til udtryk gennem et stærkere fokus på læring og højere visdom importeret fra Østen samt fra Europas egne esotericistiske traditioner. Hermed var der i mindre grad fokus på mediets evner og de såkaldte fænomener. Owen påpeger, at okkultisme er et svært begreb at definere, da det ofte bruges om en meget differentieret masse af praksisser og ideer. Owen fremhæver dog nogle fællestræk. Her nævnes ideen om en virkelighed bag den umiddelbart sanselige, og at det er denne virkelighed, som udforskes af okkultisten. Herudover fremhæves også ideen om, at mennesket har særlig kræfter, som kan opdages og udvikles, hvilket placerer mennesket på en særlig plads i kosmologien som behersker af naturen og mediator mellem forskellige verdener<sup>26</sup>. I modsætning hertil stod den moderne spiritualismes praksis, hvor medier indtog en mere passiv rolle. Blavatsky kategoriseres altså her som okkultist eller mystiker med rødder i den moderne spiritualisme.

### Olav Hammer

Professor i religionshistorie Olav Hammer opstiller i *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* en tilgang til studiet af det, han kalder Modern Esoteric Traditions eller Esoteric Traditions, som betegner post-oplysningstidsbevægelser, her fra særligt TS og frem til såkaldte New Age-bevægelser. Denne heuristiske definition opstilles for at undgå betegnelsen esotericisme (mere bredt) og okkultisme, som har mange forskellige betydninger<sup>27</sup>. Formålet hermed er at vise, at moderne esotericisme benytter sig af særlige diskursive strategier, som skal forstås i en moderne- og post-oplysningstidskontekst. Hammer fremhæver fem historiske faktorer, der har været med til at udforme denne

---

<sup>25</sup>Owen 2004:4f

<sup>26</sup>ibid:19ff

<sup>27</sup>Hammer 2001: 5ff

moderne form for esotericisme. Videnskaben som autoritet siden oplysningsstiden, ideen om fremgang, hvilket også er knyttet til evolutionsteori, viden om religioner ud over kristendommen, nye sociale hierarkier og en begyndende individualisme og til sidst en vending mod menneskets ”indre” og psykologisering gennem fokus på transformation af selvet. Han påpeger dog samtidig, at det er nødvendigt for religiøse talspersoner at have visse forbehold overfor nogle af disse, hvis det ikke skal underminere deres position, hvilket resulterer i en selektiv modernisering<sup>28</sup>. Hermed skal disse grupper ifølge Hammer både forstås som et produkt af, og en reaktion mod, oplysningsprojektet og den moderne periode<sup>29</sup>. Hammer kategoriserer altså Blavatsky med sin egen heuristiske betegnelse, som tager udgangspunkt i begrebet esotericisme, der kendetegnes ved særlige diskursive træk indlejret i historiske tekster.

## METODE: DISKURSIVE STRATEGIER

Hammer påpeger, at strategierne ofte hænger sammen og har til formål at legitimere autoritet samt den position, som præsenteres af talspersonen i tekster. Disse stilles ofte op imod en virkelig eller forestillet ”betydningsfuld anden”<sup>30</sup>. Samtidig indtager moderne esoteriske traditioner en minoritetsrolle, som også afspejles i retorikken, hvor den betydningsfulde anden bliver majoriteten, som kritiseres for skepticisme og materialisme. Ifølge Hammer er de diskursive strategier ofte udviklet i et forsøg på at tilpasse sig: ”...various structural characteristics of the dominant culture, such as individualism, faith in science and awareness of the world as one global community”<sup>31</sup>. Derfor er den historiske kontekst vigtig og er med til at forklarer de specifikke diskursive strategier: tradition, videnskab, og oplevelse.

### Tradition

---

<sup>28</sup>ibid: 50ff

<sup>29</sup>ibid: 507f

<sup>30</sup>Ibid:42ff

<sup>31</sup>ibid:48

Ifølge Hammer knyttes der an til traditioner, der ikke nødvendigvis er reelt eksisterende, men ofte er konstrueret eller opfundet<sup>32</sup>. Formålet hermed er at etablere en “philosophia perennis”, som er universel og ligger bag alle store traditioner. Herigennem kan talpersonen hævde at være i besiddelse af en særlig tidsløs visdom, og på denne måde legitimere de doktriner og ideer, som præsenteres. Hermed kommer tradition til at stå i modsætning til det moderne, selvom en sådan diskurs netop er et produkt af moderniteten<sup>33</sup>. Traditionen konstrueres ved hjælp af selektiv udlejring, hvor elementer fjernes fra både tidslig og stedslig kontekst og placeres og forandres i den nye. Ved at samle disse mindre narrativer og omfortolke dem i ny kontekst skabes et større narrativ, hvormed de heterogene dele homogeniseres til et mere sammenhængende hele. Hermed genfortolkes historien, hvilket i nogle tilfælde resulterer i opfindelse af traditioner<sup>34</sup>

### Videnskab

Oplysningsfilosofferne kritiserede den etablerede kristne religion, hvilket førte til tab af religionens autoritet og legitimitet. Rationalitetens og videnskabens høje status efter oplysningsiden førte til inkorporering af samtidens videnskabelige fremskridt i den religiøse diskurs. Brug af akademiske titler, strukturer og sprog er ifølge Hammer kendetegnet for moderne esotericisme. Herudover hævdes det dogmatiske indhold også at være videnskabeligt, og begreber som tidligere er blevet opfattet som religiøse legitimeres ved brug af elementer fra videnskabelige teorier og terminologi. Hermed hævdes en videnskab som er højere og bedre en den etablerede, snæversynede og materialistiske videnskab<sup>35</sup>.

### Oplevelse

Denne argumentationsform skal ligeledes ses i forlængelse af oplysningsiden religionskritik, da kollapset af den kristne kirkes legitimits- og autoritetsmonopol førte til en mere individuali-

---

<sup>32</sup>ibid:23f

<sup>33</sup>ibid:35ff

<sup>34</sup>ibid:500

<sup>35</sup>ibid:501ff

seret religiøsitet, hvor oplevelse hævdes som en valid form for argumentationsførelse<sup>36</sup>. Hammer inddeler disse oplevelsesnarrativer i tre kategorier: førstepersonsfortællinger om egne oplevelser som bruges til legitimering af talspersonens position og autoritet. Tredjepersonsfortællinger med det formål at være give eksempler på de dogmatiske påstande som præsenteres, og som muligvis appellerer til læserens egne oplevelser. Til sidst er andenpersonsfortællinger direkte henvendt til læseren, og referer til oplevelser som vedkommende enten har haft eller har muligheden for at få i kraft af tekstens indhold. På denne måde tilbydes en ramme, som læseren kan forstå sit eget liv igennem<sup>37</sup>.

Med brugen af diskursiv metode, fremhæves begrebers betydnings relativitet, da det netop blotlægger de processor, hvorved mening dannes. Som Hammer viser, er disse diskurser indlejret i og formet af de historiske kontekster, de indgår i. Denne tilgang er derfor valgt i denne artikel, da netop kontekstualisering af Blavatsky samt diskussionen af begrebers mening og brug er fokus i denne artikel.

## ANALYSE

De første to tekster, der her analyseres, er fra før etableringen af TS og er udgivet i det spiritualistiske tidsskrift *Spiritual Scientist*.

### A FEW QUESTIONS TO “HIRAF\*\*\*”

I en fodnote i sin scrapbog skriver Blavatsky ved siden af denne titel: “My first Occult Shot”<sup>38</sup>. Hermed markerer dette starten på hendes offentlige formuleringer af sin okkultisme.

Artiklen er et svar på et tidligere indlæg underskrevet Hiraf, omhandlende Rosenkreuzerne, og Blavatsky vil her rette nogle fejlopfattelser, som artiklen indeholder. Gennem egen erfaring fra rejser til ”okkultismens vugge” i Østen hævder hun at have bedre

---

<sup>36</sup>ibid: 45

<sup>37</sup>ibid:504ff

<sup>38</sup>Blavatsky 1875a:101

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

indsigt i de spørgsmål, der rejses i artiklen<sup>39</sup>.

Teksten indledes med et angreb på den moderne positivistisk videnskab, som kritiserer den ældste videnskab "...the science of sciences"<sup>40</sup>, som den selv er en ringere version af. Denne oprindelige videnskab er repræsenteret af de få modige, som har viet deres liv til okkultismen. Ingen videnskab eller opdagelse er ifølge Blavatsky ny, men har eksisteret i tusindvis af år, hvor den har været kendt af kabbalister<sup>41</sup>. Østens eller orientens kabbala<sup>42</sup>, rosenkreuzere<sup>43</sup>, spiritualisme<sup>44</sup>, okkultisme<sup>45</sup>, hemmelige videnskab<sup>46</sup> eller videnskabernes videnskab<sup>47</sup>, som hun kalder det løbende gennem teksten, skaber grundlaget for alt, som mennesket baserer sit liv på såsom religion, videnskab, skikke og love. Asien opfattes som uforandret siden menneskehedens begyndelse og ligger derfor stadig inde med oldtidens visdom, som er blevet mundtligt overleveret i en ubrudt linje siden, den blev givet til mennesket af engle og bevogtes af et hemmeligt broderskab. Denne visdom er blevet forvansket i resten af verden af særligt de religiøse institutioner og den positivistiske videnskab, men også i eksempelvis jødisk og kristen kabbala og af forskellige Rosenkreuzer-grupper<sup>48</sup>. Hermed hævdes en "philosophia perennis", som Blavatsky knytter an til gennem at hævde at være indviet i disse mysterier og derigennem er praktisk følger af denne østens spiritualisme<sup>49</sup>.

I opposition til den kristne kirke og den skeptiske videnskabs uvidenhed og forvanskninger står den moderne spiritualisme og okkultismen. Her beskrives okkultisme eller magi, som hun også kalder det, som værende årsag, kompleks og infinit i forhold til den moderne spiritualisme som effekten, ensidig og finit<sup>50</sup>. Blavatsky

---

<sup>39</sup>ibid:102f

<sup>40</sup>ibid:101

<sup>41</sup>ibid:115

<sup>42</sup>ibid:106

<sup>43</sup>ibid:107

<sup>44</sup>ibid:110

<sup>45</sup>ibid:116

<sup>46</sup>ibid:115

<sup>47</sup>ibid:101

<sup>48</sup>ibid:107ff

<sup>49</sup>ibid:110ff

<sup>50</sup>ibid:101

præsenterer den moderne spiritualisme som lavere og som et mere simpelt produkt af den tidsløse okkultisme fra Østen, men ikke som en modsætning eller modstander. De moderne spiritualister har ifølge hende fejlfortolket de spiritualistiske fænomener. De afdødes ånder, som de hævder at kommunikere med, er ofte i virkeligheden element-ånder, som endnu ikke er blevet mennesker, og disse er sjæleløse og kan være ondsindede<sup>51</sup>.

Fænomenerne er dog samtidig bevis for både spiritualismen og okkultismens autencitet og videnskabelighed<sup>52</sup>. Hun øjner dog også håb for, at den amerikanske spiritualisme vil udvikle sig til en "rigtig" videnskab, hvis den får hjælp af "... those 'who know' ..." <sup>53</sup>. Denne position uddybes i det følgende citat: "Spiritualism is but a baby now, an unwelcome stranger, whom public opinion, like an unnatural foster mother, tries to crush out of existence. But it is growing, and this same East may one day send some experienced, clever nurses to take care of it"<sup>54</sup>. Efterfølgende siger Blavatsky, at det er okkultisterne, der med deres særlige viden skal forklare og forandre de elementer af spiritualisme, som virker frastødende for såkaldte ortodokse. Gennem disse forandringer vil denne "sande" spiritualisme sejre over skepticismen og uvidenheden, genopstået som en fœniks fra sin forælder, okkultismen, hvorefter sandheden vil sejre og samle menneskeheden i et udødeligt broderskab<sup>55</sup>. Dermed ser hun det som sin opgave at forædle den moderne spiritualisme gennem sin okkultisme, som hun hævder at være den sande spiritualisme.

I denne artikel ser vi, hvordan Blavatsky benytter sig af de diskursive strategier tradition, videnskab og oplevelse til at konstruere sin okkultisme eller Østens højere spiritualisme, som hun også kalder den. Denne hæves at repræsentere en ubrudt visdomstradition, som er religiøs og videnskabelig, som Blavatsky selv har erfaret gennem sine rejser og sin initiation i den tidsløse visdom. Sammen med den moderne spiritualisme, der italesættes

---

<sup>51</sup>ibid:112

<sup>52</sup>ibid:101

<sup>53</sup>ibid:110

<sup>54</sup>ibid:117

<sup>55</sup>ibid:114

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

som mere simpel, ung og derved skal tages hånd om og udvikles, står de i opposition til samtidens etablerede religioner og viden-skabens skepticisme, som fastholder menneskeheden i uvidenhed. Blavatsky har derved en overordnet positiv indstilling til moderne spiritualisme, trods dens mangler og misforståelser, som en slags forpost for sin egen position eller som en nyfødt, der skal opdrages af dem, der har erfaring og indsigt. Derved er dekonstruktionen her kun delvis, da den moderne spiritualisme stadig vurderes som legitim i en vis grad. Derfor trækker hun også på denne bevægelse og legitimerer sine ideer herigennem. Spiritualisme som begreb rekonstrueres og fastholdes til at betegne hendes position. Hermed præsenterer Blavatsky sit projekt som et oplysningsprojekt motiveret af, og rettet mod, tendenser i hendes samtid, som opfattes negativt, hvor den moderne spiritualisme har været med til at bane vejen for fremtidens vækkelse af menneskeheden gennem okkultismen eller den sande spiritualisme.

Dette stemmer med flere positioner skitseret i det forsknings-historiske afsnit, her særligt Godwin, som netop fremhæver dette oplysningsprojekt, men også transformationen af den moderne spiritualisme som mål samt Hammer, der ligeledes fokuserer på blandt andet oplysningskonteksten. Vi ser også, hvordan Blavat-skys position hævdes som en ”bedre” spiritualisme og derfor kan forstås gennem den interne kamp om at repræsentere den autentiske spiritualisme, som Deveney refererer til. Derudover italesættes hendes position som okkultisme, og som Owen, De-veney og Godwin anvender til at betegne hendes ideer (se ovenfor).

### THE SCIENCE OF MAGIC, PROOFS OF ITS EXISTENCE – MEDIUMS IN ANCIENT TIMES, ETC., ETC.

Blavatsky reagerer i denne artikel på et indlæg i det spiritualistiske tidsskrift *Banner of Light*, hvor redaktøren Luther Colby afviser Henry Olcotts påstande om eksistensen af elementånder som forklaring på størstedelen af spiritualisternes fænomener, og at disse kan genskabes gennem brugen af magi<sup>56</sup>.

Indledningsvist begrunder Blavatsky sit angreb på Colby samt

---

<sup>56</sup>Blavatsky 1875b:134

sit forsvar af magi med sine rejser til Asien og Afrika, hvor hun netop har bevidnet magi. Hun *ved* derfor, at det eksisterer og kalder det for er en videnskab<sup>57</sup>. Hermed legitimerer hun sin position gennem henvisning til egne erfaringer og oplevelser. Ligeledes ender hun artiklen med at hævde, at hun har viden gennem at være adept i "...the Grand Lodge..." som Brotherhood of Luxor er en gren af<sup>58</sup>, og derved har direkte adgang til den hellige videnskab baseret på naturens okkulte kræfter.

Hun kritiserer Colby for at afvise eksistensen af såkaldte snydeånder og påpeger, at han selv er blevet taget ved næsen af sådanne ånder, som har udgivet sig for at være den afdøde teolog Theodore Parker, som han hævder at have kommunikeret med. Hun tilføjer, at tusinde af intelligente, belæste og uddannede spiritualister har bevidnet eksistensen af sådanne element-ånder, og at det er dristigt af ham at gå op imod de millioner af personer gennem historien, som har bevidnet og troet på disse ting. Han burde oplyse sine læsere om sandheden i stedet for at mislede dem med sine egne overbevisninger<sup>59</sup>. Herefter diagnosticerer Blavatsky den moderne spiritualismes tilstand, som er kritisk, da den eksisterer i kaotisk anarki og er på katastrofekurs, hvilket vil resultere i, at den skeptiske videnskab vil sejre. Hertil tilføjes: "Every serious, earnest-minded Spiritualist must agree with me..."<sup>60</sup>.

Derved drager Blavatsky en grænse mellem disse "sande" spiritualister som hende selv, der har særlig viden, og moderne spiritualister som Colby, der er uvidende og ubelæste. Hun skelner i teksten mellem trolddom (negativ) og magi (positivt). Spiritualisme i en adepts hænder bliver til magi, som består af indsigt i og beherskelse af naturens højere okkulte kræfter i overensstemmelse med naturen og universets love. Magi er derfor en videnskab. Derimod vil spiritualisme i et medies hænder resultere i ubevist trolddom, som tillader diverse ondskabsfulde ånder at styre og manipulere dem. Hermed understreges behovet for at besidde en særlig viden, men også renhed, ærbarhed og godhed, da dette ikke

---

<sup>57</sup>ibid:134

<sup>58</sup>ibid:142

<sup>59</sup>ibid:135f

<sup>60</sup>ibid: 136

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

tiltrækker de urene og onde ånder, som medierne styres af, ifølge Blavatsky<sup>61</sup>. Den moderne spiritualismes medier fremstilles hermed som urene, uvidende og hjælpeløse marionetdukker. Hermed repræsenterer den en passivitet, som Blavatsky opponerer imod. Adepen er derimod aktiv og i kontrol. Dette afspejler Owens skelnen mellem ny-okkultismen og moderne spiritualisme, hvor netop passivitet overfor aktivitet fremhæves (se ovenfor).

Blavatsky fortsætter sin bevisførelse for magiens eksistens og autencitet ved opstilling af en genealogi, der strækker sig fra oldtiden og frem til hendes egen samtid. Her nævnes blandt andet Homer, Moses, Hermes, Pythagoras, Platon og Iamblichus, Paracelsus og Count de St. Germain, hvorefter at magien har søgt tilflugt i sit hjemland i Østen på grund af oplysningsstidens skepticisme<sup>62</sup>. Hermed hævdes en ”philosophia perennis” med udgangspunkt i Østen, som Blavatsky og andre rene spiritualister har adgang til og er en del af, og som står i modsætning til Colby og hans lige-sindede, som ved avisning af magiens eksistens afviser historien.

Blavatsky kalder sig selv for spiritualist flere gange i teksten blandt andet ”heterodoks spiritualist” og står derved i modsætning til den ”ortodokse spiritualisme”, som hun mener Colby repræsenterer<sup>63</sup>. Hun definerer også mere direkte, hvad hun forstår som autentisk spiritualisme, som hun identificerer sig med. Her refererer Blavatsky til troen på sjælens udødelighed og derfor også muligheden for kommunikationen med afdødes ånder, enten gennem rene medier eller ved hjælp af den hemmelige videnskab (underforstået magi). Derimod er hun ikke blandt de spiritualister, som hun kalder fanatiske, og som blindt accepterer alle ånders påstande<sup>64</sup>.

I denne udgave af artiklen er tilføjet noter fra hendes scrapbog, hvor hun ændrer den første påstand – hermed har hun efter artiklens udgivelse erstattet ”er” med ”er ikke”, hvilket resulterer i benægtelse af muligheden for kommunikation med de afdødes ånder, samt hendes identifikation som spiritualist. Blavatsky har

---

<sup>61</sup>ibid:137f

<sup>62</sup>ibid:138ff

<sup>63</sup>ibid:135

<sup>64</sup>ibid:140f

her åbenbart skiftet holdning med hensyn til den moderne spiritualismes grundpræmis, hvilket understreger vigtigheden af dette spørgsmål som omdrejningspunkt for debatten om, hvad der er den autentiske spiritualisme. I forlængelse heraf afspejler debatten om magi John Deveneys beskrivelse af den interne kamp indenfor den moderne spiritualisme med hensyn til spørgsmålet om mennesket som ånd og de kræfter, der hævdes at ligge latent i mennesket (se ovenfor). Blavatsky bruger ikke okkultisme som subjektiv i teksten, men anvender i stedet spiritualisme til at kategorisere sin position. Dette kan forklares gennem denne konflikt om retten til at kunne kalde sig spiritualist. Artiklen er henvendt direkte til Colby, som gennem sin position som redaktør på *Banner of Light* er en etableret autoritet indenfor det moderne spiritualistiske miljø. Ved at angribe og kategorisere ham og andre ligesindede som lavere og illegitime dekonstrueres hans autoritet, som Blavatsky i stedet hævder at besidde i forlængelse af sin "sande" spiritualisme som kan erfares, bygger på en ubrudt visdomstradition og er en videnskab. Moderne spiritualister som afviser eksistensen af magi og snydeånder bliver i denne tekst set som direkte modstandere, som går den skeptiske videnskabs ærinde. Hermed ser man en skærpelse af Blavatskys position i forhold til den forgående artikel, hvor moderne spiritualisme trods fejl og mangler stadig tillægges et vis potentiale og legitimitet.

For at fremme forståelsen for denne kamp om begrebet spiritualisme vil det følgende afsnit bestå af en kort analyse af Colbys indlæg.

### The New Departure

Dette korte indlæg i *Banner of Light* har ikke anført nogen forfatter, men da både indholdet stemmer med den tekst, Blavatsky reagerer på i den analyserede artikel ovenfor, og i kraft af hans position som redaktør, er min vurdering, at det er denne tekst forfattet af redaktør og medstifter af tidsskriftet Luther Colby (1814-1894)<sup>65</sup>. Da dette dog ikke står anført, skal dette forhold blot nævnes.

I teksten kritiserer Colby Olcott for at komme med påstande,

---

<sup>65</sup>Encyclopedia.com

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

han ikke kan bevise videnskabeligt. Samtidig afvises det blankt, at der findes en anden videnskab end mediering til kommunikation med ånder, og at en sådan aldrig er eller vil blive bevist. Derved er videnskab som diskursiv strategi ligeledes tydelig i denne tekst, der bruges i argumentationen mod Olcotts påstande, som blot bakkes op af hermetiske filosoffer samt egne oplevelser i sin ”direkte kontakt” (anførselstegn i teksten) med Brotherhood of Luxor. Colby foreslår i stedet: ”...that there are humbugging spirits who try to fool certain aspirant to occult knowledge with the notion that there is such an art as magic”<sup>66</sup>.

Derved anvender han Olcotts egen teori mod ham og hans ligesindede, og disse okkulte aspiranter står derved i modsætning til moderne spiritualister, som har den rette forståelse af faenomenerne. Disse omtales da heller ikke som spiritualister. Colby stiller ham to spørgsmål: om han har haft ”direkte kontakt” med sanselige personer foruden medier, som kan frembringe faenomenerne, og om han kender til manifestationer ved hjælp at kabbalistiske formularer i fravær af medier. Hermed insinuerer han, at Olcotts ”direkte kontakt” med den hemmelige loge ikke har været så direkte endda og derved ikke har nogen legitimitet, og at hvis han har bevidnet noget, har det været et produkt af et medies tilstedeværelse. Olcotts position pilles derved fra hinanden ved at hævde mangel på videnskabelighed og objektiv erfaring. Samtidig vurderes hans henvisning til den hermetiske tradition ikke som legitim argumentation. Gennem sin kritik stiller Colby sig som modsætning til Olcott og derved også Blavatsky, en modsætning som ligeledes opstilles i THE SCIENCE OF MAGIC. De diskursive strategier i Colbys tekst ligner Blavatskys, da der lægges vægt på oplevelse og videnskabelighed men afviger med hensyn til tradition, da denne hverken benyttes eller accepteres som valid argumentationsform. Ved hjælp af disse hævdedes den moderne spiritualismes grundpræmis at være autentisk i modsætning til Olcotts ubeviselige påstande. Denne forskel med hensyn til hævdelse af tradition fremhæves både af Godwin og Owen som et punkt, der adskiller moderne spiritualister og okkultister generelt.

---

<sup>66</sup>Colby 1875:5

De følgende dele af analysen er baseret på tekster fra efter etableringen af TS og vil bestå af en analyse af udvalgte tekstdele fra *Isis Unveiled* og det senere værk *The Key to Theosophy*.

### **Isis Unveiled**

Kritikken af samtidens videnskab er gennemgående hård og detaljeret i værkets første bind. Den grundlæggende kritik består i, at denne videnskab er overfladisk, materialistisk og ikke interesseret i at undersøge de spirituelle fænomener i dybden, selvom de er beviselige<sup>67</sup>. Blavatsky udtrykker dog samtidig forståelse for dens umiddelbare modstand mod sådanne undersøgelser, da hun mener, at mange er svindlere og at størstedelen af fænomenerne er vulgære og frastødende, selv når de er reelle nok. Men under denne overflade gemmer sig en perle, der bør undersøges og accepteres af denne skeptiske videnskab<sup>68</sup>.

Hun hævder samtidig, at hun har fulgt udviklingen af den moderne spiritualisme både i USA og Europa og har bevidnet og sammenlignet de uendelige kontroverser og modsigende hypoteser, som eksisterer indenfor bevægelsen. Blavatsky positionerer sig herigennem som en udenforstående ekspert på dette område gennem sin egen behandling af emnet. Herudover understøttes hendes ekspertstatus ligeført gennem hendes mange rejser og egne erfaringer blandt: "...'heathen' and 'Christian' magicians, occultists, mesmerisers; and the tutti quanti of white and black art..."<sup>69</sup>. Videnskabens skepticisme og manglende erfaringer med disse ting fremstilles netop som det, der holder den tilbage. Videnskabsmænd, som har beskæftiget sig med fænomenerne, har måttet indrømme, at de er reelle, men er derefter blevet miskrediteret af videnskabens skeptiske materialister<sup>70</sup>.

Hermed italesættes den moderne spiritualismes fænomener som overfladiske og frastødende, men Blavatsky siger samtidig, at de ikke kan benægtes at eksistere. Dette er bevidnet af videnskabsmænd som William Crookes, som efterfølgende er blevet

---

<sup>67</sup> Blavatsky 1877:39ff

<sup>68</sup> ibid:41

<sup>69</sup> ibid:42

<sup>70</sup> ibid:43ff

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

latterliggjort af størstedelen af den moderne videnskab<sup>71</sup>. På trods af hans blakkede ry herefter indenfor naturvidenskabelige kredse bygger Blavatsky megen af sin argumentation på hans autoritet. Hun hævder, at han og andre oprigtige videnskabsmænd ikke tror, at fænomenerne er produkt af afdøde mennesker, ligesom hende selv, og Blavatsky bruger ham hermed indirekte til at legitimere sin teori om elementånder, som han selv nævner som en mulig forklaring<sup>72</sup>. Crookes opfattes dog som begrænset, da de fysiske love ikke er nok til at forklare disse fænomener, men at det guddommelige, som også betegnes som vilje og kraft, må inkorporeres, som den var hos den moderne videnskab forgængere, oldtidens theurgister og magikere. Herigennem får mennesket indsigt i "... the secret of secrets..."<sup>73</sup> og bliver magiker, der kan skabe ligesom Gud. Denne visdomstradition repræsenterer en okkult videnskab, der var på et højere niveau end den moderne, men bruger de samme metoder: eksperimenter og fornuft. Hermed nævnes, som i den første artikel, at der findes en højere spirituel videnskab, som har eksisteret siden oldtiden, men som den materialistiske videnskab har fortrængt og latterliggjort<sup>74</sup>. Denne visdomstradition har altid ligget inde med viden om eksistensen af elementånder og andre væsner. Her nævnes blandt andet nyplatonikken Porfyrios og Andrew Jackson Davis og deres beskrivelser af diakka, som er onde væsner, der ynder at snyde og efterligne folk<sup>75</sup>. Hermed legitimerer Blavatsky elementteorien som en del af den "philosophia perennis" hun er i besiddelse af. Samtidig knyttes an til Davis, som derved bruges som spiritualistisk autoritet til at bevise elementåndsteorien.

Blavatsky afviser ikke, at kommunikation med afdøde kan finde sted og henviser til de utallige øjenvidneberetninger siden oldtiden, som beviser, at de afdøde ind i mellem vender tilbage til vores verden, men menneskets skepsis forhindrer accepten af

---

<sup>71</sup>ibid:44

<sup>72</sup>ibid:47ff

<sup>73</sup>ibid:62

<sup>74</sup>ibid:49ff

<sup>75</sup>ibid:218f

disse<sup>76</sup>. Herudover siger hun, at det dog er sjældent, og at over halvdelen af de moderne spiritualisters fænomener er snyd. Her henvises også til, at der er mange, som afsløres som svindlere i tiden. Situationen diagnosticeres som kritisk, da snydeånders kontrol af medier bliver mere og mere udbredt, og hun forudsiger, at hvis medierne ikke lærer at skelne mellem disse og virkelige afdøde gennem studiet af oldtidens filosofi, vil de søger tilflugt i den romersk-katolske kirke, hvilket hun opfatter som en katastrofe. Derimod vidste, og ved, magikeren, at direkte kontakt med ånder han være farligt og forudsætter renhed og viden om de naturlige kræfter<sup>77</sup>. Hendes distinktion mellem den moderne spiritualist og magikeren eller adepten fremstilles igen i denne tekst som den passive overfor den aktive og handlekraftige, som derfor igen afspejler Owens position (se ovenfor).

Senere i teksten specificerer hun dog, at mange af de fænomener, hvor mediet kontrolleres og fås til at tale eller skrive, rent faktisk er produkter af døde menneskers ånder. Om disse er onde eller gode afhænger af mediets og tilskuernes moral og hensigt<sup>78</sup>. Denne selvmodsigelse kan ses i forlængelse af fænomenet "automatic writing" som Lavoie påpeger at Blavatskys eget forfatterskab selv minder meget om. Med et sådan perspektiv underbygger dette hendes positions legitimitet, da hun indirekte siger, at hun kan kontakte de gode og rene ånder, mens de mange medier enten snydes at elementånder eller kommer i kontakt med onde ånder.

Hendes afstandtagen fra den moderne spiritualismes overvejen-de vulgære og overfladiske fænomener underbygges også i hendes avisning af de såkaldte materialiseringer af sådanne rigtige menneskeånder kan lade sig gøre, da de ikke længere ligner eller lyder som levende mennesker. Disse er derimod elementånder, hvilket hun hævder bevidnes både af den overflod af beviser, der kan findes hos oldtidens forfattere, men også gennem hendes egne oplevelser som er offentligt bevidnet<sup>79</sup>. I modsætning hertil står den moderne spiritualisme, som ikke har nogle beviser for deres

---

<sup>76</sup>ibid:233

<sup>77</sup>ibid:51ff

<sup>78</sup>ibid:67

<sup>79</sup>ibid:67ff

påstande<sup>80</sup>.

De diskursive strategier er som vist ligeledes dominerende i denne tekst og benyttes til at opstille hendes position i modsætning til både den moderne videnskab og ligeledes moderne spiritualisme. Her er hendes legitimering gennem tradition helt central, da det er tilknytningen til denne, som hævdelsen af videnskabelighed og hendes erfaringer bygger på. Man genfinder en hård diskurs rettet mod disse, som afspejler *The Science of Magic*. Moderne spiritualister fremstilles som overfladiske, uærlige og naiive, der gennem deres uvidenhed kontrolleres af ondsindede ånder. Samtidig præsenteres den magiske og okkulte visdomstradition og videnskab som spiritualismens redning. Denne tradition, som Blavatsky repræsenterer, fremstilles som den eneste legitime autoritet, i modsætning til moderne spiritualisme, som ikke tildeles nogen autoritet. Dette fokus på tradition afspejler som nævnt Owen og Godwins distinktion mellem okkultister og moderne spiritualister.

En forskel mellem denne og de ovenfor analyserede tekster ligger blandt andet i, at Blavatsky ikke fokuserer på at skulle kategorisere sig selv, hverken som spiritualist, okkultist eller teosof, selvom der henvises til teosoffer i hendes argumentation<sup>81</sup>. Dette kan skyldes, at de udvalgte tekstdele kun består af en brøkdel af værkets omfang, og derfor er repræsenteret andetsteds. En anden mulig årsag er, at TS er grundlagt på dette tidspunkt, og at hun derfor ikke er så optaget af selvidentifikationsbetegnelser. Uanset årsagen bevidner teksten, at hun stadig fokuserer på at drage grænser mellem den moderne spiritualisme og sine egne ideer.

### The Key to Theosophy

Bogens form afviger fra de andre udvalget tekster. Temaer er inddelt mere stringent, og hvert afsnit er sat op som en spørgsmål/svar samtale, der afspejler, at den er tiltænkt som indføring i teosofien for et brede publikum. Her vil afsnittet “THE DIFFERENCE BETWEEN THEOSOPHY AND SPIRITUALISM” kort blive behandlet. Allerede i titlen udtales det, at en sådan forskel eksisterer. Indledningsvist stilles spørgsmålet om teosoffer tror på spiritua-

---

<sup>80</sup>Ibid:221

<sup>81</sup>ibid:51

lisme, hvorefter Blavatsky svarer: "If by 'Spiritualism' you mean the explanation which Spiritualists give of some abnormal phenomena, then decidedly we do not"<sup>82</sup>. Hertil tilføjes, at de afdødes ånder med få undtagelser ikke kan vende tilbage til jorden, og at kommunikation med dem kun foregå på subjektiv vis. Derved afvises det, at de objektive fænomener er produkter af disse ånder. I modsætning til denne forståelse af spiritualisme, tror de i stedet på en "...psychic, and so to say, 'Spiritual' Spiritualism..."<sup>83</sup>. Her hævder Blavatsky, at det er muligt at kommunikere med de døde, ikke i den fysiske verden, men på det spirituelle plan blandt andet gennem drømme<sup>84</sup>.

Hun afviser ikke, at de objektive fænomenerne finder sted, undtagen i tilfælde af snyd, men redegør for disse som produkter af enten elementånder, efterladenskaber af eksistenser eller mediets eller en af de tilstedeleværendes astrale kroppe<sup>85</sup>. Dette viser blot, at hun fastholder sin forklaring fra de tidligere tekster, som dog her er skærpet udviklet i henhold til teosofiens system, som på dette tidspunkt er blevet yderligere udviklet (se ovenfor).

Moderne spiritualister kritiseres for ikke at have nogen filosofi, og deres teorier bliver kaldt grove eller tarvelige. Denne påstand bakkes ifølge Blavatsky op af de bedste, klogeste og ærligste blandt spiritualisterne selv, og hun citerer herefter redaktøren af det spiritualistiske tidsskrift *Light*, som derved bruges til at legitimere denne position<sup>86</sup>.

Blavatsky hævder, at forskellen mellem teosofien og spiritualismen ligger i skelnen mellem personlighed og individualitet, som er hovednøglen til Østens filosofi. Uden at gå i detaljer betyder dette, at personligheden blot er en materiel og midlertidig manifestation, og at moderne spiritualister ved at hævde de dødes tilbagevenden til jorden, dermed gør sig til transcendental materialister. Derimod repræsenterer teosofien den sande og rene spiritualisme<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup>Blavatsky 1889:27

<sup>83</sup>ibid:28

<sup>84</sup>ibid:30 inkl. fodnote

<sup>85</sup>ibid:28

<sup>86</sup>ibid:31f

<sup>87</sup>ibid:32f

Hermed ser man endnu engang hvordan Blavatsky dekonstruerer den moderne spiritualisme og rekonstruerer den, her som teosofien, dog uden at legitimere dette igennem erfaring, viden-skabelighed og kun kort knytter direkte an til Østens filosofi som tradition.

## DISKUSSION

Lighederne i teksterne diskurs er som vist slående, og Blavatskys grænsedragning og distinktion mellem moderne spiritualisme er gennemgående, selvom om den varierer i intensitet og form. Forskellene kan ses i forlængelse af den løbende udvikling af teosofien, som igennem hendes forfatterskab bliver mere kompleks og systematiseret. Hermed er behandlingen af moderne spiritualisme ikke så hård i A FEW QUESTIONS TO “HIRAF\*\*\*” som i de andre tekster, da hun på dette tidspunkt fortsat ikke har løsrevet sig fra denne som kontekst. Substantivet spiritualist bruges da også i både denne og i THE SCIENCE OF MAGIC. Selvom tonen skærpes i sidstnævnte tekst, har hun ikke på dette taget afstand fra grundpræmissen inden for denne bevægelse. Dog bevidner fodnoten et kommende skift med hensyn til denne holdning. I *Isis Unveiled* kommer dette til udtryk, men er dog med forbehold, da døren holdes åben for objektiv observerbar kontakt med de døde. Døren smækkes dog i med *The Key to Theosophy*, hvor sådanne afferes blankt. En anden betydelig forskel er skiftet i den diskursive form i denne bog, som er mere ”pædagogisk” sat op, og som ikke benytter sig af de diskursive strategier videnskab og erfaring i samme grad. Traditionen bruges stadig, men i mindre udtalt grad. Disse forskelle kan forklares gennem formen, da den stringente inddeling står i modsætning til brugen i de andre tekster, hvor disse argumentationsredskaber bruges i forlængelse af hinanden. Det er da sandsynligt at de optræder i andre afsnit af bogen som ikke inddrages i denne opgave. Samtidig kan det også forklares gennem det faktum, at den teosofiske lære på dette tidspunkt er veletableret og organiseret, og der henvises i stedet til dette system og dets ideer i hendes argumentation. Blavatsky bruger også det personlige stedord ”vi”, idet hun her repræsenterer teosofien,

som udlægges. Hun benytter dog også gennemgående dette i *Isis Unveiled*, men her tilmed når hun referer til sine egne erfaringer. Det er derfor uklart, om det skal forstås på en lignende måde i denne kontekst. I *The Key to Theosophy* italesættes teosofien som den sande spiritualisme, men substantivet spiritualist bruges ikke til selvidentifikationsmarkør, hverken her eller i *Isis Unveiled*. Dette indikerer, at Blavatsky efter formationen af TS i højere grad identificerer sig i forlængelse af denne bevægelse, og derved også tager afstand fra den moderne spiritualisme ved at undlade at anvende denne selvidentitetsmarkør. Den overordnede skærpelse af kritikken af moderne spiritualisme kan også ses som en reaktion på de mange afsløringer af falske medier i perioden, og i *The Key to Theosophy* mere konkret, har Hodgson-rapporten, som stempede hende som svindler, haft betydning for ren afvisning af de objektive fænomener.

Man kan altså se en diskursiv forandring, der indikerer, at Blavatsky tager mere og mere afstand fra den moderne spiritualisme i løbet af sit forfatterskab.

Gennemgående i teksterne opstilles Blavatskys position som bedre, sand, oprindelig, uforandret, aktiv og ren spiritualisme, som spejles i modsætningen moderne spiritualisme, der fremstilles som lavere, overfladisk, materiel, misforstået, korrumperet, ubelæst og passiv. Hendes brug af de diskursive strategier er vist i denne analyse, men her skal tradition fremhæves, som det springende punkt i hendes grænsedragning. Hvis man sammenligner med Colbys tekst, er mangel på henvisning til netop tradition, og direkte afvisning af denne som legitim autoritet, den største forskel på deres diskurser. Dette stemmer med Blavatskys gentagende henvisninger til denne mangel i den moderne spiritualisme, og hendes eget stærke fokus på netop traditionen. Man kan derved argumentere for, at dette er en grundlæggende forskel mellem disse. Hermed ikke sagt at der ikke eksisterede moderne spiritualister, som knyttede an til tradition, da betegnelsen dækker en meget differentieret gruppe. Det er derfor ikke muligt at generalisere ud fra denne sammenligning. Det er dog tydeligt, at det var Blavatskys opfattelse, at tradition og filosofi var en mangel indenfor

## H. P. Blavatsky og moderne spiritualisme – dekonstruktion og rekonstruktion

---

denne bevægelse, hvilket udtrykkes i hendes rekonstruktion af spiritualismen som “philosophia perennis”. Dette forhøjede fokus på tradition fremhæver både Godwin og Owen som en forskel mellem moderne spiritualister og okkultister.

Dette leder diskussionen hen på spørgsmålet om den eksisterende forskning på området. Analysen afspejler i høj grad mange af de positioner, der er præsenteret ovenfor, og underbygger placeringen af Blavatskys ideer i post-oplysningsstid- og moderne kontekst, både som produkt heraf, og som modreaktion. Dette kommer særligt til udtryk gennem hendes brug af de diskursive strategier, opstillet af Hammer, i sin kritik af samtidens materialisme, viden-skab og religion. Ligeledes er Blavatskys indlejring i den moderne spiritualisme tydelig, da hun ikke totalt forkaster alle fænomenerne men fastholder, at nogle er reelle og beviselige indtil<sup>88</sup>, men også her fastholder mulighed for kommunikation, dog ikke som objektivt observerbar. Hendes forbindelse udtrykkes også ved, at hun gennemgående definerer sit eget system gennem brugen af denne bevægelse som både allieret og modstander og bibeholdelse af begrebet spiritualisme. Hermed er det tydeligt, at der eksisterede en debat i samtiden, hvor omdrejningspunktet var retten til at ”eje” og definere dette begreb. Gennem sin dekonstruktion af moderne spiritualisme og rekonstruktion af spiritualisme som sin okkultisme eller teosofi forsøger Blavatsky at monopolisere begrebet. Hendes behov for grænsedragning bevidner ligeledes en tilknytning til og ligheder med bevægelsen, da dette ellers ikke ville være nødvendigt uden disse.

Lavoie påpeger også flere lighedspunkter mellem dem og fremhæver direkte inspiration herfra. Hammer fremhæver ligeledes at etablering af talspersoners positioner ofte bygges på noget, der er i forvejen eksisterende.

Lavoies konklusion kan dog kritiseres for at gå for langt. I analysen er det gjort tydeligt, at Blavatsky forholder sig yderst kritisk overfor kommunikation med afdødes ånder, selvom hun lader muligheden stå på klem. I stedet bør dette ses i forlængel-

---

<sup>88</sup>The Key to Theosophy

se af hendes rekonstruktion af spiritualismen. Ved at holde fast i muligheden for kommunikation, kan hun hævde sin okkultisme eller teosofi som den sande spiritualisme. Hendes tilknytning er mere kompleks end som så, og det er derfor problematisk at skulle ”putte hende i en kasse” og definere hende som moderne spiritualist. I så faldt vil hun ligeledes kunne kategoriseres som buddhist, esotericist, okkultist, rosenkreuzer, neoplatoniker osv., da disse kategorier afspejler flere af de mange ”traditioner” hun bygger sine ideer på. Den ovenforstående analyse peger på, at Blavatsky løbende trækker sig væk fra den moderne spiritualistiske bevægelse gennem udviklingen af sit eget system, som afspejles i Deveney, Hammer, Godwin og Owens forskning. Det er dog ikke umiddelbart muligt at lave en præcis afgrænsning mellem disse, grundet de mange forståelse af hvad dette begreb dækker over. Dette afspejles gennem Blavatskys gennemgående forsøg på netop at drage grænser og definere begrebet spiritualisme i sit forfatterskab.

Dette leder ligeledes til en diskussion af begrebsbrug i den eksisterende forskning. Den udbredte brug at okkultisme og spiritualisme til kategorisering af Blavatsky er problematisk, da begreber, som denne analyse har vist, ikke har nogen essentiel betydning. Her er det gjort klart, hvordan disse to begreber er dybt indlejret i den kontekst hvori de indgår. Gennem brugen af disse kämpes om retten til at definere og ”eje” begreberne. Selvom Owen og Deveney definerer deres brug og forståelse af begrebet okkultisme, risikerer forskere at indgå i denne kamp om begrebers ”sande” mening ved at bruge en sådan betegnelse. Herudover er kategorisering gennem brug af begreber som okkultist eller spiritualist at simplificere en komplekst figur som Blavatsky, som forskningen samtidig vidner om. Her har den diskursive tilgang sin styrke, da den muliggør blotlæggelsen af begrebers indlejring i kontekst, og viser hvordan mening skabes gennem brug. Hermed flyttes fokus væk fra definitionsspørgsmål og hen på den historiske kontekst, som personer og tekster er placeret i. Brugen af definitioner bør i stedet være heuristiske, så de kan bruges som redskaber frem for at forsøge at finde en essentiel betydning. Netop Hammers diskursive tilgang viser hvordan kompleksiteten kan fastholdes

ved at undgå essentiel kategorisering og brug af sådanne problematiske begreber. Man kan dog stille spørgsmål ved, om hans brug af begrebet esotericisme ligeledes er problematisk. Dette begrebs forskellige meninger vil dog ikke diskuteres her, men netop disse fremhæver Hammer selv, og da det bruges heuristisk og defineres efter denne brug, vurderes det ikke som problematisk i samme grad. Dette begreb er heller ikke på samme måde direkte anvendt til kategorisering af Blavatsky selv. Man må være opmærksom på, at nogle begreber er mere problematiske end andre, særligt når de hentes fra det område, der studeres.

## KONKLUSION

I denne artikel er det vist, hvordan Blavatsky gennem brugen af de diskursive strategier; tradition, videnskab og oplevelse, som skitseret af Olav Hammer, dekonstruerer den moderne spiritualisme og rekonstruerer spiritualisme som sin teosofi og okkultisme. Her bruges traditionen særligt til grænsedragning mellem denne bevægelse og hendes ideer og system, som legitimeres gennem denne. Gennem sammenligning med Colbys diskurs og den eksisterende forskning tyder det på, at et særligt fokus på tradition er det, som adskiller Blavatsky fra moderne spiritualister som Colby. I løbet af hendes forfatterskab bliver kritikken af moderne spiritualisme skærpet i takt med, at hun tager afstand fra bevægelsen, men begrebet spiritualisme fastholdes i et forsøg på at monopolisere begrebet. Analyserne viser hermed, hvordan hun etablerer sit eget system, som dog skal forstås igennem blandt andet hendes tilknytning til bevægelsen og i forlængelse af den historiske kontekst. Det er dog ikke muligt at lave en skarp distinktion mellem hendes ideer og moderne spiritualisme, da denne betegnelse dækker over et vælg af positioner.

Hermed er det også vist, hvordan begrebers betydning defineres gennem brug og indlejring i den kontekst, hvor de indgår. Hermed vurderes det problematisk for forskere at bruge sådanne begreber til at kategorisere Blavatsky og hendes teosofi, da disse netop er dybt indlejret i kampen om deres ”sande mening”. Blavatskys diskurs vidner om et komplekst netværk af indflydelser,

hvor den historiske kontekst spiller en særlig rolle for dens form, som Hammer viser. Generelt afspejler forskningen resultatet af analyserne med hensyn til vigtigheden af de historiske indflydelses og kontekst for forståelse af Helena Petrovna Blavatsky og hendes teosofi.

## LITTERATUR

Cox, Robert S. (2003): *Body and Soul, a Sympathetic History of American Spiritualism*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Deveney, John P. (2015): "Man is Spirit Here and Now". I: Gutierrez, C. *Handbook of Spiritualism and Channeling* (Brill handbooks on contemporary religion Volume 9). Leiden, Netherlands Boston, Massachusetts: Brill.

Encyclopedia.com (kilde: Garraty, John A. og Mark C. Carnes, ed. *American National Biography*. 24 vols. New York: Oxford University Press, 1999. I :"Encyclopedia of Occultism and Parapsychology".)

<http://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/colby-luther-1814-1894> (18/12/17)

Godwin, Joscelyn (1994): *The Theosophical Enlightenment*. State University of New York Press.

Gomes, Michael (2016): "H. P. Blavatsky and Theosophy" I: Magee, G. *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. New York: Cambridge University Press

Goodrick-Clarke, Nicholas (2008): *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction*. New York Oxford: Oxford University Press.

Gutierrez, Cathy (2016): "Spiritualism". I: Magee, G. *The Cambridge handbook of western mysticism and esotericism*. New York:

Cambridge University Press.

Hammer, Olav (2001): *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Brill.

Lavoie, Jeffrey D. (2012): *The Theosophical Society: The History of a Spiritual Movement*. Brown Walker Press.

Owen, Alex (2004): *The Place of Enchantment, British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago, Ill: University of Chicago Press

### Kilder

Blavatsky, H. P.(1875a): "A FEW QUESTIONS TO "HIRAF\*\*\*". I Spiritual Scientist, Boston, July 15 and 22, 1875, pp. 217-18, 224, 236-7. I "H.P. Blavatsky COLLECTED WRITINGS ONLINE" Vol. 1. <http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/articles/v1/y1875.020.htm> (d.27/10/2017)

Blavatsky, H. P. (1875b) "THE SCIENCE OF MAGIC, PROOFS OF ITS EXISTENCE— MEDIUMS IN ANCIENT TIMES, ETC., ETC.", I: Spiritual Scientist, Boston, Vol. III, October 14, 1875, pp. 64-65. I "H.P. Blavatsky COLLECTED WRITINGS ONLINE" Vol. 1. [http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/articles/v1/y1875\\_027.htm](http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/articles/v1/y1875_027.htm) (d.27/10/2017)

Blavatsky, H.P. (1877): *Isis Unveiled: a Master-key to the Mysteries of Ancient ad Modern Science and Theology*. Online reprint, Theosophical University Press, Pasadena, California.:<http://www.theosociety.org/pasadena/isis/iu-hp.htm>(d.1/11/17)

Blavatsky, H.P. (1889) *The Key to Theosophy*, London: The Theosophical Publishing Company.

Colby, Luther (1875): "The New Departure". I: *Banner of Light*, Colby and Rich, Publishers and Proprietors, Boston, Vol.XXXVII,

d. 25 september 1875.

Online: [http://www.iapsop.com/archive/materials/banner\\_of\\_light/](http://www.iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/)  
[banner\\_of\\_light\\_1875\\_complete.pdf](#) (d.7/11/2017)

# *Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben*

MATHIAS NIKOLAJ REIDL

## INTRODUCTION

Esoteric currents appear to run through the work of Italian philosopher Giorgio Agamben (b. 1942). In an initial reading of *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, I was both confronted with what appeared as invaluable insights into the roots of totalitarianism and contemporary political issues, but also with the budding question of whether the methodology of Agamben was *too* “esoteric”. Had Agamben, in his project of trying to uncover the roots of political problems in “Western” philosophy and societies, transgressed a threshold between the academic and something else, and if so, was it a problem or a liberation, or both? For Agamben himself the answer would certainly be that such a transgression is both necessary and justified, if not a natural step in critical inquiry. For myself, after studying his works more carefully, I have come to realize that my initial skepticism was itself an expression of the all too common polemic against esotericism. I hope that the following pages will serve as an argument as to why such esoteric elements should be both embraced and actively employed.

In the following essay I will explore what I have dubbed “esoteric element” in the thought of Agamben. I will be drawing upon examples from Agamben’s seminal work *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, these examples being the concepts of “aporia”, “threshold” and “zone of indistinction”. All of these concepts are interrelated, but also serve as important analytical tools in Agamben’s methodology. Due to my not being able to read Italian, I

have had to consult the English translation of *Homo Sacer* by Daniel Heller-Roazen. The original work was published as *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* in 1995.

I will be employing both the concepts of “mystical” and “esoteric” in the description and discussion of these elements. The concept of “mystical” is used to denote that which cannot be grasped by the immediate intellect alone, i.e. knowledge or insights that must be obtained by way of realizations, “levels”, or outside of the confines of a purely rational inquiry, for example through the use of paradoxes or aporias which can help a reader transcend a current level of knowledge. According to Tim Rudbøg mystical discourse “. . . most often begins with an aporia, an unsolvable dilemma, stating that the transcendent is beyond concepts, yet they often seek to express the transcendent in concepts”<sup>1</sup>. Although Agamben’s discourse is not mystical in the same overt way as thinkers who have sought absolute transcendence, a singular truth or perfect knowledge, his discourse actively employs techniques commonly perceived as pertaining to the “esoteric”, or at the very least to theology (these being the concepts of, among others, aporia, threshold, revelation, and messianism; revelation and messianism being present in the methodology of the work of *Homo Sacer*). The concepts of “esoteric” and “esotericism” will be used in this essay to refer to the contemporary notion of all that belongs: “. . . in some hard-to-define-no-man’s-land between philosophy, religion, literature, art, and science”<sup>2</sup>. This definition is Hanegraaff’s initial definition of “esotericism” in *Esotericism and the Academy* and is probably also the closest that one can get to an “everyday-definition” of the concept, i.e., in a Wittgensteinian sense, the *ordinary use* of the concept. First, however, the background of this broad definition is in order.

## NOTES ON THE STUDY OF ESOTERICISM

Among the most central scholarly definitions of the study of esotericism is Hanegraaff’s proposal of a historiographical agenda

---

<sup>1</sup>Rudbøg 131

<sup>2</sup>Hanegraaff 2

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

in which “blank spaces” should be explored in order to normalize what used to appear alien as “. . . just another dimension of Western culture”. Here, for example, cosmotheism and gnosis can be perceived as valid ways of looking at nature and knowledge<sup>3</sup>. Although this agenda may seem noble (and it certainly sets out to “rescue” esotericism from the dustbin of history) it has a backside. For example, Hanegraaff maintains that such pursuits, i.e. cosmotheism and gnosis, are “different from academic ones”<sup>4</sup>, and thus reproduces the narrative of academic pursuit as opposed to (all) other pursuits. Even if one was to accept this notion of the academic, it appears as an unnecessarily limited one in that it effectively reduces the scope of academic inquiry to one largely consisting of descriptions, not to mention the fact that what is called “academic” in itself has varied extensively over time (not to mention that what is perceived as “academic” varies greatly across faculties, borders, and even among scholars themselves). As an older, and more schematic, alternative to Hanegraaf one may employ the famous six categories of Antoine Faivre. However, of these categories only the ones of transmutation and concordance<sup>5</sup> appear to be applicable to Agamben’s work (and only so in a way that reduces the work, rather than grasps its complexity). For example, Agamben operates with what may be perceived as an idea of concordance between traditions which can reveal something about our time, as exemplified in the distinction between bios and zoe which he traces across history and thought, but this is done in a “detached” way and not as a believer. This complexity is also a central point of analysis in this paper. Thus, both the perspectives of Hanegraaff and Faivre provide interesting points of departure, but also present a risk of locking the analytical framework and framing Agamben’s work as something that it is not (or of simplifying it). In essence, if these perspectives were to be applied to Agamben’s work, they would reduce it to something that is only a part of it – these perspectives would work for what may be classified, within a narrow context, as scholarly sound

---

<sup>3</sup>Hanegraaff 378

<sup>4</sup>Hanegraaff 378

<sup>5</sup>Hanegraaff 12

analysis, but which to any close reader of the work would appear as an act of framing or over-simplification. Furthermore, most analyses employing these perspectives would probably conclude that Agamben's work is not really esoteric, and therefore miss the very "in-betweenness" of his work. At first, for example, I was interested in exploring Gnostic and Hermetic elements in *Homo Sacer*, but soon found that such an analysis was, in fact, beside the point; the book was too complex, and reducing it to any particular tradition seemed gimmicky at best. Essentially, what I am particularly interested in is showing a *nuance* in Agamben's work, a nuance which plays a foundational role in his philosophy, and which may be missed if one is unaware of it. Agamben's thinking presents itself as a complex field of perspectives that merge radically – it is for this reason that I have chosen a broad definition of esotericism, and one that is more closely related to an "everyday-definition" of the concept. I am interested in showing the extent to which Agamben moves away from a more stringent, well-established academic methodology, and to discuss to which extent this is problematic or liberating (or necessary). In short, I have prioritized what Arthur Versluis describes as an appreciation for one's subject's metaphysical and cosmological self-understanding<sup>6</sup> over the field as a whole (although one could say, of course, that if the field as a whole is characterized by such an approach of appreciation, then this priority is exactly a priority of the field as a whole). The definition of esotericism that is employed herein is an unstable definition, and not a stable one in the sense of Hanegraaff or Faivre. It is an unstable definition for the purpose of ensuring as much flexibility and room for reflexivity as possible. It is possible that, in so doing, the definition has become too broad, but it is my hope that it, coupled with the analysis found herein, will show itself to be of a necessary breadth in grabbing with the complex, and often transgressive, thought of Giorgio Agamben. Furthermore, it is my hope that this broad definition, which opens the thought of Giorgio Agamben to the field of Western Esotericism, can serve in the capacity of opening a wider discussion of the theoretical

---

<sup>6</sup>Versluis 4

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

standpoints found within the field, asking the question of whether the very uncertainty of the traditions studied within the field should be embraced, rather than removed. Maybe being sent to “the dustbin of history” was a blessing in disguise.

To summarize: The broad definition of esotericism can serve well in the capacity of making visible the, at times, restrictive dichotomy between the “academic” and the “esoteric” as it appeals precisely to the idea of esotericism as something Other to the established. In this way, this broad definition of esotericism is useful in describing the seemingly difficult, or muddled, space that Agamben’s work is situated in - a space that contrasts the space of what can be viewed as traditional academic literature. Thus, the concept of esoteric will be used as an umbrella-term for all that is situated within the category of “rejected knowledge”, of all that is “hard to define” and “mystical” (I mean for all of these bracketed categories to be viewed as unstable, and hinting at the phenomena that they represent, and not at strict definitions). However, it is important to note that esotericism, when applied to Agamben’s thought, is an etic term. Agamben himself has, as far as I can tell, never characterized his own work as esoteric or mystical. For the same reason the question of whether one can categorize Agamben’s work as esoteric will be an ongoing discussion in this essay; it is assumed that there is good reason as to why Agamben chooses not to call his own work esoteric, and as to why he does not choose to call parts of his thought which can be interpreted as mystical “mystical”.

Finally, that Agamben is preoccupied with aporia and paradox should become clear in the examples that I have chosen, but a larger and more difficult question looms about whether this preoccupation is done with the intent of a kind of “transcendence” to a higher plane of thought. For this reason, I have included a small discussion on the difference between “higher” and “perfect” knowledge (perfect knowledge being a central concept in Kocku von Stuckrad’s framework for the analysis of esotericism), as well as a possible interpretation of the consequences that Agamben’s thought has for the field of studies of esotericism. Lastly, I will briefly touch upon the question of whether Agamben has something

to gain from using esoteric elements in his thought, i.e. whether there is a “social capital”<sup>7</sup> at stake, and to which extent this should pose a problem or cause of concern for readers of his works.

The methodological approach that I will be employing in this essay is one akin to a literary and discursive analysis. In my reading of *Homo Sacer* I have looked specifically for elements that may be interpreted as esoteric, elements which are placed below the surface level of the work and which may remain invisible if one does a surface reading of the work. Due to the scope of Agamben’s thought, and his mastery of a wide range of academic traditions, I have had to forego a stricter methodological and theoretical framework; to “frame” Agamben would be to miss the breadth and complexity of his work, a breadth and complexity that I have wanted to preserve in this analysis.

Among perspectives which will be used to further explain these elements in Agamben’s thought are Colby Dickinson’s *The Profanation of Revelation: On language and immanence in the work of Giorgio Agamben* (2014) and Gert-Jan van der Heiden’s *Contingency and Skepticism in Agamben’s Thought* (2017). Dickinson’s article deals with, among other topics, Agamben’s use of profanation as a tool of bringing theological concepts down to the level of humans, as well as the consequences of Agamben’s thought for the field of theology. Van der Heiden’s article deals extensively with Agamben’s use of aporia as a means to enter a “euporia”, a self-transformation that happens when one passes the otherwise seemingly impassable wall of the aporia. Both articles serve important roles as a means to grasp the depth and consequences of Agamben’s thought in *Homo Sacer*.

## AGAMBEN’S *Homo Sacer*: CONTEXT AND CONSTRUCTION

In recent years, Agamben has become an important thinker in line with Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jacques Rancière, and Antonio Negri<sup>8</sup>. Among the most central topics dealt with in his thought are problems of in- and exclusion of peoples, as well as

---

<sup>7</sup>Stuckrad 57-59

<sup>8</sup>Bolt and Pedersen 7

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

questions on the concept of life and of making life possible, something that is enabled through creating *potentiality*<sup>9</sup>. Potentiality is a central concept in the thought of Agamben; in *Homo Sacer* it largely plays the role of the opposite to a society that must always actualize, i.e. a society in which one has to be *something* (a Jew, a refugee, a man, a woman, and so on). In this way Agamben provides a radical alternative to a society that thinks in binary oppositions between actualization and non-existence. Potentiality also plays a more covert, philosophical role as a means to oppose an oppressive society. This opposition through potentiality will also be one of the topics for analysis found herein.

Among Agamben's primary influences are Martin Heidegger and Walter Benjamin, of which the latter appears to have been the greatest inspiration insofar as one looks at methodology and style<sup>10</sup>. Both thinkers are also actively employed in the work of *Homo Sacer*. The prosaic form of Agamben is characterized by aphorisms and is largely essayistic. Agamben himself has described his approach as one of caring and respect for the object of analysis whose interpretational possibilities are, in reality, infinite or without ending<sup>11</sup>. Central to this approach is the idea of acknowledging a given object as something in itself which cannot be grasped, but which can, at the edges, be analyzed and interpreted. This is also one of the primary places where Agamben's methodology can be viewed as assuming a mystical character, and where it bears some resemblance to negative theology. Additionally, this is also one of many places in which Agamben blurs the lines between philosophy and theology.

Of his works *Homo Sacer* is widely considered his seminal one, and it is also the first work in the *Homo Sacer*-series of inquiries into questions of the rise of totalitarian states, the roots of fascism, nazism, state violence, concentration camps, and more. Among the most central arguments found in the book is the idea of the

---

<sup>9</sup>Ibid. 8

<sup>10</sup>Ibid. 9

<sup>11</sup>Ibid. 10

concentration camp as the “nomos of modernity”<sup>12,13</sup>, as well as the idea of a bios (political life) that is its own zoe (naked life), or what Agamben calls a “form-of-life”<sup>14</sup>. Agamben’s argument for the concentration camp as nomos is created through a description of a series of aporias – among these what he describes as the aporia of modern democracy<sup>15</sup> – as well as descriptions ranging from the state of exception, to sovereigns. In one chapter he even ventures into a description of werewolves<sup>16</sup> and their relation to the figure of the sovereign who is both inside and outside the juridical order. Agamben’s use of the concept of aporia and “threshold”, and threshold’s relation to the concept of “zone of indistinction”, will be the topic of the following analysis, as well as what can open the larger discussion of whether Agamben’s writing is esoteric or not – or something else altogether.

Already at the surface level a number of relations to esoterism are visible: From 1974-1975 Agamben worked as a fellow at Frances Yates’ Warburg Institute at the University of London (Mills). His doctoral thesis was written about the French mystic and revolutionary Simone Weil, and Agamben’s primary work on method *Signatura rerum. Sul Metodo* (2008) is named after the famous Christian mystic Jakob Böhme’s major work of the same name. Yet despite this it appears that Agamben has at no point identified himself as a mystic or esotericist – neither does he, in for example *De Signatura Rerum* call Jakob Böhme a mystic – rather strikingly Böhme is treated as any other thinker, and his concept of “signature” is appropriated, or “profanated”, in order to be usable

---

<sup>12</sup>See for example the following quote from *Homo Sacer*: “This will lead us to regard the camp not as a historical fact and an anomaly belonging to the past (even if still verifiable) but in some way as the hidden matrix and *nomos* of the political space in which we are still living” (166) We see here what may be characterized as an esoteric discourse of secrecy in which there is a “hidden matrix” to be found, and in which the world that we inhabit has turned out to be false: That which we thought was history is in fact contemporary. Furthermore, we live in a “political space” (politics here understood as part of a container-metaphor) which opens up the possibility of moving into a different space.

<sup>13</sup>Agamben 66

<sup>14</sup>Ibid. 188

<sup>15</sup>Ibid. 9

<sup>16</sup>Ibid. 104-105

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

as an analytical tool<sup>17</sup>. This profanation is a central technique of Agamben and will also be treated in the following analysis.

The intellectual context of *Homo Sacer* is largely one of societal criticism and a response to the many wars and totalitarian states of the 20th century. Primarily one may view the *Homo Sacer*-series as a response to the events of May 1968<sup>18</sup>. Another way of grasping the context of the book is to examine the texts utilized by Agamben in it: *Homo Sacer* takes its departure in the thought of Carl Schmitt, a nazi jurist famous for his works on sovereignty, the state of exception, and more, as well as Walter Benjamin and Hannah Arendt. Additionally, Guy Debord's *The Society of the Spectacle* is radiantly present in the work, even though Debord is only mentioned once and in passing in the introduction<sup>19</sup>, and is not present in the work's bibliography, the conceptualization of society as a "spectacle" is used as the primary description of a society condemned to "senselessness"<sup>20</sup>, which is one trajectory that a society not aware of its biopolitical roots, in the thought of Agamben, can take (the other being one of sheer violence and death). In essence, the influence of Debord is absolutely central to *Homo Sacer*, but his influence is that of a backdrop, rather than as a primary means of analysis. *Homo Sacer* is, in this way, a work situated within a tradition of, if one were to label it strictly, Marxist or post-Marxist revolutionary thinking. It is, to some extent at least, a response to, and a part of, 19th and 20th century thinking on ideologies, modernity, and questions of good or just societies. The reason why I write "to some extent" is that *Homo Sacer* is also more than that: In Agamben's search for an emancipatory philosophy he appears to work his way out of the, by now dated, battlefield of bourgeois as opposed to proletariat, or socialism as opposed to conservatism or liberalism. And it is in this process of doing away

---

<sup>17</sup> Although I will not be delving into Agamben's use of the concept of "signature" as a methodological tool in this essay, the concept does play a central role in Agamben's approach to philosophical inquiry and is undoubtedly to be found as part of the matter of which *Homo Sacer* is made. In *Signatura Rerum* Agamben lists the concept of "paradigm" and draws interesting connections between them

<sup>18</sup>Juhl 229

<sup>19</sup>Agamben 10

<sup>20</sup>Ibid. 13

with ideologies (or of showing that these ideologies share the same roots, the same foundations) that Agamben's philosophy acquires another dimension - one which we may call esoteric or mystical. In particular, when viewed through the lens of studies of esotericism the following quote from Nicholas Goodrick-Clarke can serve as a vantage point into a better understanding of Agamben's use of the esoteric:

"It is notable that esoteric ideas often attend the breakdown of settled religious orthodoxies and socioeconomic orders. Hermetic, Neoplatonic, and Gnostic works of literature were produced in the first three centuries a.d. in the Hellenistic arena of the Roman Empire where globalization, urbanization, and multiculturalism confused older traditions and simpler faiths<sup>21</sup>."

If we put this historical insight into the modern context of *Homo Sacer* (and assume that esotericism still flourishes during times of breakdowns of orthodoxies) a remark that Agamben makes at the end of the introduction to *Homo Sacer* takes on a particular tint:

"This book, which was originally conceived as a response to the bloody mystification of a new planetary order, therefore had to reckon with problems - first of all that of the sacredness of life - which the author had not, in the beginning, foreseen. In the course of the undertaking, however, it became clear that one cannot, in such an area, accept as a guarantee any of the notions that the social sciences (from jurisprudence to anthropology) thought they had defined or presupposed as evident, and that many of these notions demanded - in the urgency of catastrophe - to be revised without reserve<sup>22</sup>."

Thus, in witnessing the inability of older knowledges to grasp fully the extent of the problem, Agamben had to look elsewhere

---

<sup>21</sup>13

<sup>22</sup>Agamben 12

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

and to revise. We see in this revision a possible expression of a “modern scholarly esotericism” that follows the same fundamental tendencies of earlier esotericisms that appeared in the contexts of needs and possibilities for new modes of thought, but which is quite strictly areligious as it shows no interest in finding God, nor any interest in finding salvation or redemption. This esotericism, it seems, is quite strictly political, and to a large extent strategic as opposed to an esotericism based on “true belief”<sup>23</sup>. I will return to this discussion later, but first an analysis of the esoteric elements in *Homo Sacer* is in order.

### FROM APORIA TO EUPORIA IN *Homo Sacer*

This analysis takes its departure in a common mystical technique which is that of “aporia” of which one possible definition is “difficulty of passing”<sup>24</sup>. According to Tim Rudbøg aporia is often used by writers at the beginning of a mystical discourse where one states that the transcendent is beyond concepts, yet one tries to express it in concepts<sup>25</sup>. Agamben himself does not directly state in *Homo Sacer* that the transcendent is beyond concepts. He does, however, imply what can be interpreted as a profaned transcendence, which is expressed in, at least, two different concepts in *Homo Sacer* – the concepts of “aporia” and “threshold”. I will take my analytical departure in that of “aporia”, then followed by an analysis of the use of “threshold”.

In *Homo Sacer*, the idea of aporia plays a central, albeit “hidden”, role. In a sense one can say that aporia is the nucleus of the work – it is what the work most fundamentally deals with<sup>26</sup> and what it most fundamentally seeks to solve. Unlike a purely academic

<sup>23</sup>See for example Per Faxneld’s description of inversions of Satan where Satan becomes a representative of the good or emancipatory in *Satanic Feminism* (Oxford University Press 2017). Here Faxneld also describes how inversions have played a central role in socialistic movements.

<sup>24</sup>Lidell Scott 215

<sup>25</sup>Rudbøg 131

<sup>26</sup>The most fundamental aporia emerges in the question(s) of how democratic societies become totalitarian societies, and how power can continue to function even with law being excepted.

and descriptive approach, Agamben does not stop his inquiry when he reaches what appears to be a difficulty of passing, rather he begins the process of looking for a passageway, thus opening the possibility of having to break with earlier methodologies. Yet, despite this centrality of the concept of aporia in the work, the word itself is used only twelve times throughout it. It first appears in the introduction-part of the book as a means to describe a central problem that modern democracy faces:

"If anything characterizes modern democracy as opposed to classical democracy, then, it is that modern democracy presents itself from the beginning as a vindication and liberation of zoe, and that it is constantly trying to transform its own bare life into a way of life and to find, so to speak, the bios of zoe. Hence, too, modern democracy's *specific aporia*: it wants to put the freedom and happiness of men into play in the very place – "bare life" – that marked their subjection. Behind the long, strife-ridden process that leads to the recognition of rights and formal liberties stands once again the body of the sacred man with his double sovereign, his life that cannot be sacrificed yet may, nevertheless, be killed.<sup>27</sup>"

Thus, modern democracy is presented with an "aporia", a seemingly unsolvable problem or a mystery, which is characterized by the attempt of modern democracy to liberate naked life (zoe) by politicizing it (by finding a "bios" in it). Essentially, Agamben wants the reader to recognize that there is an aporia, that a paradox is present, and from here he wants the reader to move beyond this problem. Additionally, Agamben also wants to point out that this is not his aporia, but rather an aporia of a particular mode of thought (that of "modern democracy"). In this way, Agamben becomes situated as a master or a guide who can lead the reader through a series of revelations (this is closely linked to the concept of threshold, which will be described later). Agamben also presents

---

<sup>27</sup>Emphasis added, Agamben 9

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

the reader with a paradox, in this case that of the sacred man who cannot be sacrificed, but whom may nevertheless be killed. This particular paradox is, in a sense, the key to unlocking the riddle of totalitarianism in democracies. Agamben's point is that if we grasp the paradox of the sacred man, and see his relation to refugees, Jews during WWII (which are introduced later in the book), and so on (as well as grasp that whatever ideas we have had up to this point emanate from this figure – both good and bad), then we can step into a new philosophy that does away with the problems that will always emerge (the problems of in- and exclusion of peoples in particular) as long as the homo sacer-figure is in place. Thus, there is something more set in motion than simply an academic analysis; a pathway is shown. And so, in relation to this pathway, Agamben writes:

"Nevertheless, until a completely new politics – that is, a politics no longer founded on the *exceptio* of bare life – is at hand, every theory and every praxis will remain imprisoned and immobile, and the "beautiful day" of life will be given citizenship only either through blood and death or in the perfect senselessness to which the society of the spectacle condemns it<sup>28</sup>."

In essence, if we do not create this "new politics", our societies will always end up in either blood and death, or senselessness, and theory and praxis will be unable to flourish (i.e. they will be constrained by the particular restrictive order of contemporary politics).

In relation to these two quotes, it appears that Agamben's approach is, at the least, two-fold: Firstly, Agamben wants, through research, reflexivity and insight, to describe a particular problem – to diagnose a malaise (in this case the malaise of totalitarianism). Secondly, Agamben wants to point to a way out of this malaise, a problem that is inherently, so to speak, "unacademic" in that it will necessarily have to break established academic fields and modes of thought along the way - this is also one of the reasons

---

<sup>28</sup>Agamben 11

as to why Agamben's work can be difficult to categorize. We may conceive of this pointing a way out as "euporia", a concept that Agamben himself does not employ in *Homo Sacer*, but which he has retrieved from ancient skepticism, and which informs his work<sup>29</sup>. According to Gert-Jan van der Heiden a central difference between the methodical approach of Agamben and Jacques Derrida, whom in his life was both a reader and a critic of Agamben, is the difference between viewing aporia as a roadblock or a non-passage (which was Derrida's view of aporia), or alternatively viewing it as something that can be transformed into a passage<sup>30</sup>. Essentially, Van der Heiden argues that Agamben takes Derrida's aporia a step further, into "euporia", the breaking of aporia:

"At one point in the essay "*Pardes*", where Agamben reflects on his relation to Derrida's work, he uses the word εὐπορία (transliterated to euporia): "The aporias of self-reference thus do not find their solution here; rather, they are dislocated and (according to the Platonic suggestion) transformed into euporias." [Giorgio Agamben, "Pardes: The Writing of Potentiality," p. 217.] The idea of the *aporia* (or ἀπορία) is central to Derrida's work and concerns non-passage, a situation in which one cannot pass, in which the road is blocked, obstructed, destroyed, or simply absent. Whereas *aporia* in Derrida's work often is discussed at the point of a dislocating or displacing what one thought was a passage, Agamben suggests in this quote that ἀπορία itself may also be dislocated and, by this, be transformed into an εὐπορία, a good passage, an ease or facility of going through<sup>31</sup>."

Thus, a central difference between Derrida and Agamben is to be found in Agamben's taking-further the role of the writer or inquirer. There is here a transcendent idea to be found, or an idea of self-transformation. Van der Heiden's essay, for this

---

<sup>29</sup>van der Heiden 289

<sup>30</sup>293

<sup>31</sup>293

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

same reason, begins with a description of the skeptical “ἐποχή”, a suspension of judgment<sup>32</sup> expressed as an approach in which one does not try to find truth or falsity through experiments or answer questions of existence or non-existence (both concerns that are found in scientific endeavors), rather one, when one does thinking (or philosophy), one suspends this search for truth in favor of an approach in which one is concerned with nature and being in itself<sup>33</sup>. Here van der Heiden quotes Agamben who has described that the experiments of philosophy and poetry can change one profoundly, and in such a way that it changes one's very mode of existence<sup>34</sup>. Thus, the role of the philosopher is, according to Agamben, one of self-transformation, while the role of the scientist is one of testing hypotheses of truth and falsity, occurrence and non-occurrence<sup>35</sup>. To clarify the use of “aporia” and “euporia” van der Heiden describes Aristotle's use of the concepts:

“The combination of ἀπορία and εὐπορία – or rather of ἀπορεῖν and εύπορεῖν – plays a systematic role in Aristotle's conception of the reflection, investigation, or discussion required by first philosophy, as he explains at the beginning of Metaphysics B.[Aristotle, Metaphysics, 995a24–b4 (see The Complete Works, ed. J. Barnes).] Here Aristotle argues that a good understanding of a topic requires that one engages with its difficulties or perplexities (ἀπορία) in order to find a way through (εὐπορία) them: only the one who has thus been engaged with the ἀπορίαι of certain problems and found a way out truly understands<sup>36</sup>.”

If we apply this notion of euporia to *Homo Sacer* it becomes apparent that Agamben, through his description of the aporia of modern democracy, begins the endeavor of, as described earlier, finding a “way through” - facilitating an euporia. The work of

---

<sup>32</sup>290

<sup>33</sup>290

<sup>34</sup>290

<sup>35</sup>290

<sup>36</sup>original references put into brackets, van der Heiden 294

*Homo Sacer* thus has the metaphysical goal of helping the reader transcend or transgress a boundary, or alternatively of self-transformation – that of moving through the aporia of modern democracy, the continuous (and seemingly unending) need to politicize naked life. And thus, in light of this, at the end of *Homo Sacer* Agamben presents the reader with what may be perceived as an euporia, a way out of the aporia of modern democracy in the form of a “form-of-life”, a bios that is its own zoe<sup>37</sup>:

“If we give the name form-of-life to this being that is only its own bare existence and to this life that, beings its own form, remains inseparable from it, we will witness the emergence of a new field of research beyond the terrain defined by the intersection of politics and philosophy, medico-biological sciences and jurisprudence<sup>38</sup>. ”

This is Agamben’s solution (or suggestion) to the problem of totalitarianism and to the problem of modern democracy’s aporia. Instead of opting for a purely descriptive approach, i.e. one in which he would have resorted to solely describing that modern democracy appears to have an aporia, Agamben both diagnoses and absolves it (euporia). In this sense, he also breaks with a tradition of descriptive “post-structuralism” that is unable to come up with solutions – Agamben both describes and uncovers and, as something much more radical, presents an alternative.

At this point Agamben’s thought appears quite esoteric, but to leave the analysis here would be a mistake. One perspective that can complicate the matter of dealing with the question of esotericism in Agamben’s thought is his use of “profanation” as a tool to bring otherwise sacred concepts down to the rough ground of reality. But first I wish to briefly describe two other central concepts in *Homo Sacer* which are closely related: These are the concepts of “threshold” (soglia) and “zone of indistinction”.

---

<sup>37</sup> Agamben 188

<sup>38</sup> Ibid. 188

---

Esoteric Elements in the  
Thought of Giorgio Agamben

---

## THRESHOLDS AND THE USES OF PROFANATION

The concept of “threshold” plays a much more overt role in *Homo Sacer* than aporia. The concept is present throughout the book and appears at least forty times. Of particular importance is the role of threshold in the overall construction of the work. *Homo Sacer* is constructed around three chapters, each ending with a “threshold” (instead of a conclusion). Each chapter is both independent from, as well as related to, the others. The first threshold leads up to the second, and the second to the third; but the third threshold marks the ending of the book, but, through being a “threshold”, also acts as an encouragement to the reader of thinking on, and developing, the points that had hitherto been made. With the earlier description of euphoria in mind, we may say that each threshold appears as a pathway to new knowledge; in this way it exemplifies that Agamben in fact tries to lead the reader to a specific conclusion.

The concept of threshold appears to be borrowed from Michel Foucault whom Agamben cites on page 3 (this is also the first time that the concept of “threshold” appears in the book):

“According to Foucault, a society’s “threshold of biological modernity” is situated at the point at which the species and the individual as a simple living body become what is at stake in a society’s political strategies<sup>39</sup>. ”

From this point on the concept of threshold is used not to refer to Foucault, but rather as an analytical tool that can describe the act of finding oneself at the point where two divergent figures collide at a limit<sup>40</sup> and thus it is also closely linked with another central concept which is that of “zone of indistinction” – a concept which appears to be taken from Carl Schmitt, or at the very least derived

---

<sup>39</sup>Ibid.

<sup>40</sup>See for example the following quote, among others: “There is a limit-figure of life, a threshold in which life is both inside and outside the juridical order, and this threshold is the place of sovereignty.” (Agamben 27). Here the threshold marks not just a “threshold of biological modernity” where a species’ living body becomes political, but also a juridical category or aporia and a “limit-figure”.

from his thought, as is evident in it appearing on page 19 in the first chapter “The Paradox of Sovereignty”<sup>41</sup><sup>42</sup> as a description of what happens when no rule is applicable to chaos, i.e. what happens in the space of a state of exception<sup>43</sup>. Here “zone of indistinction” serves as a description of a blurriness between inside and outside, of “... chaos and the normal situation”<sup>44</sup>. We see here what may be perceived as a kind of “appropriation” or an act of borrowing concepts and then merging them with others to form a contingent whole. Additionally, we see that the concept of “threshold” bears a resemblance to the self-transformative potential of the breaking of aporia into euphoria; thresholds mark both the ending of the previous, and the possible beginning of something new. In this way “threshold”, like aporia and euphoria, takes on an esoteric tint – it appears to be something more than what a strict academic discourse would permit, i.e. it has an agenda of leading the reader somewhere, and not of letting the reader explore absolutely freely; in this sense it appears esoteric or activistic, or both.

However, conceiving of this as solely esoteric may be to miss an important aspect of Agamben’s thought, which is that of a certain skepticism. According to Gert-Jan van der Heiden the skepticist has a certain capacity to go where others cannot: “... for Agamben, the skeptic’s capacity to affirm neither the sensible nor the intelligible has δύναμις, as what appears on the threshold between sensible and intelligible, as its proper object.”<sup>45</sup>. In other words: The skeptic is the one who is capable of wandering the muddled zone of the edge of cognition, while the optimist or believer is not - these two converging figures are both limited in the scope of their inquiries, as they are unable to hold what they inquire about in continuous suspension and thus lack δύναμις. In this sense, Agamben may not be as much of an esotericist as he is a modern, radical skepticist

---

<sup>41</sup> Paradoxically the chapter “The Paradox of Sovereignty” is located within the larger section of the book entitled “Part I: The Logic of Sovereignty”. It appears that Agamben is here trying to show that there is a logic to the paradoxicality of sovereignty.

<sup>42</sup> Agamben 19

<sup>43</sup> Ibid. 19

<sup>44</sup> Ibid. 19

<sup>45</sup> Van der Heiden, 292

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

who has become so skeptical, that his thought can appear closely related to mysticism, as well as someone who walks the edge of the knowable in a search for truths, but not one who is interested in ultimate truth (this will be discussed shortly). In relation to this skepticism, we may view Agamben's use of these concepts as an example of profanation. For example, on the consequences of Agamben's studies for the study of theology Colby Dickinson writes:

"His [Agamben's] work in fact often focuses on redefining traditional theological terms as philosophical ones, a process which appears in many ways to threaten the integrity of theological study as it has generally (historically) been conceived"<sup>46</sup>.

There are a number of examples of this redefinition (and we have already seen Agamben's own description of his redefinition of concepts from the social sciences - another example of the consequences of his thought) of which his use of the concept of "profanation" is of central interest to this present inquiry.

"As Agamben seeks to stress over and again, we (humans) live in a post-Babelian world, one that must recognize its unique situation among the ruins of paradise and become conscious of the transcendental subject at history's center. And it is the logical, and inevitable, conclusion which follows from these premises that if the singular sacred voice within which all creation lives is continuously brought about by a fractured state through which humanity attempts to elevate itself above the rest of creation, then the task unique to humanity, one that humanity will ultimately have to embrace if it is to cease engaging in such violent reductions of being, will be one of profanation, of ridding itself of its various notions of "the mystical" which still haunt our world and which testify only

---

<sup>46</sup>65

to the fracture within our being without really doing anything about it”<sup>47</sup>.

In other words, humanity will have to accept its “ungodly” fate, its detachment from the pure language of Eden<sup>48</sup>, but in this acceptance the mystical will also be rid of any mysticity - it will once again become useable and utilizable, and it will become so in a profane way. Thus, our present inquiry into the esoteric elements of Agamben’s thought take a radical turn: Agamben uses esoteric or mystical terms but appears to have moved beyond these categories of “esoteric” or “mystical”. These concepts have become useable once again, as they have become purified of their theological or mystical auras. In David Kishik’s *Wittgenstein’s Form of Life* Kishik links Agamben’s insights to the historically earlier insights of Ludwig Wittgenstein through a description of Wittgenstein’s “theater” (an example in which a man walks up and down, lighting a cigarette, and in which the viewer in this way views life itself):

“Wittgenstein’s theater tries to illuminate something that is devoid of any metaphysical pretensions, something utterly profane and ordinary. After all, “does what is ordinary always make the impression of ordinariness?”<sup>49</sup>. Our everyday life, the life that always lies before us, which remains hidden exactly because of its simplicity and familiarity, is presented in Wittgenstein’s theater as a world saturated with meaning and importance. In a related remark he explains that the viewers in this theater, ourselves, can therefore be “awaken to wonder” by realizing how “things are placed right in front of our eyes, not covered by any veil”<sup>50</sup>. This experience of wonder may evoke a sort of a profane illumination of living itself, because it is not some sort of a strange or unfamiliar form of life that we see on the stage of Wittgenstein’s theater”<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup>Ibid. 70

<sup>48</sup>Ibid. 70

<sup>49</sup>PL, §600

<sup>50</sup>CV, 5-6

<sup>51</sup>Kishik 72

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

In a similar vein to Wittgenstein's theater that is saturated with meaning and importance we see that the concrete political situation of modern democracy in Agamben's *Homo Sacer* is one of sacred men, warewolves, aporias and thresholds – our immediate and "ordinary" world is in fact filled with that which we would otherwise put into the categories of myth and legend. In essence, Agamben, like Wittgenstein, brings concepts back to their roots of human creation, or as Kishik writes (loosely citing Agamben):

For roman jurists, a thing was considered to be profane if humans could freely touch it, use it, and exchange it. A sacred object was banned from this free use of man and so it was reserved for the Gods. Accordingly, "profanation" was a process through which things were brought back from their sacred and unusable position to their free employment by humanity [Kishik's source is Agamben's *Profanations*, 2007]<sup>52</sup>.

In this light the following quote which we examined earlier takes on a new tone: "There is a limit-figure of life, a threshold in which life is both inside and outside the juridical order, and this threshold is the place of sovereignty."<sup>53</sup>. Instead of appearing as a mystical description of something that is neither inside or outside (something concretely "invisible") it now appears as profaned mysticism; as something that does not strive for anything higher, but which is nevertheless hidden from our immediate sight. We can "transcend", but only within the confines of our actual world. In the same vein, the earlier examples of aporia and euporia may no longer appear esoteric, as much as they may appear profaned. Agamben's aporia is not the aporia of Plato, connected to a cosmos of spheres and perfect geometry, it is rather an aporia that hails in our present modernity, flattened by world wars, the death of God and the disenchantment of the world. It is a methodology that does not do away, but instead radically accepts, this situation, and in so doing it reveals, almost ambivalently, that the world is in

---

<sup>52</sup>Kishik 71

<sup>53</sup>Agamben 27

fact wholly enchanted, but in a way different from how we would ordinarily think of enchantment.

Thus far I have dealt with Agamben's euporia as an esoteric technique for self-transformation. This has been linked to the use of the concepts of "threshold" and "zone of indistinction" as examples of skepticism and not esotericism, and then as products of a particular methodology of profanation which is enabled by Agamben's position as a radical skeptic. It is evident that Agamben does use quasi-mystical elements in his thought, but it remains unclear whether we can characterize this as truly esoteric or not. One perspective which may help solve this problem, and open a new one as well, may be found in Kocku von Stuckrad's description of a new analytical framework in the study of esotericism.

## ON THE OPPOSITION BETWEEN HIGHER AND PERFECT KNOWLEDGE

In Kocku von Stuckrad's *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities* it is argued that esotericism should be defined largely as claims to "higher or perfect knowledge"<sup>54</sup>. For this present inquiry I will distinguish between higher and perfect knowledge, but this is not to say that perfect knowledge is not a type of higher knowledge, rather I believe that there is an important distinction to be made between a claim to higher knowledge (most philosophers would claim this), and perfect knowledge (this is rather more theological). Furthermore, Stuckrad argues that esotericists throughout the ages have gained a certain "social capital" (inspired by Bourdieu's capital-forms) from discourses of secrecy characterized by a dialectic of concealment and revelation<sup>55</sup> that seeks to reveal *hidden*, as opposed to secret, knowledge. Stuckrad's analytical framework provides us with at least two interesting points of departure in a discussion of esoteric elements in Agamben's thought: (1) an inquiry into questions of perfect knowledge as opposed to higher

---

<sup>54</sup>60-61

<sup>55</sup>56

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

knowledge, and (2) the question of “social capital” gained from using esoteric elements, as well as through using a dialectic of concealment and revelation in *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. In the case of Agamben it is evident that there are what may be called “esoteric elements” in his thought; he actively employs aporia, is occupied with the breaking of aporias into euporia, and he seeks out the muddled zone at the edge of cognition as exemplified in the use of thresholds and the zone of indistinction. Furthermore, we have seen in the examples thus far that there is a certain discourse of concealment and revelation in the way that paradoxes are presented and then absolved for self-transformative purposes. However, Agamben makes no claims to perfect knowledge; in fact, we have seen that Agamben’s methodology is largely one of profanation and that it is in essence “ungodly”. But by appropriating Stuckrad’s concept of perfect knowledge a distinction between perfect and higher knowledge is made possible; in a sense, we may say that Agamben places himself within a framework of thought in which higher knowledge (self-transformation, seeing truths in the world) is possible, but in which perfect knowledge (reaching the pinnacle of knowledge, knowing the absolute truth, being in touch with God or Gods) is not. Thus, Agamben’s thought appears to place itself somewhere between that of academic inquiry and that of theological, or esoteric, inquiry. In contrast to Stuckrad’s own methodology, Agamben actively employs esoteric currents. Stuckrad, for example, writes that “As scholars we have to focus less on the content of secret knowledge but on the very fact that this knowledge is claimed.”<sup>56</sup> If we are to believe Stuckrad’s notion of what scholars should do, then Agamben appears as the opposite in his active employment of esoteric discourse, and in his interest in what is *meant* as opposed to *how it is claimed*. In essence, Agamben’s thought can be thought of as an example of a type of thought that manages to be in-between the academic and the esoteric, an insight that resonates with van der Heiden’s description of Agamben as a skeptic in possession of δύναμις - the power that arises when one is able to affirm that which exists between the

---

<sup>56</sup>56

sensible and the intelligible. With regard to the second discussion-point of social capital, there is no doubt that the text of *Homo Sacer* can appeal to certain types of readers through its use of esoteric elements and that in this sense Agamben may gain social capital through it. However, Agamben's project appears rather to be one of attempting to, to some extent, normalize esoteric traditions for the sake of expanding his particular theoretical framework (a supposedly necessary action), than one of creating a cult following. In this sense, social capital gained (if we assume that Agamben does gain capital) is but a side-effect of the overall project. This is not to mention, of course, that Agamben can also lose capital: This very paper could, in theory, be used by someone who wants to delegitimize Agamben's thought as pertaining to the "un-academic". If Agamben had wanted to play it safe and ensure even more widespread readability, he could have left out any esoteric elements altogether (although his analysis might have suffered). If Agamben gains social capital through his use of esoteric elements, then such capital is gained at a high risk of delegitimization or obscurity. This also presents a possible critique of this use of the Bourdeian concept of capital in general: To think of esoteric traditions mainly as a field of struggle in which *actors* attempt to gain social capital is to undermine the very real intention of changing a society or oneself. As mentioned earlier a dimension of inquiring into what people mean and what they intend is lost, and an artificial intentionality, which is that of gaining capital, is imposed upon the subject of inquiry. In the case of Agamben, for example, it seems to be a stretch to say that he is interested in gaining any sort of noteworthy capital by making use of esoteric concepts. With this in mind it appears clear that Agamben places himself in-between the academic, the esoteric, the theological and the philosophical (in fact, we might conceive of this in-betweenness as the very place of philosophy). For this reason, the thought of Agamben can be both studied, but also utilized analytically. For example, at the end of his chapter on conceptualization of the study of esoteric discourse Kocku von Stuckrad writes: "If we answer these questions [about Western self-understanding], perhaps we will not need the term 'esotericism' anymore. We will regard the concept of esotericism as

## Esoteric Elements in the Thought of Giorgio Agamben

---

a Wittgensteinian ladder that once was necessary to reach a better understanding of historical processes”<sup>57</sup>. It seems that this is the point that Agamben has reached, and that an Agambian study of “esotericism” (which would not be a study of esotericism at all) would be one in which these traditions could find use - one in which important insights and elements could be drawn instead of being left in the limbo of potential knowledge. In essence, approaches within the academic field of the study of esotericism which find esoteric concepts unemployable can be interpreted as being largely “pre-profanation”: they can describe esoteric currents, but not utilize them conceptually as they are perceived to pertain to the sacred. In this way many studies of esotericism, in their very inability to utilize the concepts of their own objects, reproduce older discourses of religious concepts as sacred.

## CONCLUSION

Agamben’s thought presents a convergence of mystical, scientific and revolutionary thought. In this sense Agamben’s thought may be categorized as “esoteric” in a Hanegraffian sense, as something “hard-to-define” or something that finds itself in a “no-man’s-land” between literature, philosophy, and theology. But Agamben’s thought is not esoteric in the sense of Kocku von Stuckrad, who defines the esoteric as a search for perfect knowledge. Although there is an apparent hope in Agamben’s thought for the reader to acquire a *higher* level of knowledge there is no claim of perfect knowledge present in the work of *Homo Sacer* – in fact, Agamben’s thought presents the reader with an encouragement towards endless thinking, and a methodology that in fact assumes that our world is one devoid of God, a viewpoint that paves the way for the possibility of profanation of religious and esoteric concepts. Through the descriptions of specific aporias Agamben hopes to take the reader further into an “euporia”, a self-transformation. In order to achieve this self-transformation, the reader is presented with a large number of thresholds from which new knowledge

---

<sup>57</sup>Stuckrad 64

can be acquired. Furthermore, Agamben presents the reader with paradoxes and concepts that converge in a “zone of indistinction” in order to show that these problems must be transgressed in order to avoid seemingly inevitable problems that spring from these aporias. However, this self-transformation is not of a religious character per se; it is rather one of a social or revolutionary character: it is a profane self-transformation that happens within the confines of our already known existence. Thus, the seemingly mystical approach of Agamben reveals itself to be fundamentally mundane: It is not concerned with obtaining divine wisdom or perfect knowledge: it is rather concerned with creating a flourishing of life understood as a potentiality. Ambivalently, however, this profane discourse to a certain extent re-enchants and mystifies the world. For this reason, one may ask the question of whether anything has really changed: Have we in fact, through this profanation and re-mystification, regressed, and are we fooling ourselves? Although I have not delved into this problem in the present paper, it appears to be a possible point of critique. Finally, Agamben’s thought provides an interesting in-betweenness that makes it both a rich source of academic analysis, but also a framework that can be applied in the study of other problems. For the field of study of esotericism, Agamben’s thought provides a possibility of both describing and utilizing esoteric knowledges. Agamben is interested in both what is said, but also what is meant. This particular character of Agamben’s thought may be beneficial in the study of esoteric traditions.

## BIBLIOGRAPHY

### Works Cited:

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, 1998.
- . *The Signature of All Things*. Zone Books, 2008.
- Bolt, Mikkel and Lund Pedersen, Jacob. *Livs-Form. Perspektiver i*

---

Esoteric Elements in the  
Thought of Giorgio Agamben

---

Giorgio Agambens filosofi. Forlaget Klim, 2005. Pp. 7-21.

Dickinson, Colby. "The Profanation of Revelation: On language and immanence in the work of Giorgio Agamben". In: Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. Pp. 63-81. Routledge, 2014. Web. 04/04/2018. <<https://www-tandfonline-com.ep.fjernadgang.kb.dk/doi/abs/10.1080/0969725X.2014.920632>>

Faivre, Antoine. Western Esotericism: A Concise History. State University of New York Press, 2010. Pp. 1-24.

Faxneld, Per. Satanic Feminism. Oxford University Press, 2017.

Goodrick-Clarke, Nicholas. The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction. Oxford University Press, 2008. Pp. 3-104.

Hanegraaff, Wouter J.. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge University Press, 2012.

Juhl, Carsten. "Efterskrift". I: Agamben, Giorgio. Homo Sacer. Forlaget Klim, 2016. P. 229.

Kishik, David. Wittgenstein's Form of Life. Continuum International Publishing Group, 2008. Lidell, H.G. Scott, R.. "ἀπορία". In: A Greek-English Lexicon. Clarendon Press, 1996.

Mills, Catherine. "Giorgio Agamben". Web. 06/05-2018. <<http://www.iep.utm.edu/agamben/>>.

Rudbøg, Tim. The Study of Western Esotericism, Volume 1. H.E.R.M.E.S. Press, 2013.

Van der Heiden, Gert-Jan. "Contingency and Skepticism in Agamben's Thought". In: Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics. Edinburgh University Press, 2017. Pp. 289-304.

Versluis, Arthur. "What is Esoteric? Methods in the Study of

Western Esotericism". Web. 29/05- 2018. <<http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIV/Methods.htm>>

Von Stuckrad, Kocku. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Brill, 2010.

# *Spiritisme – en videnskab?*

JOSEFINE THERESE SVENDSTRUP

## INTRODUKTION

“Jeg forstod fra begyndelsen af, hvor alvorlig den videnskabelige undersøgelse var, som jeg var i færd med at foretage. [...] Det var kort sagt en hel omvæltning i alt, hvad der angik livsanskuelse og tro. Det var derfor nødvendigt at handle med omtanke og ikke letsindigt, at holde sig til virkeligheden og ikke svæve i skyerne for ikke at lade sig fange af falske forestillinger”<sup>1</sup>

Franskmanden Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), med pseudonymet Allan Kardec, hører i 1854 for første gang om mediumistiske fænomener. Som højtuddannet og velrenommeret indenfor pædagogik fra et schweizisk universitet var Kardec kendt for at lægge stor vægt på fritænkning og religiøs tolerance, men også at understrege behovet for fornuft og videnskabelighed. Han er derfor skeptisk, da rygterne om åndekommunikation, borde, der ”danser” m.m., når ham – han vil se det før, han tror det. Året efter, til en seance, får han syn for sagen: Bordene drejer rundt, og ånderne kommunikerer skriftligt til deltagerne via et medium, der holder en kurv med en blyant. Kardec beslutter sig herefter for en dybdegående, videnskabelig undersøgelse af disse fænomener, ligesom han i årene forinden havde beskæftiget sig med praktiske undersøgelser inden for magnetismen (søvngængeri, trance, clairvoyance m.m.). I 1857 udgiver han sine første resultater af sine undersøgelser i bogen *Le Livre des Esprits* (på dansk, *Åndernes Bog*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Kardec 1862, 73-74

<sup>2</sup>Moreira-Almeida 2008a

*Moderne spiritualisme* er betegnelsen for den religiøse bevægelse, som Kardec stifter bekendtskab med, systematiserer og derefter benævner *spiritismen*.

Jeg ønsker i denne artikel at undersøge, hvordan naturvidenskab kommer til udtryk i den systematisering, som Allan Kardec stod for med udgivelsen af *Åndernes bog* i 1857 – et værk som i dag er oversat til mere end 45 sprog (jf. opgørelse fra 2013)<sup>3</sup>. Det vil desuden blive diskuteret, hvad Åndernes Bog kan fortælle os generelt om samtidens videnskabs-religions-forhold. Samlet set lyder artiklens spørgsmål således:

Hvordan kommer naturvidenskab til udtryk i Allan Kardec's værk "Åndernes bog" fra 1857 og hvad fortæller værket os generelt om samtidens videnskabs-religions-forhold

Til min analyse af Kardec vil jeg benytte mig af religionshistoriker Egil Asprems analytiske værktøj udarbejdet ift. teosofiske attituder til videnskab<sup>4</sup>. Asprem har en analytisk distinktion mellem tre niveauer: Det retoriske, det konceptuelle og det sociale niveau. Jeg har valgt at fokusere på det retoriske niveau, idet jeg arbejder med Kardecs introduktion af spiritismen, samt inddrager nogle aviser, han senere udgiver, og dermed i højere grad kigger på, hvordan han taler *om*/præsenterer spiritismen fremfor selve indholdet. Analysen vil blive yderligere underbygget med religionshistoriker Olav Hammers *scientism-begreb* samt idé om videnskab som legitimeringsbase<sup>5</sup>.

Som bagvedliggende inspiration for analysen, og hele artiklen som sådan, står Kocku von Stuckrads pluralistiske overvejelser om religionsfeltet og en kritisk tilgang til "de store narrativer", i dette tilfælde til *religion* og *videnskab* som adskilte domæner. I forbindelse hermed vil kompleksitets-og konflikttesen blive bragt i spil i diskussionen, hvor også Asprems *Problemgeschichte*-tilgang til affortryllelse<sup>6</sup> vil fylde som en nuancering af analysens resultater.

---

<sup>3</sup>Amazon 2017

<sup>4</sup>Asprem 2013

<sup>5</sup>Hammer 2004

<sup>6</sup>Asprem 2014

Der foreligger meget lidt forskning indenfor specifikt spiritisme. Ifølge den portugisiske forsker Moreira-Almeida har den minimale akademiske forskning, der er blevet foretaget, typisk vedrørt det religiøse aspekt, som blev meget fremtrædende senere i spiritismens historie. Hvad spiritismen bidrager med af viden om fx religion-videnskabs-dialogen, har der ikke været foretaget systematisk forskning i, hvorfor det efterspørges<sup>7</sup>. Jeg finder det spændende, at området er forholdsvis udforsket og vil forsøgsmæssigt give mit bidrag til, hvad spiritismen kan sige os om religion-videnskabs-dialogen.

Spiritismen står stadig stærkt i dag, ikke mindst i Brasilien og andre latinamerikanske lande, hvor det har udviklet sig til en stor social bevægelse, der har afført studiegrupper, healing-centre, velgørenheds- institutioner og hospitaler<sup>8</sup>. Kigger man på *International Spiritist Council's*<sup>9</sup><sup>10</sup> hjemmeside, ser man, at 12 af 25 medlemslande er spansktalende. Danmark er ikke medlem af ISC, men der er stadig aktivitet i Danmark. Den danske Spiritist Forening Allan Kardec, grundlagt i 2002, holder ugentlige studiekredse, børnegrupper, spirituelle oplæg, healing m.m. Det er desuden muligt at komme til et introduktionskursus til spiritismen, baseret på "Åndernes bog"<sup>11</sup><sup>12</sup>.

Da den moderne spiritualisme er udgangspunktet for Allan Kardecs arbejde, vil jeg i det følgende beskrive spiritualismen, hvorefter jeg vil komme omkring Allan Kardec og spiritismen. Dette vil blive sammenholdt med et kig på den historiske kontekst og en gennemgang af artiklens teori.

---

<sup>7</sup>Moreira-Almeida 2008b

<sup>8</sup>Moreira-Almeida 2008b

<sup>9</sup>ISC 2017

<sup>10</sup>*International Spiritist Council* blev etableret i Madrid 1992 med formålet at støtte og stimulere de spiritistiske bevægelser i forskellige lande via oprettelsen af regionale afdelinger med sigtet at arbejde sammen på tværs af landene (ISC 2017).

<sup>11</sup>GEEAK 2017

<sup>12</sup>Jeg har i forbindelse med udarbejdelsen af artiklen haft kontakt med foreningen for at høre om jeg kunne komme på et introduktionskursus. De var meget imødekommen, men det kunne desværre ikke lade sig gøre inden artiklens indleveringsdato

## SPIRITUALISME – HVAD OG HVORFOR?

Ingen redegørelse for den moderne spiritualisme kommer uden om at nævne de to amerikanske søstre Kate and Margaret Fox. I 1848 havde de nemlig en oplevelse i deres hjem i Hydesville, New York, som skulle blive startskudtet<sup>13</sup> på denne religiøse bevægelse, der spredte sig med stor hast i USA og snart også andre lande. Historien fortæller, at Fox' søstre hørte nogle mystiske bankelyde i deres hjem, som de med tiden blev overbeviste om var ånderne fra afdøde, der prøvede at komme i kontakt med dem. Søstrene udviklede et særligt "morsesystem", som satte dem i stand til at kommunikere med de døde, og inden længe var seancer<sup>14</sup>, bordbanken m.m. udbredte populære praksisser i USA og Europa. Det blev et massekultur-fænomen, der ikke blot havde funktion af underholdning, men også fungerede som en måde at søge spirituel indsigt<sup>15</sup>.

At bevægelsen ingen institution havde og ingen anden måde, hvorpå man officielt kunne indskrive sig som medlem, gør det vanskeligt at sige noget om præcist, hvor mange der betegnede sig som spiritualister. Kragh<sup>16</sup> nævner, at der i 1855 var omkring 1 million amerikanere, der identificerede sig med spiritualismen. Noakes<sup>17</sup> fortæller, at der i 1873 vurderes at være cirka 20 millioner tilhængere – og dette blot i England. Uanset det præcise antal tilhængere, var der i hvert fald tale om en hurtig ekspansion.

Manglen på autoritative strukturer/institutioner og tekster gør det svært at svare entydigt på, hvad det karakteristiske ved spiritualismen præcis var. Den kan kaldes en *polyvokal* bevægelse – dvs. med mange "stemmer"/udtryksformer<sup>18</sup> - og fortolkninger

---

<sup>13</sup> At se spiritualismen som et 'pludseligt udbrud' problematiseres dog af Haneagraff (1996), der påpeger at Swedenborgs teoretiske idéer, Mesmers praksisser m.m. havde lagt fundamentet.

<sup>14</sup> Private møder, hvor medierne, personer med særlige åndelige evner, satte seancedeltagerne i kontakt med de døde (Nartonis 2010).

<sup>15</sup> Gutierrez 2016; Cox 2003; Kontou Wilburn 2012

<sup>16</sup> 2002

<sup>17</sup> 2012

<sup>18</sup> Cox 2003

ne af den var mange blandt spiritualisterne selv, ligesom de er mange blandt forskere den dag i dag. Kontou Wilburn<sup>19</sup> skriver, at spiritualisme var:

"[...] scientific, and even, perhaps, a type of secularism. It was a technology; and far from being opposed to other social and progressive movements of the era, such as socialism or modernism, it was actually linked to them."

Om Kontou Wilburn går for langt, når de siger, det var en form for sekularisme, kan diskuteres. Owen<sup>20</sup> placerer sig delvist på linje med dem, når hun siger, at spiritualisterne undgik overnaturlige forklaringer på deres kommunikation med ånder og andre fænomener og påstod, at åndernes manifestation på jorden skyldtes en hidtil uopdaget form for fortyndet materie. Samtidig påpeger hun, at det faktum, at der ikke var krav om nogen ortodoks tro, men dog en fastholdelse af idéen om guddommelig interaktion - noget, der var brug for i en tid, hvor den religiøse tvivl bredte sig i takt med naturvidenskabens opdagelser. Hun peger også på, hvordan spiritualisme brystede sig af dens demokratiske, brede appell. At kommunikere med de døde var et talent opnåeligt for alle, kvinde som mand, høj som lav. Kombinationen af brugen af naturvidenskabelige metoder, dets brede sociale appell og dets bud på en "løsning" på en begyndende *affortryllet* verden<sup>21</sup><sup>22</sup>, vurderes til at være nogle af årsagerne til, hvorfor spiritualismen fik så stor gennemslagskraft<sup>23</sup>.

### Allan Kardec og Spiritisme

---

<sup>19</sup>2012

<sup>20</sup>2004

<sup>21</sup>*Affortryllelse af verden* (Entzauberung der Welt) er Max Webers begreb, omhandlende, at processen af intellektualisering og rationalisering, der sker med overgangen til det moderne, har skubbet det religiøse paradigme i baggrunden til fordel for et rationelt paradigme (Asprem 2014). Denne tese rekonceptualiserer Asprem dog, hvilket jeg vil komme ind på i diskussionen.

<sup>22</sup>Asprem 2014

<sup>23</sup>Owen 2004

Som nævnt udspringer Allan Kardecs spiritisme af spiritualismen – og som nævnt er forskningen i spiritismen meget sparsom. Jeg har kun kunnet finde én forsker, den brasilianske psykiater Alexander Moreira-Almeida (MA), som er gået forholdsvis dybt ind i forskningen af Kardec, særligt ift. hvordan han udviklede sit undersøgelsesprogram af mediumistiske oplevelser. Kigger man på MA's referencer er det mestendels til værker af Kardec, til enkelte bøger på portugisisk og til tidligere artikler skrevet af MA selv. Det er til gengæld gjort grundigt og til formålet at give en kort oversigt over Kardecs lære, finder jeg det tilstrækkeligt at trække på ham (som en repræsentant for et *etic* perspektiv), i kombination med, hvad Kardec, og tilhængere, selv har sagt om hans lære (*emic* perspektiv).

Allan Kardec skriver i den lille introduktionsbog *Spiritismen – kort fortalt*, at spiritismen både er en observationsvidenskab og en filosofisk lære. Uddybende forklarer han: "Som praktisk viden-skab består den af de relationer, der kan etableres med ånderne; som filosofi omfatter den alle de moralske konsekvenser af disse relationer"<sup>24</sup>. Spiritismen beskrives af Kardec som værende universalistisk, idet han siger, at den er baseret på "[...] de grund-læggende sandheder i alle religioner: Gud, sjælen, udødeligheden og kommende straf og belønninger [...]"<sup>25</sup>. Han understreger, at den er uafhængig af alle religioner og traditioner, at man kan være spiritist og romersk-katolsk, jøde, muslim osv.; det handler blot om at tro på åndernes manifestationer<sup>26</sup>. Det understreges dog, at spiritismens moralske side er kristen i sin essens. Kardec siger lige ud, at spiritismen ikke underviser i noget nyt, men at den til gengæld, gennem fakta og logik har bevist sjælens eksistens, sjæ-lens overlevelse som en individualitet efter døden m.m. Dermed fjerner den, ifølge Kardec, al tvivl og frygt og giver troen tilbage til dem, der har mistet den<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>Kardec 1862

<sup>25</sup>ibid., 27

<sup>26</sup>ibid.

<sup>27</sup>ibid., 25-26

Kardec var en af de første forskere til at foreslå en videnskabelig undersøgelse af spirituelle fænomener. Han havde høje idealer for sin videnskabsbedrivelse og mente ikke, at en indsamling af eksperimentelle data var tilstrækkeligt for at kunne tale om viden-skab, men at det ligeledes krævede en udarbejdelse af en forståelig, konsistent og logisk teori<sup>28</sup>.

Selvom spiritismen beskæftigede sig med det samme emne (åndelige/ psykiske oplevelser) som spiritualismen, adskilte det sig alligevel på visse områder, særligt hvad angik synet på viden-skab, undersøgelses- metoder og ikke mindst den betydeligt større succes, de havde med at formulere en forståelig teori. Troen på reinkarnation og ubegrænset spirituel evolution var to vigtige kon-cepter indenfor spiritismen, som kom til at stå som det empiriske grundlag, hvorudfra bevægelsens etik blev formuleret<sup>29</sup>. Vigtigt for Kardec var det, at spiritismen ikke accepterede mirakler eller det overnaturlige – ånderne ansås, præcis som materien, som komponenter af den naturlige verden og dermed reguleret af naturlige love og egnet til videnskabelig undersøgelse<sup>30</sup>. Kardec benægtede ikke, at mange af de oplevelser, der blev beskrevet som mediumis- tiske, kunne forklares som bedrag, hallucinationer, som havende grund i fysiske årsager m.m., men han mente bare ikke, at dette var tilstrækkeligt til at forklare *alle* de observerede fænomener<sup>31</sup>. Kardec så det som vigtigt, at være “on guard against the exaggeration from both credulity and skepticism”, som Moreira-Almeida citerer ham for<sup>32</sup>.

### Religion og videnskab – historisk kontekst og teori

Meget kunne siges – og meget er blevet sagt – om religion og videnskab gennem tiden. Først og fremmest vil jeg redegøre for, hvordan jeg forholder mig til disse to begreber, som indgår i min undersøgelses problemformulering. Dernæst vil jeg gå mere histo-risk til værks.

---

<sup>28</sup>Moreira-Almeida 2008a

<sup>29</sup>Moreira-Almeida 2008b

<sup>30</sup>ibid.

<sup>31</sup>Moreira-Almeida 2008a

<sup>32</sup>ibid., 146

Jeg har for overskuelighedens skyld valgt at definere 'religion' og 'videnskab' med inspiration fra Kocku von Stuckrads, for mig at se, fornuftige, stipulative definition: 'Videnskab' ses her som et system af fortolkning, der adresserer den naturlige verden, mens 'religion' er en hermeneutisk strategi til at gibe metafysiske eller transcendentale spørgsmål an med<sup>33</sup>.

Vigtigst er det at understrege, at jeg undgår en essentialistisk opfattelse af disse to begreber, da jeg er klar over, at de ikke har haft samme betydning til alle tider. Jeg er desuden af den opfattelse, at vi nemt får et for snævert syn på sådanne begreber, hvis vi forsøger at definere dem én gang for alle. Til gennemførslen af en undersøgelse som denne er det dog praktisk, og nødvendigt, at vide, hvad jeg overordnet forbinder med begreberne.

Den historiske gennemgang vil begrænse sig til at tage udgangspunkt i de to overordnede fortolkningsretninger af religion og videnskab, der har domineret i forskningskredse: Konflikttesen og kompleksitetstesen. Konflikttesen, fremstillet af John Williams Draper i 1874 i *History of the Conflict between Religion and Science* (og senere fulgt op på af Andrew Dickson White i 1896) påstår, at religion og videnskab grundlæggende er uforenelige, altid har været fuldstændigt adskilte, og at religion kun vil eksistere så længe videnskaben ikke kan sige noget om den. Kompleksitetstesen, som opstod i årene efter 2.verdenskrig, ser derimod på de to områder som indvævet i hinanden og på, hvordan folk har brugt ord og identiteter i forskellige historiske kontekster. Kompleksitetstesen har generelt taget over som den tilgrundliggende opfattelse hos forskere, om end konflikttesens grundantagelse til stadighed er at finde og desuden titter frem i medier, i daglig tale m.m., nok grundet den letforståelige og håndgribelige "krigsmetaforik"<sup>34</sup>.

Spiritualismen, og spiritismen, opstår i kølvandet på Oplysningsiden<sup>35</sup>, hvor troen på fornuften, fremskridtet og naturviden-

---

<sup>33</sup>Stuckrad 2010, 142

<sup>34</sup>Russell 2012

<sup>35</sup>Regnes som regel som perioden ca.1690-1800. Forud for dette går desuden 'den videnskabelige revolution', som betegner fremkomsten af den moderne videnskab, hvor Kopernikus' teori om heliocentrismen (1543) som oftest regnes som start-

skaben får en dominerende rolle i hele den vestlige verden – noget som mærkes tydeligst indenfor religionsområdet, for nogle som et tab, for andre som en befrielse<sup>36</sup>. Man kan tale om, at denne udvikling når en form for højdepunkt i sidste del af 1800-tallet, hvor naturvidenskaben, med bannerfører som Huxley, Tindale, Darwin m.fl., for alvor får skubbet andre vidensdomæner til side og etablerer naturvidenskaben som ny, og højeste, autoritet. Engelske Thomas Huxley repræsenterer, ligesom de andre nævnte, den såkaldte *naturalisme*, hvis agnostiske<sup>37</sup> tilgang til verden medfører synspunktet, at vi må begrænse vores undersøgelser til det, vi ved noget om, dvs. en positivistisk tilgang.

Det er netop dette, som spiritualisterne reagerer skarpt imod, da de opfatter det som en form for materialisme. Det er altså svært at ignorere, at nogle oplevede deres verdensbillede som truet af den frembrusende naturvidenskab, men Owen Chadwick<sup>38</sup>, som kan kaldes en repræsentant for kompleksitetstesen, gør opmærksom på, at vi deraf ikke automatisk må slutte, at religion og videnskab nødvendigvis var rivaliserende. Ifølge Chadwick var det i virkeligheden kun meget få videnskabsmænd, bl.a. Karl Vogt og Ludwig Büchner, der så den fysiske efterforsknings resultater som modsigende til Guds eksistens. Kigger man over den bredere kam af betydningsfulde videnskabsmænd på denne tid, var det dog ikke en generel tendens at se naturvidenskabens resultater som afviklende for/i konflikt med religion og desuden var mange videnskabsmænd selv engagerede i bl.a. spiritualismen. Der er dog ingen tvivl om, at videnskabs-religions-diskussionen var noget, der optog mange, både almenbefolkningen og professionelle, i disse år<sup>39</sup>.

Uanset om man anskuer videnskabs-religions-forholdet som kom-

---

punktet. Galileo, Bacon, Kepler, Newton m.fl. står også som vigtige navne i denne periode af nye moderne videnskabers etablering (matematik, fysik, astronomi, biologi mv.) (Stuckrad 2010).

<sup>36</sup>Dupré 2004

<sup>37</sup>Vi kan ikke bevise/modbevise Guds eksistens, hvorfor det bør udelades fra videnskabens område.

<sup>38</sup>1990

<sup>39</sup>Chadwick 1990

plekst eller konfliktfyldt, kommer man ikke udenom, at naturvidenskab har haft indflydelse på nærmest alle talstmænd for de store religioner, som Hammer<sup>40</sup> påpeger. I forhold til at indplacere religions position i en stadigt mere videnskabsdomineret verden, taler Olav Hammer om fire forskellige måder, hvorpå religiøse talstmænd typisk har løst dette, hvoraf jeg vil hæfte mig ved hans *scientism*-begreb, som betegner det, at man ser videnskabelige undersøgelser som tjenende formålet at bevise validiteten af religiøse synspunkter<sup>41</sup>.

Foruden konflikt- og kompleksitetstesen og Hammers begreber, vil jeg i de kommende afsnit benytte Egil Asprems analyseværktøj udviklet ift. teosofiens<sup>42</sup> interaktion med videnskab. Naturvidenskab er en central og flertydig "Anden" for hele den teosofiske bølge og for at komme dette nærmere, peger Asprem, som nævnt i indledningen, på tre niveauer, hvor interaktionerne finder sted. Jeg holder mig hovedsageligt til det retoriske niveau, som handler om, hvordan der skete en tilpasning af videnskabsterminologien plus, hvordan der blev brugt en rationalitetsretorik, som passede ind i den moderne kultur<sup>43</sup>. Det sociale niveau, som bl.a. handler om at vise, hvordan teosoffer og videnskabsmænd i mange tilfælde delte netværk og samarbejdede, og det konceptuelle niveau, som indfanger, hvordan der forhandledes om specifikke videnskabelige teorier/ paradigmers indhold, er begge interessante, men da min analyse hovedsageligt kredser om, hvordan Kardec selv introducerer og taler om spiritismen, og mindre om selve indholdet af læren og spiritismen sociale netværk, finder jeg det retoriske niveau mest anvendeligt.

---

<sup>40</sup>2004

<sup>41</sup>Hammer 2004

<sup>42</sup>Asprem nævner selv, at de strategier, som teosofferne brugte, og som forsøges indkredset med de tre niveauer, ikke er særegne for teosofien kun, men at man ser mange af de samme strukturer i andre nye religiøse bevægelser (Asprem 2013).

<sup>43</sup>Asprem 2013

## FRASKRIVNING OG OMSKRIVNING – EN AMBIVALENS OVER FOR VIDENSKAB

Jeg vil i det følgende, gennem brug af de nævnte teorier, undersøge hvordan Kardec forholder sig til naturvidenskaben i indledningen til *Åndernes bog*. Denne vinkel vil efterfølgende blive problematiseret, ligesom det vil blive diskuteret, hvad analysen bidrager med af perspektiver på kompleksitets/konflikt-tesen.

I lige så høj grad som en grundlæggende indføring i spiritismen, fremstår indledningen til *Åndernes Bog* som en form for ”forsvarsværk”. Allerede fem sider inde i bogen fornemmer man det apologetiske fokus:

”Ligesom enhver ny ting har således også den spiritistiske lære sine tilhængere og sine modstandere. Vi vil forsøge på at imødegå nogle af de sidstnævntes indvendinger [...] vi vil bevise dem, at den største del af de indvendinger, som fremsættes mod nævnte doktrin, har sin grund i en overfladisk granskning af kendsgerningerne [...]”<sup>44</sup>

Projektet virker til at være at demonstrere, at de indsigtser, der har været gjort mod spiritismen, bunder i forhastede observationer uden tyngde. Hvem der er modstanderne, nævner Kardec på intet tidspunkt eksplisit, men kigger man på hans argumentationsform og de sammenligninger, han foretager, lader det til at være dem, Kardec kalder *materialisterne*. Han skriver:

”Nogle mener, at sjælen er princippet for det materiel-organiske liv; den har ingen egen tilværelse, men ophører med dette liv. Dette er den rene materialisme [...] Efter denne opfattelse måtte sjælen være en virkning, ikke en årsag.”<sup>45</sup>.

Betegnelsen ’den rene materialisme’ forekommer bestemt ikke værdineutral. Den skeptiske tone er subtil og alligevel slet ikke til at

---

<sup>44</sup>Kardec 1857b, 26

<sup>45</sup>Kardec 1857b, 24

tage fejl af, hvilket er et gennemgående træk for hele indledningen.

På s. 24-26 ser man en argumentationsrække, som indfanges ret godt ud fra Asprems idé om, at der findes to tilsyneladende modsatrettede tendenser på det retoriske niveau: Forskellighed og lighed ift. det kulturelle system af videnskab. Med dette forstås, at der dels holdes en kritisk tone overfor ”materialistisk”/”reduktionistisk” videnskab samtidig med, at dens ”videnskabelige form” imiteres. M.a.o. udnytter man altså videnskabens autoritet samtidig med, at man udfordrer dens verdenssyn<sup>46</sup>. Kardec taler om de bevægende borde i Amerika og mener grundlæggende, at det kan forklares indenfor ”disse idéers kreds”<sup>47</sup> altså indenfor det rent fysiske. Jeg har i mit arbejde med artiklen løbende kigget på andre oversættelser af værket for at få et indtryk af, om der skulle være forskel i det indtryk, man som læser får af Kardecs retorik, afhængig af hvilken oversættelse man læser. I fx den spanske udgave af værket, kan man se, at han til ovenstående tilføjer ”un fluido oculto”<sup>48</sup> dvs. en tilstrømning af noget okkult – der tilføjes altså noget til det ”materialistiske”.

I den danske oversættelse beskrives det i stedet som ”det hemmelige fluidum”, hvilket jeg synes i mindre grad får en til at tænke på noget åndeligt, men noget der ligeså godt kunne være en endnu uopdaget og usynlig fysisk forklaring, ligesom elektricitet også er en usynlig fysisk kraft, som han gør opmærksom på<sup>49</sup>. Man skal her ikke tage fejl af, at Kardec ikke selv mener det kan begrænses i en fysisk forklaringsmodel (dette kommer han ind på senere). Det, der lader til at ligge ham på sinde, er nærmere at anføre et polemisk opbygget kritikpunkt mod videnskabsmændene, som han tilsyneladende ikke mener har taget studiet af spiritismen seriøst:

”Uden at gå ud af disse idéers kreds, havde man her stof til studier så alvorlige og værdige, at de viselig

---

<sup>46</sup> Asprem 2013

<sup>47</sup> Kardec 1857a, 25

<sup>48</sup>ibid.

<sup>49</sup>ibid.

burde kunne optage de lærdes opmærksomhed. Hvorfor er det ikke så sket? Det er pinligt at sige det – men grunden må søges i, hvad tusinde lignende kendsgerninger leverer bevis for; i den menneskelige ånds overfladiskhed”<sup>50</sup>

Kardec er altså tydeligt irriteret over disse ”overfladiske videnskabsmænd”, samtidig med, at han mener spiritismen selv er en videnskab, blot *med mere* og således fanges dette godt med Asprems forskellighed-ligheds-idé. Det gøres endnu tydeligere kort efter, hvor han siger, at fænomener skal vise os vej til en højere orden:

”Hvis de fænomener, som beskæftiger os, var begrænse-  
de til at sætte genstande i bevægelse, da var de [...] for-  
blevne indenfor den fysiske videnskabs område, men  
således er det ingenlunde; det var dem forbeholdt at  
vise os vejen til ting af en højere orden”<sup>51</sup>

Kardec spiller konstant op imod fysik (særligt elektriciteten) og kemien på forskellighed-ligheds-måden. I forhold til skeptikere, der ikke har set fænomenerne fremtræde sådan som det er blevet dem beskrevet, spørger han polemisk, om man da skal benægte elektriciteten og kemiens fænomener, som, ligesom de åndelige fænomener, er underlagt visse betingelser, blot fordi de ikke optræder *udenfor* disse betingelser. Her er det altså igen betingelsen *det hemmelige/okkulte fluidum*, som Kardec tænker på, og som han mener er det, der bringer genstandene i bevægelse. Argumentet er, at besidder man ikke dette fluidum, sker bevægelsen naturligvis ikke:

”Er det da så forunderligt, at et fænomen, som bringer genstande til at bevæge sig i kraft af det menneskelige fluidum, også har sin bestemte tilværelse og ophører at frembringes, så snart iagttageren [...] vil fremtvinge det efter eget forgodtbefindende eller også ved at ville

---

<sup>50</sup>Kardec 1857b, 27

<sup>51</sup>Kardec 1857b, 29

indordne det under de allerede kendte fænomeners love, uden at tage i betragtning, at for nye kendsgerninger kan og bør der være nye love?”<sup>52</sup>

Når Kardec siger, at der for nye kendsgerninger kan og bør være nye love, appellerer han til det naturvidenskabelige menneskes rationalitet og befinner sig således på Asprems retoriske niveau. Man kan desuden sige, at han foretager en tilpasning af videnskabens terminologi - som også indeholder sig under det retoriske niveau - når han indplacerer noget nyt (det hemmelige fluidum) i en allerede kendt ramme (at kendsgerninger følger love, hvorfor nye kendsgerninger naturligvis også må følge nye og egne love). Dette kunne man også argumentere for kan indfanges af det konceptuelle niveau, da det kunne kaldes et videnskabeligt paradigme, som han breder ud til at rumme mere end hvad sædvanligvis forbindes dermed.

Kardec bruger nogle steder helt tydeligt en sammenligning med naturvidenskaberne som en overbevisningsmetode. Fx når han taler om beskyldningerne om bedrag, hvor han giver et eksempel med en bonde, der foregav at være fysiker og lave videnskabelige eksperimenter. Kardec spørger da: “Kan fysikken benægtes, fordi der gives øjulgørelse, som pynter sig med titel af fysikere?”<sup>53</sup>. Nej, forventer han her, at det naturlige svar vil være og bruger det således som argument for, at der derfor gælder det samme indenfor spiritismen: Selvom der er visse bedragere, kan man ikke benægte spiritismen som helhed.

Gennemgående for hele indledningen er, at Kardec igen og igen positionerer sig i forhold til naturvidenskaben. Han gør det dog ikke entydigt, og man står som læser lidt forvirret tilbage, da der decideret er steder, hvor Kardec lader til at modsige sig selv. Ét sted siger han fx: “[...] at ville bøje spørgsmålet ind under videnskaben, ville være det samme som at lade sjælens tilværelse underkastes afgørende kendelse af en forsamlings af fysikere eller astronomer”<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup>Kardec 1857b, 28

<sup>53</sup>Kardec 1857b, 28

<sup>54</sup>Kardec 1857b, 37

Man fornemmer den kritiske tone. Han konkluderer kort derefter, at “[...] spiritismen ikke har sit udspring i videnskaben”<sup>55</sup>.

Senere betegner han direkte spiritismen som en videnskab: “[...] men vi har heller aldrig sagt, at denne videnskab var en let sag [...] Vi kan ikke ofte nok gentage, at den fordrer et fortsat og ofte langvarigt studium”<sup>56</sup>.

Man må gå ud fra, at pointen her er, at spiritismen ikke har sit udspring i *naturvidenskaben*, men at Kardec alligevel mener, den skal regnes for en videnskab. Det er desuden værd at lægge mærke til den detalje, at Kardec i det ene tilfælde skriver *videnskaben* og i det andet denne videnskab i ubestemt form, hvor førstnævnte må forventes at være *naturvidenskaben*.

### Nødvendigheden af en kategorisering – hvorfor?

Efter nu at have været omkring al den megen spalteplads Kardec bruger på at slå fast, at spiritisme er en videnskab, men ikke en del videnskaben står man måske tilbage med spørgsmålet, hvorfor denne betegnelse, videnskab, overhovedet er nødvendig for Kardec? Skaber det ikke blot forvirring? Det er svært ikke at anskue det som en legitimieringsstrategi, som Hammer<sup>57</sup> taler om, når Kardec så konsekvent bruger betegnelsen og ingen steder direkte kalder spiritismen en religion<sup>58</sup>, selvom han dog nævner, at det første udgangspunkt for spiritismen er en tro på sjælens overlevelse efter døden<sup>59</sup>. Det skinner meget tydeligt igennem, at det på ingen måde er ligegyldigt for ham, om spiritismen anerkendes som en videnskab eller ej. Foruden at fungere som legitimationsbase, kan man måske forstå dette ud fra Hammers<sup>60</sup> pointe om, at et

---

<sup>55</sup>Kardec 1857b, 37

<sup>56</sup>Kardec 1857b, 45, min markering af videnskab

<sup>57</sup>2004

<sup>58</sup>Dette er dog et emne Kardec tager op i sit magasin fra december 1868, netop med overskriften ‘El Espiritismo es una religion?’ (“Er spiritismen en religionen?”), hvor han ender med at sige, at jo, i “el sentido filosófico” (i betydningen en filosofisk religion) kan det godt kaldes en religion (Kardec 1868).

<sup>59</sup>Kardec 1857a, 21

<sup>60</sup>2004

gennemgående tema for den esoteriske tradition var, at modsætningen mellem religion og videnskab var overkommet eller i hvert fald ville blive det meget snart. Hvis dette er tilfældet, kan man dog umiddelbart undre sig over, hvorfor han ikke finder på en ny kategoribetegnelse. Her tror jeg igen man dels må tage legitimationsværdien i betragtning, dels være opmærksom på, at Kardec oprigtigt anså det som videnskab, blot noget andet, og som sagt *mere*, end naturvidenskaben. Han ønsker ikke en ny kategori, han udvider blot den eksisterende.

Ud fra følgende får man indtrykket af, at de videnskabelige undersøgelser af fænomenerne, hvorudfra sandhedsværdien kan fastslås, er med til at bekræfte, at der findes mere mellem himmel og jord og således har vi at gøre med det Hammer kalder *the scientific approach*, dvs. netop idéen om, at videnskabelig efterforskning har til formål at bevise validiteten af religiøse synspunkter:

"Religionen måtte være en skrøbelig bygning, hvis ale-  
ne frygt holdt den fra at vakle; lykkeligvis er dette ikke  
så; den besidder andre midler til at virke på sjælene;  
spiritismen tilfører den de virksomste og alvorligste,  
hvis den vil drage sand nytte deraf; den fremholder tingenes realitet, og neutraliserer derved den overspændte  
angsts' frygtelige virkning."<sup>61</sup>

Religionen<sup>62</sup> skal opretholdes af mere end blot frygt, for dette gør den meget skrøbelig, og her spiller spiritismen ind ved at "fremholde tingenes realitet" og dermed neutralisere den overdrevne frygtfølelse.

Kardec taler om, at studiet af den spiritistiske doktrin må fortages af "alvorlige, ihærdige, fordomsfrie mennesker"<sup>63</sup>, og at der til denne forskning, som han kalder det, kræves orden og regelmæssighed. Han peger med det sidste på, hvad man kan kalde klassiske videnskabelige retningslinjer og får på denne måde

---

<sup>61</sup>Kardec 1857b, 49

<sup>62</sup>Når Kardec siger religionen må man gå ud fra, han mener kristendommen.

<sup>63</sup>Kardec 1857b, 49

indskrevet spiritismen som en videnskab, der bør studeres på samme vilkår som andre videnskaber, samtidig med, at han får placeret alle kritikere som uvidenskabelige, når han siger, at de "[...] dømmer a priori, letsindig og uden at have set alt [...]]"<sup>64</sup>

Man får alt i alt indtrykket af, at det ligger Kardec meget på sinde at tage afstand til videnskaben samtidig med, at han bruger dens principper og omformer den. Vi har altså at gøre med en klar ambivalens – der foreligger delvist en konflikt, men samtidig er aversionen mod videnskaben ikke så stor, at Kardec decideret afskriver den. Han *omskriver* den og bruger den på en måde, der tjener hans formål.

Interessant er det i det hele taget, at denne dels kontrasteren, dels sammenligning med naturvidenskab fylder så meget i en indledning til spiritismens hovedværk. Ud af en indledning på ca. 45 sider er mit skøn, at kun ca. 10-15 sider *alene* omhandler indholdet af doktrinen, fx en definition af, hvad mennesket består af og hvad den åndelige verden er, hvilke forskellige klasser af ånder, der findes mv. Et afsnit som dette (s.32-38) er endda ikke helt frigjort af forsvarsfokusset – det indledes nemlig med følgende bemærkning: "I få ord vil vi her give hovedindholdet af den lære, de har overgivet os, for at vi med hensyn til dens vigtigste punkter lettere kan imødegå vise ankepunkter"<sup>65</sup>

Det må altså konkluderes, at det har fyldt enormt meget lige fra spiritismens begyndelse. Jeg vil i det følgende prøve at få et indtryk af, om det fortsætter.

### Den videre udvikling

Fra januar 1858 til april 1869 udgiver Allan Kardec det månedlige magasin *La Revue Spirite/ The Spiritist Review*, som samlet set udgør hans største spiritistiske produktion (i alt 4409 sider i originaledgaven på fransk). Magasinet havde til formål at fungere som supplement til de to hovedværker *Åndernes bog* og *Mediernes bog* og være opklarende og reflekterende om spørgsmål, der meldte

---

<sup>64</sup>Kardec 1857b, 39

<sup>65</sup>Kardec 1857b, 32

sig, blandt tilhængere såvel som modstandere<sup>66</sup>.

Jeg ønsker at kaste et kort blik på udvalgte dele af disse magasiner, da vi her, ligesom i indledningen til *Åndernes Bog*, får et indtryk af Kardecs egne refleksioner ift. videnskab. Delene udgør et repræsentativt udvalg af steder, hvor Kardec behandler spørgsmålet om videnskab og spiritisme samt en fordeling på et magasin fra 1858, 1864 og 1867 samt et kort kig på det sidste magasin fra 1869, kort inden han dør, for at få et indtryk af, hvordan/om hans syn ændrer sig med årene. Idéen er, at disse steder blot skal stå som eksemplificering på og give en overordnet fornemmelse af, hvordan positioneringen ift. videnskab pågår gennem hele forfatterskabet og påstår således ikke at være fyldestgørende som analyse af de knapt 4500 sider.

Allerede på side 3 i det allerførste magasin fra januar 1858 konfronterer Kardec den anke, der er blevet forelagt spiritismen, at den kalder sig selv for en videnskab:

"Måske gør man indsigler mod den benævnelse af videnskab, som vi giver til Spiritismen. Der er ingen tvivl om at den ikke, under nogen omstændigheder, ville kunne have karakter af en eksakt videnskab, og derfra stammer præcis fejtagelsen fra dem, som prøver at dømme den og indordne den under eksperimenteren som var det en kemisk analyse eller et matematisk problem; det er tilstrækkeligt, at den har karakter af en filosofisk videnskab. Al videnskab bør været baseret på kendsgerninger, men gerningerne i sig udgør ikke videnskaben. Videnskaben vokser ud af koordinationen og den logiske deduktion af kendsgerningerne: Det er samlingen af lovene, som styrer dem. Har spiritismen nået dette stadie af videnskab? Hvis man af dette forstår en perfekt videnskab, er det stadig for tidligt at svare bekræftende, men observationerne er i dag tilstrækkeligt mange til at kunne, i det mindste, deducere de generelle principper og det er derfra, at

---

<sup>66</sup>SGNY 2017

videnskaben begynder.”<sup>67</sup>

Det er ikke en eksakt videnskab, slår Kardec altså fast, men har karakter af en filosofisk videnskab. I forhold til at komme helt op på stadiet af videnskab, indrømmer Kardec, at der mangler lidt endnu, men mener dog, at antallet af observationer er tilstrækkeligt mange til at kunne udlede de mest generelle principper og dermed kunne tale om starten på en videnskab.

I forhold til indledningen i Åndernes bog, hvor Kardec om spiritismen bruger betegnelsen videnskab i flæng, har vi tilsyneladende her at gøre med en Kardec, der, om ikke trækker en smule i land, så i hvert fald uddyber lidt mere, hvad han mener.

Beskrivelsen af spiritismen har ændret sig noget i november 1864, hvor Kardec, under overskriften *El Espiritismo es una ciencia positiva* understreger, at spiritismen ikke er spekulativ videnskab, men en positiv videnskab, hvilket han forstår som al videnskab, der baserer sig på kendsgerninger i naturen. Den er stadig upefekt, men forbedrer sig hver dag gennem yderligere studier og Kardec understreger, at den ikke har opfundet noget, da man jo ikke kan opfinde noget, som er i naturen:

“[...] den (spiritismen, red.) er et resultat af observation, en videnskab i ét ord: videnskaben om relationerne i den synlige og den usynlige verden [...] Spiritismen har intet opfundet, for man kan ikke opfinde noget, som findes i naturen. Newton opfandt ikke tyngdeloven; denne universelle lov eksisterede inden ham.”<sup>68</sup>

<sup>67</sup>Kardec 1858, 3 – her forfatterens egen oversættelse. Spansk originaludgave: “Quizá nos objeten la calificación de ciencia que damos al Espiritismo. Sin duda que no podría tener, en ningún caso, los caracteres de una Ciencia exacta, y ahí está precisamente el error de aquellos que pretenden juzgarlo y someterlo a experimentación como a un análisis químico o un problema matemático; ya es suficiente que tenga el carácter de una ciencia filosófica [...] ¿Ha llegado el Espiritismo al estado de ciencia? Si se entiende por ésta una ciencia perfecta, sería sin duda prematuro responder afirmativamente; pero las observaciones son hoy bastante numerosas como para poder, por lo menos, deducir de ellas los principios generales, y es ahí donde comienza la ciencia.”

<sup>68</sup>Kardec 1864, 142 – her forfatterens egen oversættelse. Spansk originaludgave:

Kardec er altså ikke længere tilbageholdende med betegnelsen 'videnskab', som man ellers fornemmede i første magasin. Tværtimod er han med betegnelsen af positiv videnskab mere direkte end hvad vi hidtil har set.

I magasinet fra januar 1867, er det værd at bemærke, at han helt tydeligt opstiller dikotomien mellem spiritismen og materialismen. Som beskrevet i baggrundsafsnittet var meget få egentlige materialister, men det er gerne sådan det kommer til at fremstå, hvis man anskuer historien ud fra konflikttesen. Interessant er det, at Kardec kan forekomme at være medkonstruerende i den idé, når han skriver følgende:

"To store idésæt deler dagens samfund mellem sig:  
Spiritualismen og materialismen; selvom den sidste  
utvivlsomt udgør en minoritet, kan man ikke komme  
uden om, at den har ekspanderet meget indenfor de  
seneste år."<sup>69</sup>

Efter at have talt om, hvordan modstanderne gør grin med spiritismen, men at det ikke holder spiritismen tilbage – tværtimod; spiritismen vinder ifølge Kardec terræn flere og flere steder - opstiller han et decideret krigsbillede:

"Det er nødvendigt at forestille sig, at vi er i krig og  
at fjenderne står ved vores port, klar til at udnytte  
den mest oplagte situation, og at de forbereder kom-  
plicerede hemmeligheder i den befæstning, som de  
besidder"<sup>70</sup>

---

[...] es un resultado de observación, una ciencia en una palabra: la ciencia de las relaciones del mundo visible y del mundo invisible [...]. El Espiritismo no ha inventado nada, porque no se inventa aquello que está en la naturaleza. Newton no inventó la ley de la gravitación; esa ley universal existía antes de él."

<sup>69</sup>Kardec 1867, 79 – her forfatterens egen oversættelse. Spansk originaludgave: "Dos grandes corrientes de ideas dividen entre sí a la sociedad actual: el espiritualismo y el materialismo; aunque este último forma una minoría indudable, no se puede disimular que ha adquirido una gran extensión desde hace algunos años."

<sup>70</sup>Kardec 1867, 85 – her forfatterens egen oversættelse. Spansk originaludgave: "Es necesario imaginarse que estamos en guerra y que los enemigos están a nuestra puerta, prestos para aprovechar la ocasión favorable, y que se preparan complicidades secretas en la fortificación que se sitúa."

Hvor man allerede fornemmede det tydelige forsvar i Åndernes Bog, kan man ikke ligefrem påstå, at retorikken er blevet mindre skarp her. Nogle af de sidste ord Kardec nedfælder inden han dør, nemlig i det sidste magasin fra februar 1869 med titlen "El poder del ridículo" (Latterliggørelsens magt), handler også om, hvordan spiritismen skal klare sig i fremtiden mod dets modstandere.

Man får alt i alt et indtryk af, at spiritismen har følt sig truet og utsat for latterliggørelse gennem hele Kardecs levetid, på trods af at Chadwick<sup>71</sup> beskriver, at meget få videnskabsmænd var egentlige materialister. Om den defensive tone kan forklaries af andet vil blive drøftet i diskussionen.

Under alle omstændigheder må det siges, at modstillingen mod materialismen og forsøget på at definere sig selv som en videnskab, forskellig på visse punkter fra videnskaben, ens på andre, er noget, der er gennemgående for hele forfatterskabet. Med afsæt i min arbejdsdefinition på 'religion' og 'videnskab' er Kardec en ret interessant figur at have med at gøre, idet et af hans vigtigste argumenter for, hvorfor spiritismen er en videnskab jo netop er, at de åndelige fænomener er en del af den naturlige verden – og går man med på dette, holder spiritismen sig jo under min opstillede videnskabs-kategori. Men han udfordrer jo altså også dermed kategorien ved at indplacere noget under den naturlige verden, som de fleste normalvis ville regne som noget transcendent. Accepterer man derimod ikke Kardecs argument, som er svært at gøre, set med en etic-synsvinkel, har vi med Kardec et eksempel på en overskridelse af grænserne i definitionen, når han kalder noget, som normalvis ikke betragtet som indeholdt i den naturlige verden, for en videnskab.

### EN REAKTION PÅ EN *affortryllet* VERDEN?

Efter i analysen hovedsageligt at have været omkring, *hvordan* Kardec positionerer sig ift. videnskaben, finder jeg det vigtigt at gå dybere ind i, *hvorfor* han gør det og desuden kaste et kritisk blik på

---

<sup>71</sup>1990

den anvendte teori. I den forbindelse vil Asprems *Problemgeschichte* blive bragt på banen. Det vil desuden blive diskuteret, hvad man kan udlede af analysen vedrørende kompleksitets/konflikttesen.

Man må stille sig det spørgsmål, om der med Asprems retoriske niveau i for høj grad forudsættes, at det samspil/modspil med naturvidenskaben, som Kardec i den grad er et eksempel på, er blevet gjort som en overbevisningsstrategi, for kan vi være sikre på det? Kunne man ikke forestille sig, at det er blevet gjort ubevist – at de fleste på den tid var så infiltreret i den naturvidenskabelige tankegang, at det simpelthen bare er et udtryk dette. Jeg mener, at der er fare for at blive grebet af en overdrevet ”mistænksomhedens hermeneutik”<sup>72</sup>, hvis man forudsætter, at videnskaben kun bliver bragt i spil som et smart, strategisk og retorisk middel til at overbevise folk om ens ”mission” (her: Spiritismens sandhed). Denne måde at fortolke på er ellers ganske almindelig – man ser det fx hos forskeren Brett Carols studie af amerikansk spiritualisme, som siger, at spiritualisterne anvendte idéerne og ordforrådet fra de fysiske videnskaber til deres forståelse af ånd og udnyttede dermed den epistemologiske autoritet fra empirisk baseret viden til at tilpasse deres religiøse ideologi til ”the demands of the scientific age”<sup>73</sup>. Men skal det kun ses som en reaktion på den videnskabelige tids krav? Jeg vil ikke betvivle, at det er en del af forklaringen, men det forekommer usandsynligt, efter i analysen at have set, hvor meget energi Kardec bruger på at understrege, at spiritismen er en videnskab, at det kun er for at tilfredsstille de herskende krav i tiden og overbevise folk. Nok er der, som vist, steder, hvor han åbenlyst bruger sammenligning med naturvidenskaben som en overbevisningsmetode, men *kun* at se det som dette vil jeg mene er forfejlet. Det er ret tydeligt, at han virkelig tror på, at spiritismen er en ny videnskab, hvilket ikke undrer, taget hans videnskabelige baggrund i betragtning. Det giver da måske bedre mening at anse det som ’transformation af det videnskabelige sprog’, som Noakes<sup>74</sup> kalder det, rettere end retorik.

---

<sup>72</sup>Martin 2014

<sup>73</sup>Noakes 2012

<sup>74</sup>2012

Det er samtidig slet ikke til at ignorere, at Kardec mange steder *er* meget retorisk, og det ligger derfor lige til højrebenet at analysere ham med det udgangspunkt - det ville faktisk være ignorant ikke at tage det i betragtning, fordi dette *spil* med naturvidenskaben fylde så ekstremt meget. Jeg mener ikke, man kan komme udenom, at Kardec legitimerer sine standpunkter gennem sammenligning med naturvidenskaben, men han gør det også, fordi han oprigtigt mener det. Bemærkelsesværdigt er det, at Kardec allerede i sit første værk *Åndernes Bog* er så skinger i tonen. På dette tidspunkt (1857) har *spiritualismen* selvfølgelig eksisteret i nogle år, og det kan derfor måske ses som et forsvar for hele bølgen, men det bør alligevel overvejes, om det kun er det, han reagerer på. Det virker sandsynligt, at der ligger mere til grund for, at han allerede fra starten anlægger denne noget aggressive, defensive tone, da det trods alt er begrænset, hvor meget kritik der kan været blevet rettet mod en bevægelse, der knapt nok er startet. Det er måske et relevant perspektiv at tolke det ind i den historiske kontekst og betragte det som et udtryk for et desperat forsøg på at skabe mening i en stadigt mere *affortryllet* verden. Måske fremstår Kardec på stikkerne fra starten, fordi han er frustreret over den, for ham at se, 'forladigede' opfattelse af videnskab – og verden generelt? Han føler sig måske truet af udviklingen og forsøger at finde en løsning ved at "bygge bro" mellem ånd og materie. Denne "brobygning" er noget, som mange forskere indenfor feltet er inde på, herunder Goodrick-Clarke<sup>75</sup>, når han siger: "The scientific aspect of modern esotericism is more than mere terminology; it reflects an ongoing effort to bridge the worlds of spirit and physical matter".

Det er i denne forbindelse værd at nævne, at vi med Kardec har et eksempel på en videnskabsmand, som ikke godtog postulatet om en affortryllet verden – og ifølge Asprem<sup>76</sup>, Stuckrad<sup>77</sup> m.fl. var han ikke alene. Asprem mener derfor, at vi skal passe på med udere videre at godtage narrativet om en affortryllelsesproces, der

---

<sup>75</sup>2008

<sup>76</sup>2014

<sup>77</sup>2010

løber som en langvarig linje gennem vestlig historie, fordi vi dermed risikerer at overse den pluralitet af epistemologiske positioner, der har fundet sted indenfor post-Oplysningstidens intellektuelle kultur. Asprem argumenterer for, at vi må gå fra udelukkende at betragte affortryllelse som en socio-historisk *proces* til at se det som en klynge af relaterede intellektuelle *problemmer*, som datidens mennesker har konfronteret – deraf betegnelsen *Problemgeschichte* (problemhistorie)<sup>78</sup>. Med denne tilgang til affortryllelse som et problem, får man i højere grad øje på sådan nogle som Kardec og altså på, at der fra Oplysningstiden ikke bare har været en lige vej hen imod en rationel, ”umagisk” verden, men at forskellige mennesker har forholdt sig forskelligt til affortryllelsesproblemet samtidigt<sup>79</sup>. Således kan man også sige, at *Problemgeschichte* meget nemt kommer til at bakke op om kompleksitetstesen, idet vi gerne her får øjnene op for, at religion og videnskab ikke altid har været fuldstændig adskilte, som konflikttesen påstår.

Hvorvidt spiritismens forhold til naturvidenskaben understøtter kompleksitetstesen eller konflikttesen kan umiddelbart forekomme tvetydigt. Analysen har dokumenteret en høj grad af konflikt ift. materialismen, hvilket umiddelbart kan virke understøttende for konflikttesen, men samtidig er det kommet frem, at den ”Ander” (’videnskaben’) er tilstede indenfor spiritismen selv – ikke *kun* som et polemisk konstrueret billede, men også som noget, der står som efterstræbelsesværdigt. Samtidig skal man ikke forveksle det, at der udtrykkes konflikt over for naturvidenskaben i Kardecs tekster med, at religion og videnskab dermed har været i konflikt, for vi ser jo netop en sammenblanding af disse hos Kardec – og dermed bekræftes kompleksitetstesen.

Arbejdet med spiritismen er et eksempel på, hvordan der er blevet kämpet om grænsedragningerne ift. kategorierne ’viden-

---

<sup>78</sup>Asprem 2014

<sup>79</sup>Hermed ikke nødvendigvis sagt, at det er sådan det er gået. Dette kræver en lang diskussion i sig selv. Indenfor forskningskredse diskuteres det, blandt meget andet, om sekulariseringsteorierne har megen værdi som forklaringsmodel (fx Stuckrad 2010)

skab' og 'religion'. Et videre perspektiv på dette ville oplagt være at spørge om den 'syntese', Kardec laver, alligevel var et led i en sekulariseringstendens eller om den har været frugtbar i forhold til fastholdelse af religiositet gennem en transformation af religiøsitets-begrebet? Her ville inddragelse af New-Age bevægelser være interessant sammenlignet med fx en som Ken Wilber, der har skrevet populære bøger med missionen at integrere videnskab og religion, da han mener, at (natur)videnskabernes objektiverende perspektiv, der har haft definitionsmagt til at afgøre, hvad der er virkeligt, er et udtryk for *modernitetens katastrofe*<sup>80</sup> og som man derfor må formode ikke ville være lutter positivt indstillet over en som Kardec.

## KONKLUSION

Det er af artiklens analyse fremgået, at naturvidenskaben fylder rigtigt meget i Allan Kardecs "Åndernes Bog" og synes at fortsætte med at gøre det gennem hele hans forfatterskab, eksemplificeret med uddrag fra hans magasiner. Videnskaben tager stor plads på det retoriske niveau, både ved at Kardec med sin argumentation igen og igen appellerer til det naturvidenskabelige menneskes rationalitet og ved at han tilpasser videnskabens terminologi til sit projekt. Desuden fremstår den konstante sammenligning med naturvidenskaben nogle steder som en legitimeringsstrategi.

Kardec skelner tydeligt mellem videnskab og *videnskaben*, hvor sidstnævnte, i form af materialismen, er spiritismens store fjende og er den, som Kardec gennemgående forsvarer sig imod. Videnskab er derimod netop den betegnelse Kardec bruger om spiritisme.

Det er yderligere blevet behandlet, at Kardecs forholden sig til/samspil med videnskaben ikke nødvendigvis *kun* må ses som en retorisk strategi og en legitimering for hans argumenter, men også som et forsøg på at bygge bro mellem ånd og materie og dermed skabe mening i en begyndende *affortryllet* verden. Selvom forholdet til naturvidenskaben (materialismen) fremstår meget konfliktfyldt,

---

<sup>80</sup>Wilber 2001

understøtter Kardecs arbejde alligevel kompleksitetstesen, da han står som et klart eksempel på en, der kombinerer de to ”domæner”. Man får med Kardecs Spiritisme et indblik i en tid, hvor der er blevet forhandlet om, hvad videnskab er og hvor Kardec mener han med spiritismen har fundet en videnskab, der rummer både den synlige og usynlige verden.

## BIBLIOGRAFI

Amazon (2017). <https://www.amazon.com/Spirits-Book-Allan-Kardec/dp/1940849012>, besøgt d. 18-11-2017

Asprem, Egil (2014). The problem of disenchantment, scientific naturalism and esoteric discourse, 1900-1939 (Studies in the history of religions Volume 147). Leiden, Netherlands: Brill.

Asprem, Egil (2013). Theosophical Attitudes towards Science: Past and Present in Hammer, O., Rothstein, Mikael. (2013). Handbook of the theosophical current (Brill handbooks on contemporary religion 7). Leiden Boston: Brill.

Chadwick, Owen (1990). The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. Canto Original Series, Cambridge: Cambridge University Press, 1990

Cox, Robert S. (2003). Body and Soul, a Sympathetic History of American Spiritualism. Charlottesville: University of Virginia Press

Ferguson, Christine (2012). Recent Scholarship on Spiritualism and Science i Kontou, Tatiana and Willburn, Sarah (2012). The Ashgate Research Companion to Nineteenth-Century Spiritualism and the Occult, Ashgate Publishing/2016 New York: Routledge

GEEAK (2017). Grupo de Estudos Espiritistas Allan Kardec, <http://www.geeak.dk/>, Besøgt d. 21-11-2017

Goodrick-Clarke, N. (2008). The Western esoteric traditions, a

historical introduction. New York Oxford: Oxford University Press.

Guterrez, Cathy (2016). Spiritualism i Magee, Glenn Alexander (2016). The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism. New York: Cambridge University Press

Hammer, Olav (2004). Claiming knowledge: Strategies of epistemology from theosophy to the New Age. Leiden: BRILL.

Hanegraaff, W., ProQuest. (1996). New Age religion and Western culture, esotericism in the mirror of secular thought (Studies in the history of religions 72). Leiden New York: E.J. Brill.

ISC (2017). International Spiritist Council, <http://cei-spiritistcouncil.com>, besøgt d. 20-11-2017

Kardec, Allan (1857a). El libro de los Espiritus, spansk udgave, 2008, Consejo Espírita Internacional, Conjunto F, Brasilien, oversat fra Kardec, Allan (1857). Le Livre De Esprits, Paris, Frankrig <http://www.centroespirita.cl/wp-content/uploads/2016/03/El-Libro-de-los-Espiritus.pdf>

Kardec (1857b). Åndernes Bog, 2. dansk udgave, 2014, (gentryk af første danske oversættelse fra 1893), Foreningen Allan Kardec, oversat fra Kardec, Allan (1857). Le Livre De Esprits, Paris, Frankrig

Kardec, Allan (1858). Revista Espirita, [http://www.luzespiritual.org/Libro/Revista\\_Espirita\\_1858.pdf](http://www.luzespiritual.org/Libro/Revista_Espirita_1858.pdf)

Kardec, Allan (1862). Spiritismen – kort fortalt, 1. danske udgave København, 2017, Kardec Spiritister, oversat fra Kardec, Allan (1862). L'Espritisme dans son expression plus simple, Paris, Frankrig

Kardec, Allan (1864). Revista Espirita 1862-1865 <http://www.autoresespiritasclassicos.com/Allan%20Kardec/Allan%20Kardec/>

Espanol/Colecci%C3%B3n%20de%20Textos%20de%20Allan%20Kardec%20(Revista%20Esp%C3%ADrita%20de%201862%20a%201865).pdf

Kardec, Allan (1867). Revista Espírita 1866-1869, <http://ceydemadrid.org/wp-content/uploads/2014/06/RevistaEspirita1866-69.pdf>

Kardec, Allan (1869). Revista Espírita 1866-1869 <http://ceydemadrid.org/wp-content/uploads/2014/06/RevistaEspirita1866-69.pdf>

Kontou, Tatiana and Willburn, Sarah (2012). The Ashgate Research Companion to Nineteenth-Century Spiritualism and the Occult, Ashgate Publishing/2016 New York: Routledge

Kragh, Jesper Vaczy (2002). Mellem religion og videnskab - Spiritismen i 1800- og 1900-tallet, Scandia - Tidsskrift för Historisk Forskning, Vol 68, nr.1

Martin, Craig (2014). A Critical Introduction to the Study of Religion. Routledge Ltd - M.U.A.

Moreira-Almeida (2008a). Allan Kardec and the Development of a Research Program in Psychic Experiences, Federal University of Juiz de Fora School of Medicine, Brazil

Moreira-Almeida (2008b). Spiritism: The Work of Allan Kardec and Its Implications for Spiritual Transformation, <http://www.metanexus.net/essay/spiritism-work-allan-kardec-and-its-implications-spiritual-transformation>, besøgt d.16-11-2017

Nartonis, David K. (2010). The Rise of 19th-Century American Spiritualism, 1854-1873, Journal for the Scientific Study of Religion, Blackwell Publishing Inc

Noakes, Richard (2012). The Sciences of Spiritualism in Victorian Britain: Possibilities and Problems i Kontou, Tatiana and Willburn, Sarah (2012). The Ashgate Research Companion to Nineteenth-

Century Spiritualism and the Occult, Ashgate Publishing/2016  
New York: Routledge

Owen, Alex (2004). The Place of Enchantment – British Occultism and the Culture of the Modern, Chicago, Ill: University of Chicago Press

SGNY (2017). Spiritist Group of New York, <https://www.sgny.org/catalog/allan-kardec/the-spiritist-review/>, besøgt d. 6-12-2017

Stuckrad, Kocku von (2010). Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe : Esoteric Discourse and Western Identities, Leiden Boston: Brill

Wilber, Ken (2001). Videnskab og religion – foreningen af fornuft og ånd, 2015, Forlaget Klim

# *Postmodern Mysticism – a historical analysis of Ken Wilber's metaphysics*

CHRISTIAN TRANBERG

## INTRODUCTION

The difference between the early Ken Wilber and the late constitutes an example of a development within modern mysticism that is worth examining. This paper argues that this development can be called *postmodern mysticism* and that it fundamentally consists of a strong perspectivism and integration of science and religion. Wilber is called the American philosopher or “the Einstein of consciousness research”, yet he has received minimal attention from academic circles. This paper attempts to examine the current form of mysticism today through an analysis of Ken Wilber’s metaphysics and a historical analysis of it from 1850 to 2006.

## THE ACADEMIC HISTORY OF MYSTICISM

The term *mysticism* originates, according to Richard Jones, from the Greek *mustikos* from the root *muo*, which originally meant *hidden*, but later came to mean *secret*, and used in the Greek mystery religions they indicated secret initiation and confidential knowledge. The term *mystic* and *mysticism* were demarcated in the sixteenth century, when spirituality became a distinct area from theology; a separation between mysticism and religious institution, which was further cemented in the nineteenth century, especially through

## Postmodern Mysticism – a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

theosophy; a phenomenon we shall talk more about later<sup>1</sup> A contemporary theoretical definition of *mysticism* is given to us by Steven Katz

“Mysticism is the quest for direct experience of God, Being, or Ultimate Reality”<sup>2</sup>

The academic study of mysticism began at the end of the eighteen hundreds, saturated by the paradigm of an eternal core experience at the heart of all religious traditions, a perennial position exemplified by William Jones, Rudolf Otto, Walter Stace, among the most prominent. This paradigm dies with postmodernism’s focus shift towards the experiencer’s written accounts<sup>3</sup>. To take the temperature of the academic study of mysticism anno 2017 is to find two prominent positions, not in deep conflict, but with important differences. On one side, *contextualism* – the dominant theoretical focus since 1978, pioneered by Steven Katz, who’s theory views “[the] construction of all experiences by cultural concepts”<sup>4</sup>. Critics of Katz are calling this position *constructivism* and emphasizes that the same focus on context can be held without having to proclaim that *all experiences are constructed a priori by cultural concepts*. On this other side, *nonconstructivism*, which according to Richard Jones gives room to the growing cognitive field and its research pointing to “genuine observable neurological events”<sup>5</sup>. Where Katz and contextualism has brought up the discussion of whether *mysticism* is even a valid category, being a Western construction, Jones and the nonconstructivists stress that “the invention of a concept does not invent the *phenomena* in the world that the concept convers”<sup>6</sup>. Thus, Jones sees no reason to fear a loss of context and perspective – “a term can indicate defining characteristics, and the phenomena can still be constantly changing”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup>Jones 2012, 2, Katz 2013, 3.

<sup>2</sup>Katz 2013, 3.

<sup>3</sup>*nothing outside the text*, more on Derrida later, Jones 2016, 42.

<sup>4</sup>Jones 2016, 52.

<sup>5</sup>Jones 2016, 122.

<sup>6</sup>Jones 2016, x.

<sup>7</sup>Jones 2016, xii.

## REVIEW OF THEORY AND METHOD

We will in this paper support the nonconstructivist position in the study of mysticism, for it allows us to perform a *categorical* study of mysticism. This categorical study treats mysticism as a liquid concept; one that is innovated qua shifting cultural and scientific paradigms. On a secondary level, we will perform a comparative analysis of the content and historical matrix of the metaphysics of Ken Wilber, theorized through *family likeness* of core concepts<sup>8</sup>, while we, on a primary level, examine the development of the category of mysticism today. An obvious pitfall is extrapolation from individual to the entire category. This paper is aware of this, but Wilber is at the same time one of the most prominent figures today, so even if Wilber can't exemplify the entire category, he can still exemplify a prominent position herein. Besides Richard Jones and Steven Katz, this paper supports itself on Nicholas Campion and Philip Charles Lucas' concepts of *utopian mysticism* and *New Ageism*<sup>9</sup>, Glenn Alexander Magee's historical perspectives on *theosophy*, Brian McHale and Niall Lucy's anthologies on *postmodernism* (also Fredric Jameson and David Harvey), Jan Feys' comparative analysis of *Aurobindo Ghosh* and *Teilhard de Chardin*, and Frank Visser's "intellectual biography" of Ken Wilber.

## POSTMODERNISM

There is no reason to believe that *postmodernism* means the same thing from one domain to the next, writes Brian McHale in the anthology *The Cambridge Introduction to Postmodernism* from 2015. Maybe, elaborates McHale, the only consensus ever to be reached about postmodernism is that it is now *over*<sup>10</sup>. Qua this consensus, we now find ourselves in a position wherefrom a retrospective periodization of postmodernism can be made, and even though cultural torrents are hard to pin to definitive years, most scholars agree that postmodernism originated in the course of "the long

---

<sup>8</sup>Wittgenstein, see Jones 2016, xii

<sup>9</sup>also Wouter J. Hanegraaf

<sup>10</sup>McHale 2015, 5.

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

sixties”, from 1955 to 1975<sup>11</sup>. We will in this section inspect the dominant tendencies characteristics of the cultural phenomenon of postmodernism.

### Postmodernism’s political-economical origin

In the work of the same name from 1991, the American culture critic Fredric Jameson calls postmodernism *the cultural logic of late capitalism*. Jameson, strongly influenced by the Marxist theorists Ernest Mandel and his three phases of capitalism, pointed to three cultural superstructures corresponding to the economical system of the time. According to Jameson, we find realism in early capitalism, modernism in the middle phase of capitalism, and postmodernism in late capitalism<sup>12</sup>. McHale summarizes Jameson’s tendencies of postmodernism; including a weakening of our sensation of historicity, a fragmentation of time towards intensified moments based on experience, and a “calling for new skills of orientation and navigation that Jameson terms ‘cognitive mapping’”<sup>13</sup> – a *perspectivism* we shall see clearly exemplified as a postmodern trait in Ken Wilber. Jameson is not alone in ascribing postmodernism’s origins to the dominant economical system of our time. David Harvey of Cambridge University demarcates postmodernism’s origins to *neoliberalism*’s economical system and values. What Jameson called *late capitalism*, Harvey sees as the core of a system of political values, which have constructed a free and individualized market-based culture of consumerism, and has internalized this as an ethic<sup>14</sup>. It will become clear by the final discussion how this political-economical fabric plays its part in the historical matrix of Ken Wilber’s metaphysics and mysticism.

### Postmodernism’s scientific and cultural tendencies

Postmodernism signals a cultural shift from modernism in the form of a new cultural logic and worldview: where modernism was

---

<sup>11</sup>McHale 2015, 26.

<sup>12</sup>McHale 2015, 68.

<sup>13</sup>McHale 2015, 68

<sup>14</sup>McHale 2015, 64, Harvey 2005, 12, 13.

primarily epistemologically oriented, postmodernism is primarily ontologically oriented

“Where modernism asked, “Who knows what, how do they know it, and how reliably?” the new mode – postmodernism – asked, “Which world is this? What is to be done in it? Which of my selves is to do it?””<sup>15</sup>

“The long sixties” witnessed a decomposition of tradition, authority and a “breakdown of the master narratives”<sup>16</sup>. We see this play out in the sciences, especially in the social sciences and humanities, which undergo an aversion towards the modernist conception of the capacity for overall theories to describe the world. This manifests in a “a vigorous denunciation of abstract reason”<sup>17</sup>, which is clearly represented in the most prominent theorists and philosophers of postmodernism.

Through the historical-archeological work of Michel Foucault (1926-1984) on local power relations, we see a strong rejection of metalanguage, metanarrative and overall extrapolations on the basis of context and the specific historical development of power relations<sup>18</sup>. In Jean-Francois Lyotard (1924-1998) we witness the same rejection of metanarrative and theory, though linguistically oriented; we are bound by language, but in no way is this spun from a single thread, rather we are bound by infinite *language games*. Where modern culture sought universalism and totality, writes Lyotard in 1979, postmodern culture prefers pluralism, particularism, and local knowledge<sup>19</sup>. Jacques Derrida (1930-2004) discards theories’ appeal to objectivity through deconstruction. With his textual focus, Derrida examines whether this objectivity is a reachable position, that “any appeal to a foundation takes place in space, time, language, experience and difference and cannot exempt or except itself from the web or mesh of relations”<sup>20</sup>. Jean Baudrillard (1929-2007) theorizes that “in postmodernism,

---

<sup>15</sup>Brian McHale 2015, 15.

<sup>16</sup>McHale 2015, 13.

<sup>17</sup>Harvey 1992, 41

<sup>18</sup>Harvey 1992, 45, Lucy 2016, 70.

<sup>19</sup>Harvey 1992, 46, McHale 2016, 68.

<sup>20</sup>Lucy 2016, 29.

## Postmodern Mysticism – a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

reality is thus superseded by its appearances”<sup>21</sup>. This means for Baudrillard that truths are to be found *on the surface* (contrary to modernism’s *depth*) and that theory are no longer to be associated with modernist realism, but rather by experimenting with new relations to the world “in which historical events ... increasingly resemble those of science fiction”<sup>22</sup>. This *ontological pluralism*, as McHale calls it<sup>23</sup>, is described by Lyotard as *eclecticism*

“Eclecticism is the degree zero of contemporary general culture: you listen to reggae; you watch a western; you eat McDonald’s at midday and local cuisine at night; you wear Paris perfume in Tokyo and dress retro in Hong Kong; knowledge is the stuff of TV game shows”<sup>24</sup>

Postmodernism can thus be summed up as follows: 1) a result of the political- economical system of capitalism, which underwent a change from modernism to postmodernism towards intensified consumerism and neoliberalism, 2) the breakdown of tradition, institution and normative authority, and as an effect hereof a disillusionment towards grand narratives, metatheories and objective knowledge, which 3) leads to a new scientific paradigm and cultural ontological pluralism, perspectivism and eclecticism.

### ANALYSIS OF KEN WILBER

Ken Wilber was born on January 31, 1949 in Oklahoma, USA. Wilber did very well in school, especially in the natural sciences – “My true passion, my inner daemon, was for science”<sup>25</sup> – and was accepted to Duke University in 1968. But Wilber’s interest in the academics vanished within his first year of college: “I did not want to study any more of that conventional knowledge”<sup>26</sup> and he began in stead to flirt with the hippie lifestyle and the psychedelic scene, before he, disillusioned, set out in search of “more reliable methods

---

<sup>21</sup>Lucy 2016, 11.

<sup>22</sup>Lucy 2016, 11.

<sup>23</sup>McHale 2015, 21

<sup>24</sup>McHale 2015, 1.

<sup>25</sup>Visser 2003, 20

<sup>26</sup>Visser 2003, 21

of entering expanded states of consciousness”<sup>27</sup>, which lead him to the study of Eastern religions. Wilber describes in this context experiences with strong connotations of religious conversion<sup>28</sup>.

Wilber drops out of Duke University, but finishes his masters in biophysics and chemistry at University of Nebraska, alongside his increasingly intense autodidact study of religious literature: “the names in my notebooks were not Krebs, Miller, Watson, or Crick. But Guadapada, Hui Neng, Padmasambhava, and Eckhart”<sup>29</sup>. After university, Wilber begins a strong daily practice of Zen meditation and in the Fall of 1973, he writes the first draft of his break-through work, *The Spectrum of Consciousness*, which is published in 1977, after thirty rejections, from the theosophical publishing house of Quest Books<sup>30</sup>.

Ken Wilber’s project from 1977 to 2006 is of titanic size; an all-embracing project of (as of this paper) thirty books and countless articles, spreading in all directions from integral economics to climate and environmental politics (and latest *Trump and a Post-Truth World: An Evolutionary Self-Correction* from 2017.) Many of his published works aren’t relevant for this brief paper, which exclusively deals with Ken Wilber’s position in a historical matrix and development of modern mysticism, but ours is not a arbitrary selection: on the contrary, this paper argues that despite the superficial width of Ken Wilber’s works, he is *per definition* a mystic in the underlying metaphysics permeating all of his works – and not just another mystic in the impending historical analysis of modern mysticism, but a distinct development herein – a *postmodern mystic*. Therefore, we will limit the analysis to Wilber’s core concepts of *evolution*, *enlightenment* and *evolutionary enlightenment*, which we are presented within *The Spectrum of Consciousness* from 1977 and *Integral Spirituality* from 2006.

The structure of this analysis will therefore be as follows: 1) arguments for categorizing Ken Wilber as a mystic, 2) an analysis of the early and late Wilber’s mysticism and its internal devel-

---

<sup>27</sup>Visser 2003, 21

<sup>28</sup>Visser 2003, 22.

<sup>29</sup>Visser 2003, 22.

<sup>30</sup>Visser 2003, 25.

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

opment, 3) a historical analysis of Wilber’s mysticism, and 4) a final discussion of whether Wilber represents a new *postmodern* development in this historical relationship of mysticism.

### Arguments for categorization as *mystic*

Ken Wilber is often categorized as either philosopher, theorists, phycology philosopher or system philosopher, while he categorizes himself as a *pandit* (Indian spiritual intellectual) or just as a *thinker*<sup>31</sup>.

The first argument for categorizing Wilber as a mystic lies in his own alleged mystical experience: “He entered a mystical state of awareness which persisted for eleven days”, which Wilber describes as a “constant nondual awareness”<sup>32</sup>. This experience corresponds to the definitive traits of mystical enlightenment, theorized by Richard Jones: “involves knowledge of the fundamental nature of reality”, “ending any sense of individual ego”, “not an isolated experience but this enduring state of consciousness” og “at the center of mysticism”<sup>33</sup>. Despite Frank Visser’s (author of the only book written on Wilber so far) constant reference to Wilber as philosopher or thinker, he also peripherally admits that “Behind Wilber the thinker there is always Wilber the mystic”<sup>34</sup>, who wants to rehabilitate the spiritual dimension in Western culture in an academically correct fashion.

The second argument for categorizing Wilber as a mystic is found in Wiber’s discourse. The mystic’s language is characterized by a special degree of self-consciousness of the basic problem of language itself, “of dividing the indivisible”<sup>35</sup>. This linguistic self-consciousness we find in Wilber’s division of knowledge

“one that has been variously termed symbolic, or map, or inferential, or dualistic knowledge; while the other has been called intimate, or direct, or non-dual knowledge”<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup>Visser 2003, 5, 10, 32, 39, 15, 19.

<sup>32</sup>Visser 2003, 30, 31.

<sup>33</sup>Jones 2016, 5, 26.

<sup>34</sup>Visser 2003, 31

<sup>35</sup>Jones 2016, 214.

<sup>36</sup>Wilber 1993, 31.

Contrary to examples of *negative mystical discourse*, i.e. in Buddhism (Buddha's *catushkoti*, neither-nor) or the Christian *via negativa* (not this, not this), Wilber's mystical discourse is *positive*: he describes an ontological nonduality and explains how things really *are*. Examples of *positive mystical discourse* is found in Christian *cataphatic theology* and in advaita vedanta's *minimal discourse*; the latter of special importance is the historical matrix of Wilber's metaphysics. More on this later<sup>37</sup>. A third argument for categorizing Wilber as a mystic is his metaphysics; let us now analyze this.

### The early Wilber: Evolution and Enlightenment

Ken Wilber introduces his vision in *The Spectrum of Consciousness* from 1977 with the following assertion

"The thesis of this volume is, bluntly, that consciousness is pluridimensional, or apparently composed of many levels; that each major school of psychology, psychotherapy, and religion is addressing a different level; that these different schools are therefore not contradictory but complementary"<sup>38</sup>

To understand how the early Wilber arrives at this conclusion, we must first understand his fundamental metaphysics. This can be summarized as follows: consciousness constitutes all, it is reality's ontology; an absolute nonduality and unity; "In reality, there is Mind-only ... the Level of Mind"<sup>39</sup>. Wilber refers to this ontology as either *Brahman*, *Void*, *Supreme Identity*, *Ultimate Reality*, *Absolute Subjectivity*, *Spirit*, *One*, and even *Brahman-only*, *Christ-only Suchness- only*, *Tao-only*, *Mind-only* or just *universe*<sup>40</sup>. This reality begins a *movement away from unity* towards duality, and Wilber calls this *evolution*. Reality, now divided and individualized, then begins a *movement back to nonduality* this Wilber calls *involution*<sup>41</sup>. In subsequent works, Wilber changes the two concepts, so that *involution* comes to mean the *movement away from unity* and *evolution* comes to mean the *movement back to nonduality*. This, as will

---

<sup>37</sup>Jones 2016, 219.

<sup>38</sup>Wilber 1993, xiv.

<sup>39</sup>Wilber 1993, 94.

<sup>40</sup>Wilber 1993, xvii, 20, 39, 66, 80, 94, 139, 165.

<sup>41</sup>Wilber 1993, xix.

## Postmodern Mysticism

---

### – a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

be illuminated later in the analysis, is a later accommodation of the concept as used by Shri Aurobindo and Teilhard de Chardin; two of the most prominent figures in the historical development of the mystical relationship that Wilber is the latest example of. This will be examined soon.

Reality's movement away from unity creates the material world and Wilber calls this *maya* or *samsara*<sup>42</sup>. Wilber believes that we have arrived in this illusory reality through *four dualisms*, which each marks a break from the primordial unity, and that these four dualism correspond in turn to *four levels* of consciousness: *Level of Mind* (primordial unity, nonduality), *Existential Level* ("severs the 'unity'", "separate self",<sup>43</sup>), *Ego Level* ("don't feel identified with all of their organism", "man imagines he *has* a body, that he *possesses* it"<sup>44</sup>) and finally the *Shadow Level*, where the individual's own psyche is perceived as "alien, threatening, and completely beyond control"<sup>45</sup>

Furthermore, Wilber ascribes this movement two directions: *evolution* he sees as an upward differentiation, "an ascending spiral"<sup>46</sup>, while *involution* is a downward return to nonduality. The individual levels also expand horizontally; "we ... expand our boundaries of identification to include"<sup>47</sup>. This *spectrum of consciousness*, which takes its form through the splitting of nonduality and the four dualisms, is inseparably connected with the early Wilber's conception of *enlightenment*, which according to the early Wilber, is equal to the completion of involution.

*Enlightenment* according to the early Wilber can be limited to the specific point, where the primary dualism is surpassed, and therefore we find, hidden in Wilber's discourse, an unbalance of his "higher-order synthesis"<sup>48</sup> towards a greater value of "Eastern disciplines", which can wake the individual from its dream, while "Western ones can, in the meantime, prevent it from becoming

---

<sup>42</sup>Wilber 1993, xix, 292.

<sup>43</sup>Wilber 1993, 134, 138

<sup>44</sup>Wilber 1993, 94, 113

<sup>45</sup>Wilber 1993, 239.

<sup>46</sup>Wilber 1993, 94

<sup>47</sup>Wilber 1993, 140, 239.

<sup>48</sup>Wilber 1993, xvii

a nightmare”<sup>49</sup>. Thus, Wilber envisions *enlightenment* as a complementary weaving of Western and Eastern practices; Western psychology can move the individual through the upper *Shadow Level* and down to the *Ego* and *Existential Level* – here Wilber refers to the practices of psychoanalysis and therapies of the schools of Carl Jung, Joseph Campbell, Abraham Maslow, Perls, Hefferline, Goodman, Lowen and with loose references to transpersonal psychology in general<sup>50</sup>. But even though these disciplines are steps on the way towards enlightenment, enlightenment itself is reserved for mysticism, since “mysticism goes still deeper to heal the primary split between the whole organism and the environment to give the entire universe (Level of Mind)”<sup>51</sup>. Mysticism is not a “logical demonstration”, but an experiential experiment<sup>52</sup>.

Let us briefly summarize the mysticism of the early Wilber. *Evolution* is the movement of reality away from nonduality towards duality, while *involution* is the movement back from duality to nonduality. The movement back to unity demands a synthesizing of Western psychology (whose practices can help the individual towards unity) and Eastern mysticism (whose practices brings the individual to *enlightenment*.)

### The late Wilber: Evolutionary Enlightenment

Where the early Wilber’s mysticism in 1977 focused on a *synthesizing* of Western psychology and Eastern religious practices, the late Wilber in 2006 has undergone a radical development. To understand the development in the concepts of *evolution* and *enlightenment* from the early Wilber to the late, we must first introduce his new thoughts on *integrality*. These are enormously compact, so with regard to length and clarity of this paper, we will only introduce the overall ideas that have a direct relevance to our examination of Wilber’s mystical development from 1977 to 2006. The late Wilber introduces his work *Integral Spirituality* as follows

---

<sup>49</sup>Wilber 1993, 15.

<sup>50</sup>see Wilber 1993, 185-200, 260, 261, 267.

<sup>51</sup>Wilber 1993, 251-252.

<sup>52</sup>Wilber 1993, 38.

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

“What if the Integral approach were applied to spirituality? That is the topic of this book ... The result is what amounts to a manifesto for an Integral Spirituality”<sup>53</sup>

Firstly, this *Integral approach* can best be exemplified by Wilber’s so-called *Quadrant*. This is “an all-inclusive or *integral map*”<sup>54</sup> consisting of four fields: *Interior-Individual*, *Interior-Collective*, *Exterior-Individual* and *Exterior-Collective*, and these four fields can, according to Wilber, hold all of human knowledge and being. An example – religions, writes Wilber, “is actually dealing with realities and phenomena that are almost *entirely* in the Upper-Left quadrant”<sup>55</sup>, while the natural sciences of modernism “brought a breathtaking understanding to the Right-Hand quadrants”<sup>56</sup> and postmodernism focused on “the Lower-Left quadrants of intersubjektive truth and the social construction of reality”<sup>57</sup>. Thus, every phenomenon consists of “an inside and an outside, as well as an individual and a collective, dimension”<sup>58</sup> and *enlightenment* in 2006 is now conditional to a combination of “all of these practices into a spiritual cross-training”<sup>59</sup>. We are witnessing a development from the early to late Wilber in a shift of focus from the being of the individual to the workings of the collective.

Secondly, the late Wilber uses in 2006 the term *evolution* with the new meaning of *a movement towards enlightenment* (contrary to its use in 1977, where *evolution* meant the *movement away from nonduality*), but simultaneously with the new meaning of “an evolving world” of increasing complexity<sup>60</sup>. This is vital for our understanding of Wilber’s new view of enlightenment, for if reality is conditioned to evolution (everything changes all the time) and enlightenment means to be one with everything all the time (the entire quadrant all the time), does a contradiction not arise? This following new definition of *enlightenment*, which Wilber represents

---

<sup>53</sup>Wilber 2006, ix, x.

<sup>54</sup>Wilber 2006, 1

<sup>55</sup>Wilber 2006, 44

<sup>56</sup>Wilber 2006, 45

<sup>57</sup>Wilber 2006, 44.

<sup>58</sup>Wilber 2006, 33

<sup>59</sup>Wilber 2006, 197.

<sup>60</sup>Wilber 2006, 94, 89.

as a solution to this new problem, reads as follows

“Enlightenment is the realization of oneness with all states and all structures that are in existence at any given time”<sup>61</sup>

By *states* Wilber means impermanent mental states, such as mediation, contemplation, while *stages* means developmental stages, such as from child to adult on a individual level, or magic to rational on a collective level<sup>62</sup>. We will examine these in a second, but let us first summarize the development in the concept of *enlightenment* from early to late Wilber. The late Wilber’s concept of *enlightenment* is not only bound to all knowledge in the entire *Quadrant*, it is also bound to biological evolution – we can rightly call the late Wilber’s concept of enlightenment for *evolutionary enlightenment*. This form of enlightenment is no longer limited to the realization of the *depth* of reality (nondual unity), it is now conditioned by a scientific understanding of its *surface*. It is not enough for the individual to realize nonduality, for tomorrow the entire universe will have undergone evolution and the individual has to enlighten itself on these new developments, to be *fully enlightened*, explains the late Wilber. This he calls the *sliding scale of Enlightenment*, and we can compare his two enlightenment analogies from 1977 and 2006 to get an even clearer understanding of the differences.

In 1977, Wilber sees *enlightenment* as a *static depth*, yet in 2006 Wilber sees *enlightenment* as a *moving surface*

“The analogy I use here is a dozen paths up a mountain: the different paths ... all have very different views from the mountain ... but there is a real sense in saying that both of the paths are now at 5000 feet, or the south-view path and the east-view path are now at 7000 feet, and so on.”<sup>63</sup>

The *paths* up the mountain symbolize the different approaches to reality, which each has its place in Wilber’s *Quadrant* – but notice that even though they are incomparable, they can all be judged on their *elevation*, symbolizing the degree of *enlightenment*.

Furthermore, let us briefly present the late Wilber’s *stages*,

---

<sup>61</sup>Wilber 2006, 241

<sup>62</sup>Wilber 2006, 3-4.

<sup>63</sup>Wilber 2006, 65.

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

which will emphasize our understanding of his 2006 concept of enlightenment. These *stages* are collective levels under which the conscious evolution of humanity is subject. They are irreversible and represent an increasing degree of *integrality*. They count: *archaic, magic, mythic, rational, pluralistic, integral, and super-integral*, and they are “actual milestones of growth and development”; these are appropriated from the theories of the cultural philosopher Jean Gebser<sup>64</sup>, but Wilber integrates these with his concept of enlightenment and they thus come to mean that the individual has to be enlightened about *everything* on the existing level to be fully enlightened.

An example – Buddha’s enlightenment two thousand years ago was as *free* as any enlightenment today (*depth*; realization on the ontological nonduality), but it was not as *full* as any enlightenment today, since there is simply *more* to be enlightened about today (*surface*; constant evolution, all knowledge in the *Quadrant*)<sup>65</sup>.

We are thus witnessing the following development in the mysticism of Wilber from 1977 to 2006: 1) *evolution* no longer means *movement away from unity*, but *movement towards unity*, and *involution* no longer occurs as a term. 2) *Evolution* also means the increasing complexity, i.e. the scientific meaning of the term. 3) *Enlightenment* is no longer only the realization of nondual awareness (*free* enlightenment), it is now also the integration of all, at any given time, existing human perspectives on reality (*full* enlightenment). 4) Besides the individual enlightenment, humanity as a collective also undergoes an *evolutionary enlightenment* through stages.

Let us highlight this development in Wilber with a theoretical framework. Jones suggests a theoretical distinction between two types of mysticism: *extrovert mysticism*, whose subject is the *surface* of the world; a nondualistic approach to the material world (categories and distinctions are illusory, unity and integration is real), and *introvert mysticism*, whose subject is the *depth* of the world; the underlying unity of ontological being<sup>66</sup>. Based on this theory it

---

<sup>64</sup>Wilber 2006, 90, 5

<sup>65</sup>Wilber 2006, 248.

<sup>66</sup>Jones 2016, 33.

is interesting to note that Ken Wilber falls in both categories: the early Wilber is primarily an *introvert mystic*, preoccupied with the *depth* of being and reality, while the late Wilber undergoes a development towards an *extrovert mystic*, with his strong emphasis on *integration* of the *surface* of the world (sciences, practices, religion), as a condition for *evolutionary enlightenment*. A development from *depth* to *surface* that is categorically postmodern.

This, in short, is why Ken Wilber is a mystic, how Ken Wilber is a mystic, and which development the mysticism of Ken Wilber has undergone in the last thirty years. We are now ready to analyze the historical matrix and relationships of Wilber's mysticism, and, finally, discuss how Wilber represents a *postmodern* development in this.

## HISTORICAL ANALYSIS OF KEN WILBER'S MYSTICISM

First step in a historical analysis must be a limitation. We can trace the history of Wilber's thoughts all the way back to Plato's ideas of consciousness as fabric of reality rather than matter and the directionality of history, but out of consideration for the length and clarity of this paper, we will limit its beginnings to the middle of the eighteen hundreds, with the advent of *modern mysticism* in H.P. Blavatsky and Theosophical Society, which we will argue can be defined as *utopian mysticism*.

The term *Utopia* originates from Thomas More's thoughts of the ideal state in 1516, but *utopian mysticism* can be defined as an "ontology of the not yet", whose vision is a "radical mystical transformation on both the personal and collective levels"<sup>67</sup>. Wilber's roots in *utopian mysticism* are clear in his concept of evolution: an expectation of an impending unity of humanity and cosmos – *enlightenment* in other words – on both a personal level (per definition in 1977) and a collective level (per definition in 2006), in the constant evolution of humanity's collective consciousness (*stages*, see above.) This *utopian mysticism* has an inherent teleology, which presupposes predestination. We see the early Wilber express this

---

<sup>67</sup>Campion 2016, 14, 36.

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

utopia in 1977, when he speaks of hope for a new spiritual future in the West and exclaims that “this has indeed begun to happen”<sup>68</sup>, and in the late Wilber, who is less humble about it: “It’s a new day, it’s a new dawn, it’s a new man, it’s a new woman. The new human is integral, and so is the spirituality”<sup>69</sup>. To Wilber, the coming transformation and enlightenment is inevitable (cf. teleological, predestined); it is simply inherent in the ontology of the cosmos, conditioned by the prime movement of reality or evolution; away from itself and back to itself.

### Utopian mysticism in H.P. Blavatsky

The *utopian mysticism* as a confined type in the category of *modern mysticism* (definition below) can be traced to the religious environments in the West of the eighteen hundreds, which were dominated by “a constant flow of utopian tracts”<sup>70</sup>. One of these, *theosophy*, became defining for mysticism, as we know it today.

Helena Petrova Blavatsky (1831-1891) was a Russian mystic and one of the founders of the Theosophical Society in 1875 in New York, whose primary function was “the recovery of an ancient wisdom tradition”<sup>71</sup>. Blavatsky produced large amounts of text throughout her life, and the work *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, published in 1888, is an eclectic work, just as Wilber’s, which tells “the spiritual, mental, and physical history of humanity and the universe”<sup>72</sup>. In this work we are presented with the following metaphysics

“The manifest world is a radiation of this Unknown Cause and is withdrawn back into itself at the end of the cycle”<sup>73</sup>

“The Monad, the divine spark, after passing through mineral, vegetable, and animal stages, comes to full self-consciousness in the human, the fourth stage in a sevenfold round of development”<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup>Wilber 1977, xix

<sup>69</sup>Wilber 2006, 210.

<sup>70</sup>Campion 2016, 57.

<sup>71</sup>Magee 2016, 248.

<sup>72</sup>Magee 2016, 252, 253.

<sup>73</sup>Magee 2016, 254.

<sup>74</sup>Magee 2016, 255.

Notice first the appropriation of Hindu cosmology in Blavatsky, specifically the concept of *yuga*, or the cosmic life cycle, which at its end starts over again (cf. cyclical timeliness.) It is not an arbitrary restriction we have performed by confining the advent of *utopian mysticism* to Blavatsky, for she is among the very first to incorporate Eastern cosmologies and terminology in the West, and she becomes a catalyzing link in “the growing movement for a spirituality that could function outside the bounds of organized religion”<sup>75</sup>.

Notice secondly the *evolutionary* aspect of the metaphysics of theosophy, which is expressed in the second quote; where Blavatskys idea of a development of *the divine spark* passes through different *stages* of development. The evolutionary concept of consciousness and enlightenment, which is central to (particularly the late) Wilber can be traced back to Blavatsky’s idea of a conscious development in the cosmos, which is perfected through humanity. Wilber uses the same discourse as Blavatsky in the choice of the words “stages” and “development” that are central to the late Wilber’s metaphysics<sup>76</sup>. The *utopian mysticism* is also expressed in Blavatskys formulation of “a new sixth race ... will slowly begin to emerge in America”<sup>77</sup>. Where Blavatskys cyclical cosmology involves a contemporary crisis, a low point before the utopian completion, the early Wilber’s cyclical cosmology is an evolution towards constantly higher utopia; the stages are irreversible. Blavatskys are simply *more* cyclical (“ebb and flow in the tide of human progress”<sup>78</sup>) than both the early, but especially the late Wilber’s constant curve.

The specific Hindu cosmology that Blavatsky in theosophy appropriates, and which Wilber continues, is described by Steven Katz as one of three types of Hindu mysticism. They are characterized by 1) focus on the self, 2) absolutism with a focus on *Brahman* as unity/nonduality, and 3) theism with a focus on *Brahman* with

---

<sup>75</sup>Magee 2016, 259.

<sup>76</sup>see Wilber 2006, 50-60.

<sup>77</sup>Magee 2016, 255.

<sup>78</sup>Campion 2016, 67

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

personal attributes<sup>79</sup>. Under the second type falls *advaita vedanta* (the absolutistic nondual school of the eighth century by Shankara), whose metaphysics identify atman (self) with the ground of the individual, yet which is in reality identical with *Brahman* (Self, cosmos, nonduality) – the underlying form of reality. The self is inseparable from the cosmic unity expressed in the concept of *Brahman*, but due to *lila* (the cosmic dance, the movement away from and back to itself), which *Brahman* ad infinitum throws itself out into, *maya* is created – the illusory material world of limited, separated conscious beings, who, in turn, mistakes its separate nature as atman. The liberation from the illusion, *moksha* or enlightenment, is reached through mental, bodily and ritual approaches to the realization of unity with *Brahman*<sup>80</sup>. Wilber’s historical relationship with *advaita vedanta* is solid – in fact, the early Wilber’s project in *The Spectrum of Consciousness* seems more or less a total appropriation of its underling cosmology, coupled with Western psychology, while the late Wilber – in spite of his project’s larger width – likewise seems to has it as his foundation.

Let’s quickly sum up. The *utopian mysticism* originates in the eighteen hundreds in its consequent form with Blavatsky and theosophy’s appropriation of *advaita vedanta*, “drawing on the best of both West and East”<sup>81</sup>. Qua the loss of authority in the institutional religious traditions, which leads to the experimentation of individuals and groups on their own hand, we can define *modern mysticism* as “a system which seemed to contain all one need know about the self and the soul; and the nature of time, history and the universe”<sup>82</sup>.

### Utopian mysticism meets Evolution in Aurobindo Teilhard de Chardin

It is in the Indian mystic Aurobindo and the French paleontologist and mystic Teilhard de Chardin that *utopian mysticism* seriously

---

<sup>79</sup>Katz 2013, 324, 327.

<sup>80</sup>Katz 2013, 325, 326, 327, Jones 2016, 183.

<sup>81</sup>Magee 2016, 259.

<sup>82</sup>Campion 2016, 67, Katz 2013, 5-6.

fuses with the idea of scientific evolution. "Pierre Teilhard de Chardin and Shri Aurobindo each combined mysticism with biological evolution"<sup>83</sup> as evidence of the manifestation of consciousness through matter.

Aurobindo Ghosh (1872-1950) was an Indian mystic, educated in England and author of both political and religious works in his exile in Pondicherry; of the most famous is *The Life Divine*, published in 1939, and the metaphysics we are presented with herein is what Aurobindo himself called "the real Adwaita"<sup>84</sup>. It is here that we find the idea of a conscious parallel to the blind and random biological evolution – one that Wilber appropriates to his own mysticism. It is Aurobindo who uses the double concept of *evolution/involution*, which Wilber in 1977 appropriates in reverse and in 2006 corrects to its original use. Aurobindo explains that evolution "accounts for the aspiration of man towards transcendent spiritual realities," while involution "restores to its real value the meaning of material existence: it is a self- manifestation of the Divine"<sup>85</sup>. In other words, *involution* in Aurobindo is the splitting of the ontological nonduality (*Brahman*, *Supermind*, *God-Supermind* or *the Alpha and the Omega*, used interchangeably<sup>86</sup>), while *evolution* in Aurobindo is the development of humanity towards, or back to, nonduality. Aurobindo further explains the ontic movement of evolution as *upwards* ("the curve of evolution is ... an ascending one"<sup>87</sup>), while the early Wilber describes it as *downward*. The late Wilber reverses this and regards evolution as an *upward curve (up a mountain, ladder, climber)*<sup>88</sup>) This Hindu cosmological movement is weaved together with biological evolution in Aurobindo, and the latter receives an anthropocentric meaning, it becomes "centered around man"<sup>89</sup>, "the original Ape of the Darwinian theory"<sup>90</sup>. The meaning of biological evolution comes to be that consciousness

---

<sup>83</sup>Jones 2016, 274

<sup>84</sup>Feys 1973, 5.

<sup>85</sup>Feys 1973, 34.

<sup>86</sup>see Feys 1973, 35, 44, 45

<sup>87</sup>Feys 1973, 76

<sup>88</sup>See Wilber 2006, 66-70.

<sup>89</sup>Feys 1973, 70

<sup>90</sup>Feys 1973, 37.

## Postmodern Mysticism

---

### – a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

is immanent in matter, since consciousness has evolved out of matter – and since “nothing evolves which was not previously involved”<sup>91</sup>, Aurobindo concludes that biological evolution can localize consciousness as the “deepest level of matter”<sup>92</sup>.

This fusion of advaita vendanta and biological evolution can be defined further as *utopian mysticism*, since Aurobindo’s philosophy “is essentially concerned with the future”<sup>93</sup> and because Aurobindo’s “concept of future evolution is that the divine life is to be realized on earth itself”<sup>94</sup>. This future-oriented evolution of consciousness is at the same time a *stepwise* and *tiered* development, which Wilber appropriates to his mysticism. Aurobindo describes a hierarchy of consciousness, from the lowest of “animal, plant and matter”, which he calls *inferior*, to humanity, *middle*, and finally *supramental*, “supreme”<sup>95</sup>. Additionally, we find that Wilber has appropriated Aurobindo’s terminology of a conscious development within humanity – Aurobindo calls this *lines of development*“Feys 1973, 145”, just as Wilber<sup>96</sup>.

Wilber’s concept of *evolution* can thus be traced back through history and be linked directly with Aurobindo – but so can his concept of *enlightenment* as a condition of *evolution*, and *integrality*

“Integralism clearly brings out that first fundamental trait of Aurobindo’s philosophy of evolution ... the summit of evolution is reached only by sublimating all aspects of human reality”<sup>97</sup>

There is a striking resemblance between Aurobindo’s view on *enlightenment* and Wilber’s. We remember that the late Wilber’s definition of enlightenment was *a realization of unity with all states and all structures at any given time*. Aurobindo expresses it as “the integral reality of man is required for the integral fulfillment of evolution”<sup>98</sup>, while Wilber expresses it as “the result is an ‘integral Christianity’, ‘integral Buddhism’, ‘integral Kabbalah’, and so

---

<sup>91</sup>Feys 1973, 69

<sup>92</sup>Feys 1973, 69.

<sup>93</sup>Feys 1973, 69

<sup>94</sup>Feys 1973, 184.

<sup>95</sup>Feys 1973, 76, 36, 153.

<sup>96</sup>see Wilber 2006, 7, 10.

<sup>97</sup>Feys 1973, 73.

<sup>98</sup>Feys 1973, 74

on”<sup>99</sup>. Thus, Aurobindo represents a development in Blavatsky’s original *modern utopian mysticism* towards greater accommodation and integration of secular knowledge, “new mystical doctrines ... based on science”<sup>100</sup>.

Likewise did the French paleontologist Pierre Teilhard de Chardin (1881- 1955), who in *The Phenomenon of Man* from 1955 presents his metaphysics. Herein we find yet another core inspiration for Wilber, despite Chardin’s catholic and theistic beliefs. These beliefs manifest in superficial differences from Aurobindo, why Chardin’s concept of *evolution* to a greater degree takes its form as a *linear progression*, rather than a cyclical one; “a vertical drawn upwards”<sup>101</sup>. They nevertheless agree on the substance: Chardin describes consciousness as being “nothing less than the substance and heart of life in process of evolution”<sup>102</sup>. He further describes evolution as being a teleological process, which strives for

“unity ‘above’ ... evolution culminates ‘at the top’ and does not collapse ‘at the bottom’; for, its direction is irreversibly determined by the ‘Prime Mover ahead’”<sup>103</sup>

Where Teilhard de Chardin uses the name *Prime Mover*, Wilber uses more Eastern terminology, from advaita vedanta and Aurobindo (see above under early and late Wilber), but the teleological directionality and the idea of consciousness being the *heart* of biological evolution (cf. more fundamental than matter) is the same in both early and late Wilber.

The *utopian mysticism* is clear in Teilhard de Chardin’s view of the evolution of consciousness as “the total unification of mankind as collective reality of a conscious nature”, which he emphasizes “can be achieved”<sup>104</sup>, just like Wilber in both 1977 and 2006, as we’ve seen. Where the early Wilber appropriates Aurobindo’s cyclical Hindu cosmology, the late Wilber seems, to a greater extend, to appropriate Teilhard de Chardin’s irreversible directionality of

---

<sup>99</sup>Wilber 2006, 117.

<sup>100</sup>Jones 2016, 274.

<sup>101</sup>Feys 1973, 122.

<sup>102</sup>Feys 1973, 106.

<sup>103</sup>Feys 1973, 123.

<sup>104</sup>Feys 1973, 95

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

evolution, which Chardin describes as “the arrow pointing the way to the final unification of the world in terms of life”<sup>105</sup>. Humanity evolves exclusively to “converge upon a transcendent Omega”<sup>106</sup>, expresses Chardin further. Per definition categorized as *utopian mysticism*.

Teilhard de Chardin’s concept of *enlightenment* is yet another foundation for the later Ken Wilber

“evolution, by becoming conscious of itself in the depths of ourselves, only needs to look at itself in the mirror to perceive itself in all its depths and to decipher itself”<sup>107</sup>

Teilhard de Chardin expresses here the same realization of oneness as we saw in Aurobindo, and which we also see expressed two decades later in Wilber. *Enlightenment* for the individual is the self-consciousness of being one with reality itself, which through *evolution* has achieved awareness *about* itself. Enlightenment in Chardin is also closely tied to *integrality*, as in Aurobindo, and Wilber. He sees that evolution “strives to the summit of complexity”, that “to an increase in complexity there always corresponds an increase in the inner aspects of things”<sup>108</sup>. We see here very clearly the germ of Wilber’s *Quadrant*, which tries to integrate all of human knowledge and perspective; a hope Chardin expresses two decades earlier, when he writes that he is “convinced that the two points of view require to be brought into union ... in which the internal aspects of the world will be taken into account”<sup>109</sup>.

Let’s summarize – where the *modern utopian mysticism* came into its definite form in H.P. Blavatsky, its fusion with the increasingly dominating scientific view of human origin (i.e. biological evolution), in Aurobindo and Teilhard de Chardin. *Utopian mysticism* gets its *evolutionary* and *integral* dimension in the middle of the twentieth century, and the concepts, which we find at the core of the early and late Wilber’s mysticism, can be shown to have gotten more or less their definite forms in Aurobindo and Chardin.

---

<sup>105</sup>Feys 1973, 115.

<sup>106</sup>Feys 1973, 121

<sup>107</sup>Feys 1973, 190.

<sup>108</sup>Feys 1973, 118, 91.

<sup>109</sup>Feys 1973, 119.

## New Age

*Modern utopian mysticism* receives its popular cultural consolidation in “the long sixties” with the advent of *New Ageism*. The term itself originated in theosophical circles, specifically in “the 1930s in the Theosophical works of Alice Bailey”<sup>110</sup>, a prominent member of the Theosophical Society. The meaning of the term was here: “a cataclysmic transformation”, “deep hostility towards organized religion of the west” and “spiritual evolution whereby humanity progressed to higher and higher levels”<sup>111</sup> – per definition *utopian*. To once again limit our historical analysis, we will use Wouter Hanegraaf’s theoretical distinction of the phenomenon *New Age* into two divergent types: *New Age sensu lato* and *New Age sensu stricto*. *New Age* in its wide form (*sensu lato*) refers to “the wide array of ideas and practices, united by little more than historical links, partly shared discourse, vague resemblances, and particular settings”<sup>112</sup>. In its restricted form (*sensu stricto*), *New Age* can be limited to “The social movement that looked forward to a major transformation of human consciousness”<sup>113</sup>. In this paper, we are interested in *New Age sensu stricto*, which is also defined by Lucas as *progressive New Age* (contrary to *catastrophic*), and which, per definition, springs out of *modern utopian mysticism*<sup>114</sup>. With this clarification we will from hereon refer to the restricted form as *New Ageism*.

Consensually, the advent of *New Ageism* is dated to the 1970s as a direct consequence of the 1960s counter culture and its subsequent *crisis of legitimization* in the normative institutions of the time (also, with the advent of postmodernism), including institutionalized religion<sup>115</sup>. The *modern utopian mysticism* doesn’t undergo a change as much as an enlargement with *New Ageism*: not only was humanity on the threshold of a major spiritual transformation, this transformation was in actuality “a dawning of awareness of

---

<sup>110</sup>Magee 2016, 345

<sup>111</sup>Campion 2016, 4, 107, Lucas 2012, 2

<sup>112</sup>Magee 2016, 345.

<sup>113</sup>Magee 2016, 345.

<sup>114</sup>Lucas 2012, 2.

<sup>115</sup>Campion 2016, 97, 2, Lucas 2012, 20, 2, 6.

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

the oneness”<sup>116</sup>, as described by both Blavatsky, Aurobindo and Teilhard de Chardin. *New Ageism* enlarged the *tiered development* and *integral enlightenment* concepts, exemplified in the American New Age writers Jose Arguelles (and his tier of “tribal consciousness to planetary consciousness”<sup>117</sup>) and David Spangler (and his idea of “organic unfoldment” in “internal and external space”<sup>118</sup>). Focus on self-actualization became increased under *New Ageism*; a development Paul Heelas characterizes as “self-spirituality”, which often centered on overcoming one’s ego and liberate the larger or higher *Self*<sup>119</sup>.

*New Ageism* enlarged a third element of *modern utopian mysticism* as well – the fusion of religion and science. Scientific discourse, particularly from quantum physics and evolutionary biology, was incorporated in the specific utopian discourse of *New Ageism*, which argued that modern science was now reaching the same conclusions as Eastern mystics thousands of years earlier. Last but not least, *New Ageism* produces an eclectic adaptation of wide-reaching practices and traditions into a weaving of a *personal* and *individualized spirituality*<sup>120</sup>. We see in *New Ageism* how *modern mysticism* becomes more and more *postmodern* – a development that reaches its fullest in Ken Wilber, the postmodern mystic.

## FINAL DISCUSSION

In this final discussion, we will argue for the further development of mysticism, from *New Ageism* to today. Ken Wilber exemplifies an innovation in this historical matrix that is a turn form *modern* to *postmodern mysticism*.

The postmodern theological project is to reaffirm God’s truth without abandoning the powers of reason”<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup>Lucas 2012, 6

<sup>117</sup>Lucas 2012, 6

<sup>118</sup>Lucas 2012, 13.

<sup>119</sup>Lucas 2012, 7.

<sup>120</sup>Lucas 2012, 7, 9, Jones 2016, 261, 270.

<sup>121</sup>Harvey 1992, 41.

"The whole thrust of my work is to make spiritual practice legitimate, to give it an academic grounding", Ken Wilber<sup>122</sup>

If *postmodern mysticism* is in fact a phenomenon, how does it look? Jones points to the fact that any changes in mysticism must be a result of cultural changes<sup>123</sup>, while Harvey indicates that mysticism in postmodernism will be one which tries to reaffirm religious metaphysics through reason. Ken Wilber seems to reflect these theoretical considerations, particularly in his innovation of *integrality* and *scientific orientation*. If this is indeed the case, let us then summarize from this papers beginning what constitutes cultural and scientific *reason* in postmodernism.

Jameson and Harvey both limit *postmodernism* as a product of late capitalism and neoliberalism's consumer society. Campion further elaborate that "utopianism is a universal feature of western political life", whose free market is central to *the neoliberal dream of human progress*<sup>124</sup>. This postmodern reason, which continues the utopian tracts of "the long sixties", creates what Hanegraaf calls an "increasingly commercialized 'spiritual marketplace'", dictated by demand and supply – as Olav Hammer sees containing "distance from beliefs and practices by major social institutions ... Individualism ... rooted in ancient cultures ... the here-and-now"<sup>125</sup>. Ken Wilber's mysticism is a clear reflection of this. With his heavy focus on *supplementing* (*Integral-Christianity*, *Integral-Buddhism*, see above), Wilber caters to the specific postmodern demands on spirituality, and thereby creates for himself a space in the increasingly individualized spiritual marketplace, reflective of the above-mentioned characteristics of postmodern spirituality.

Furthermore, Wilber's *scientific orientation* and *integrality* is categorically postmodern. We witness the early Wilber shift his focus from *depth* to *surface*. Wilber attempts to *perspectify* knowledge, religious or scientific, to hereby synthesize these in a framework, his *Quadrant*, creating subsequently a *horizontalization* of truths – reflective of the dominant postmodern paradigm in science, as

---

<sup>122</sup>Visser 2003, 40.

<sup>123</sup>Jones 2017, 198

<sup>124</sup>Campion 2016, 9, 150.

<sup>125</sup>Lucas 2012, 7, Magee 2016, 353.

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

exemplified in above by Foucault, Lyotard, Derrida, Baudrillard. Where classical mystics proclaimed, as Jones points out, that there was only “one truth without a second” and were fundamentally “not willing to accept that doctrines that *conflict with theirs are equally true*”<sup>126</sup>, Wilber represents a departure from this by his emphasis that “the more inclusive a theory the greater the truth”<sup>127</sup>. We see this represented in postmodernism’s scientific paradigm in Foucault and Lyotard, among others; in their *pluralism*, *particularism* and *local knowledge*. Ken Wilber’s *Quadrant* is more than any of his mystic predecessors *eclectic*, or what Derrida called *collage*, which he viewed as the primary postmodern form of discourse<sup>128</sup>. “Mystics today must accept that we are a natural part of this world”, stresses Jones when talking about the cementation of science in contemporary culture – and where Aurobindo and Teilhard de Chardin were *approaching* science (in any case, biological evolution), Wilber is *integrating* science as a fundamental condition for *mystical enlightenment*.

The great shift from modernism’s epistemological to postmodernism’s ontological orientation, which results in a *ontological pluralism*, is clearly reflected in Ken Wilber’s mysticism. Wilber is not only *perspectivistic*, he is fundamentally concerned with what McHale sees as postmodernism’s “world-making”<sup>129</sup> – a meta-approach, which acknowledges and explores “worlds within worlds ... capturing the multi-world quality”<sup>130</sup>. We see this to a lesser extend in the early Wilber and to a great extend in the late Wilber, as his mysticism develops alongside postmodernism’s development. Mystics, argues Jones, are not typically “speculative metaphysicians constructing systems for the intellectual”<sup>131</sup>, but Ken Wilber seems exactly to diverge from this theoretical characterization. There is a development from the early to late Wilber from experientially focused to knowledge focused, from *depth* to

---

<sup>126</sup>Jones 2016, 103

<sup>127</sup>Visser 2003, 37.

<sup>128</sup>Harvey 1992, 49.

<sup>129</sup>McHale 2015, 67

<sup>130</sup>McHale 2015, 127.

<sup>131</sup>Jones 2016, 174

surface, which likewise breaks with the dominant characterization of *classical/modern mystic*, which Katz presents as

“mystics – and this is what makes them mystics – have what philosophers call *knowledge by acquaintance* as compared to *knowledge by description*”<sup>132</sup>

Is Ken Wilber not a mystic, then, since he develops towards greater knowledge-based/scientific enlightenment? On the contrary, this paper argues that Ken Wilber *is* a mystic; a link in a continuous historical development of mysticism, but that Ken Wilber represents a new *postmodern mysticism*, which breaks with the theoretically set categories (by Katz, Jones) that limits and defines what a mystic is.

Let us elaborate by highlighting a vital contrast in the term *postmodern mysticism*. Wilber describes his integral method as “an entirely new approach to metaphysics that is actually *post-metaphysics*, in that it requires none of the traditional baggage of metaphysics”<sup>133</sup> This reflects the tendencies of contemporary mysticism, as Jones explains as “the secularization of mystical experience”<sup>134</sup>. This is particularly postmodern: a rejection of master narratives, or metaphysics in other words, in favor of particularism and perspectivism, as a result of the breakdown of traditional authority, i.e. western institutions (shown in both *Postmodernism* and *New Age*). But we have shown, through an analysis of both Wilber’s mysticism and its historical relationship with *modern mysticism*, that Wilber clearly has an underlying metaphysics, despite his claims of the contrary: a nondualistic cosmic consciousness and a movement of said consciousness from unity to disunity to unity again, as the ontology of reality, with evolutionary enlightenment as its teleological endpoint. Wilber’s project is postmodern in the sense that he attempts to *transcend and include* all perspectives in the same frame, for this is reflective of the periods dominant logos: against master narrative and truth, for perspectivism and ontological pluralism. But Wilber’s project is also mystic in the sense that the scientific-theoretical and system-philosophical surface depends

---

<sup>132</sup>Katz 2013, 21.

<sup>133</sup>Wilber 2006, 42.

<sup>134</sup>Jones 2016, 336.

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

on a solid mystical foundation. The integration of all perspective is vital, as long as it confirms Wilber’s underlying metaphysics, which defines him as a mystic.

It is on this argument that we can rightly call Ken Wilber a *postmodern mystic* – because Wilber *is* a mystic and he continues a specific historical form of modern mysticism, but Wilber does this “in new clothes”, so to speak, in a new fashion. This new fashion is a direct result of postmodernism, and these do in fact contrast, which is perhaps the reason why Wilber is rarely acknowledged, let alone used, in academia. Since postmodern religion is a spiritual marketplace, as both Magee, Lucas, Campion and Hanegraaf point to, and is dictated by demand and supply; that this demand is, as Harvey stresses, in turn dictated by the dominant cultural logos of postmodernism, which can be defined as individuality, eclecticism, perspectivism, and ontological pluralism, we thus witness Ken Wilber develop modern mysticism in a postmodern fashion, and in this way capitalize on the demands of his time. His authority as a mystic lies in the fashion of *transcending and including*; Wilber rises above all religions and sciences by proclaiming to be able to weave them all together in one all-encompassing quadrant. By integration and transcending all previous belief and knowledge systems, he positions himself in authority as a postmodern mystic, who is closer to the truth by integrating as many half-truths as possible. A new meta-mystic, a postmodern mystic.

## CONCLUSION

We began with the hypothesis that Ken Wilber exemplifies an innovation in contemporary mysticism, one that we could call *postmodern mysticism*. We explored this by first presenting the dominant characteristics of postmodernism, after which we, through a comparative analysis of Ken Wilber’s mysticism in 1977 and 2006, highlighted his underlying metaphysics concerning *evolution* and *enlightenment* and *evolutionary enlightenment*. We then performed a restricted historical analysis, centered on these core concepts, starting with theosophy and H.P. Blavatsky in the eighteen hundreds. Here, we defined the specific type of mysticism, which Ken Wilber

is in relationship with, as *modern utopian mysticism*, after which we analyzed its development in the twentieth century, in its meeting with Aurobindo Ghosh and Pierre Teilhard de Chardin, who further innovated the concepts, which Ken Wilber appropriates. We saw how *modern utopian mysticism* grows more postmodern with the advent of *New Ageism*, and, finally, we argued that this postmodern development comes to its fullest in Ken Wilber, who represents a *postmodern mysticism*, on account of the dominant characteristics of postmodernism presented in the papers beginning.

## BIBLIOGRAPHY

### Secondary literature

McHale, Brian, The Cambridge Introduction to Postmodernism (2015), Cambridge University Press, New York (download from [www.cambri-dge.org/core](http://www.cambri-dge.org/core) April 3rd 2017.)

Lucy, Niall, A Dictionary of Postmodernism (2016), Wiley Blackwell, Oxford (download from [www.ebookcentral.proquest.com](http://www.ebookcentral.proquest.com) April 3rd 2017.)

Jameson, Fredric, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism (2003), Duke University Press, Durham.

Harvey, David, The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change (1992), Blackwell, Boston.

Harvey, David, A Brief History of Neoliberalism (2005), Oxford University Press, Oxford (download from [www.ebookcentral.proquest.com](http://www.ebookcentral.proquest.com) April 3rd 2017.)

Jones, Richard H., Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable (2016), State University of New York Press, Ablany.

Katz, Steven T., Comparative Mysticism: An Anthology of Ori-

---

Postmodern Mysticism  
– a historical analysis of Ken Wilber’s metaphysics

---

ginal Sources (2013), Oxford University Press, New York.

Magee, Glenn Alexander, The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esoterism (2016), Cambridge University Press, New York (download from [www.cambridge.org/core](http://www.cambridge.org/core) April 3rd 2017)

Lucas, Philip Charles, New Age Millennialism (2012), Oxford University Press, Oxford (download from [www.oxfordhandbooks.com](http://www.oxfordhandbooks.com) April 19th 2017.)

Campion, Nicholas, The New Age in the Modern West (2016), Bloomsbury Academic, New York.

Feys, Jan, The Philosophy of Evolution in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin (1973), Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta.

Visser, Frank, Ken Wilber: Though as Passion (2003), State University of New York Press, Albany.

### Source material

Wilber, Ken, The Spectrum of Consciousness (1993), Quest Books Theosophical Publishing House, Wheaton.

Wilber, Ken, Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World (2006), Integral Books Shambala, Boston.



# Pan-Sophia

Volume 2

