

TRANSPERSONÁLNÍ PSYCHOLOGIE

(Pokus o kritický výklad)

MILAN NAKONEČNÝ

*Katedra sociální práce a vzdělávání dospělých
Filozofická fakulta UK, Praha*

ABSTRACT

Transpersonal psychology
(An attempt at a critical comment)

M. Nakonečný

In a critically aimed study, the attempt is presented, to explicate the historical roots of transpersonal psychology as the so-called „fourth way“ in psychology, reassuming directly the „third way“, the humanistic psychology, and sometimes being declared as a revolution in psychology. It investigates the phenomena that may be generally characterized as an extended consciousness or „mystic experience“ and that are represented by special contents of consciousness exceeding the empirically defined psychological subject and the empirically defined space and time. The origin of the transpersonal psychology was influenced, among others, by the so-called esoteric psychologies, i. e. the psychological doctrines of various, especially eastern esoteric systems (yogha, buddhism, zen-buddhism, taoism), but also the christian mystics and the western occultism. The transpersonal psychology confronts the basic postulates of the so-called orthodox psychology with own postulates, for example, that the spiritual or mental phenomena should be considered

real the same way like the physical phenomena. It defends oneself especially against the objection that the phenomena of the extended consciousness are manifestations of the deviation in the brain activity and it stresses the necessity of the study of higher forms of a spiritual life. Altogether, the transpersonal psychology may be understood as an attempt at a metaphysically based psychology, which has as its subject the exclusive psychological states and it represents the particular response to the spiritual crisis of the west and to the crisis of the psychological scientism, but it points out the undoubtable existence of the special psychological phenomena, which were neglected by the empirical (orthodox) psychology until now, or they were considered to be the pathological ones.

klíčová slova

transpersonální psychologie
rozšíření vědomí
ortodoxní psychologie

key words

transpersonal psychology
extended consciousness
orthodox psychology

Úvod

Prohlubující se krize behaviorismu, vyvolaná redukcionistickým přístupem jeho představitelů k předmětu psychologie, vedla nejprve k pokusům o její zmírnění zaváděním konceptů „intervenujících proměnných“ (E. C. Tolman, 1932), „mediačních procesů“ (Ch. E. Osgood, 1953), „plánů chování“ (G. A. Miller, E. Galanter a K. H. Pribram, 1960) a posléze k pokusu o tzv. „třetí cestu v psychologii“, která měla překonat jednostrannost dvou doposud převládajících směrů, behaviorismu a psychoanalýzy. Touto „třetí cestou“ byla tzv. „humanistická psychologie“, která vznikla v r. 1962 v USA (A. H. Maslow, C. G. Rogers a další) a která se pokusila o návrat k „psychologické psychologii“ (J. Cohen, 1957) rehabilitací introspekce a návratem k antropocentricky orientované tematice. Již několik let po vzniku „hnutí za humanistickou psychologii“ oznámil

Došlo: 30. 7. 1991, M. N., Katedra sociální práce a vzdělávání dospělých, Celetná 20, 116 38 Praha 1.

její přední představitel A. H. Maslow (1968), že je připravena vývojově vyšší „čtvrtá psychologie“, která je „transpersonální a transhumánní“ v tom, že má své těžiště ve vesmíru a nikoli, jak tomu dosud bylo, v empiricky známých dimenzích osobnosti. Touto „čtvrtou cestou“ měla být tzv. „transpersonální psychologie“, která se konstitovala rovněž v USA v r. 1966, ale plněji se rozvinula až o několik let později, a k níž se přihlásila především řada významných představitelů humanistické psychologie.

Důležitým činitelem této „revoluce v psychologii“, jak je někdy také vznik transpersonální psychologie označován, byla i prohlubující se krize přírodovědecky orientovaného obrazu světa (zejména světa fyziky), která vznikla z objevů kvantové fyziky, jež zpochybnily dosud převládající mechanické a dualistické pojetí skutečnosti (Newton, Descartes) a v nichž se projevovala relativní objektivnost přírodovědeckých metod (W. Heisenberg, 1936) a vědeckého myšlení vůbec (teorém o „neúplnosti logiky“ K. Gödela). Později se v myšlení některých přírodovědců projevoval styk s doktrínami starověkých esoterních systémů, zejména východních, který vedl k průniku spiritualismu do přírodních věd (F. Capra, 1972; D. Bohm, 1950), k objevení „duchovního činitele“ v široce pojaté ekologii (G. Bateson, 1970) a posléze i v kosmologii (E. Jantsch, 1970) a neurofyzilogii (J. C. Eccles, 1953). Odtud pronikaly tyto vlivy i do psychologie, kde se znovu začalo hovořit o „duchu“ jako o nutném explanačním konceptu a kde započalo hledání „vertikální dimenze věd“, tj. hledání metafyzického rámce empirických poznatků. Vzniklo problematické hnutí „New Age“, v němž byla tato spiritualizace věd rozvíjena jako interdisciplinární záležitost, nezřídka ve spojení s tzv. „psychedelickými zkušenostmi“ (T. Leary, 1975). Konvenční, tzv. „ortodoxní“ psychologii se vytýkalo, že zanedbala studium lidského ducha, a současně byl pojem lidského duchovního života významově posunut daleko za jeho empiricky určené vztažné rámce, tj. za jeho vazby na psychofyzický subjekt a empiricky pojatý prostor a čas. Duševní dění se mnohým začalo jevit spíše jako pole, než — jak tomu bylo dosud — jako projev individuálních entit (monád). Objevovala se odvolání na tzv. „esoterní psychologie“ (R. Ornstein, 1960), tj. metapsychologické systémy různých esoterních nauk (např. buddhismu, sufismu), v nichž se rozlišují různé úrovně vědomí, resp. tzv. „nadvědomí“. Uplatnily se i zkušenosti některých amerických kosmonautů (M. Collins, E. Mitchell, 1972), kteří během svého letu v kosmu prožívali změny svého vědomí: např. astronaut Mitchell měl během svého letu k měsíci s družicí „Apollo XII.“ zážitek, který označil za „bezprostřední globální vědomí spojitosti s lidstvem a silné nespokojenosti se stavem světa“. Objevil se pojem „kosmické vědomí“ (R. M. Bucke, 1969) a znovu byl vzkříšen pojem „mystické zkušenosti“, přičemž se poukazovalo na některé korespondence těchto pojmů s některými pojmy buddhistické metapsychologie. Pojem vědomí byl zbavován svého dosavadního ego-centrického zážitkového rámce a jeho významový akcent se přesouval z empiricky pojaté osobnosti jedince do mimo-osobnostní sféry. Th. Leary, R. Metzner a R. Alpert (1975; 21) prohlásili, že „východní psychologie“ nabízí mnoho cenných zkušeností a cennou systematizaci oblastí lidského vědomí a k tomu i řadu praktických metod přetváření vědomí. Hovořilo se o „rozšířeném vědomí“ a zdůrazňovalo se, že to, co bylo dosud pokládáno za vědomí, je jen výsek mnohem širšího zážitkového spektra. St. Grof (1970) popsal na základě svých experimentů s LSD nové druhy

vědomí a podal významnou a podnětnou „topografii nevědomí“; rozlišil perinatální, biografické a transpersonální vědomí. Tak vznikala transpersonální psychologie jako nová věda o „rozšířeném vědomí“, o druzích vědomí, které nejsou vázány na empiricky daný psycho-fyzický subjekt a na empiricky založené konstrukce prostoru a času. J. C. Lilly (1972) a další rozvinuli metodiku cest do „vnitřních prostorů“ či výzkum „LSD-prostorů a projekcí“ a požadovali větší inspiraci psychologie „mystikou“.

Tendence k hledání a zkoumání spirituálních dimenzí světa i člověka se koncentrovaly zejména v kalifornském institutu „Esalen“, který v r. 1961 založili psychologové R. Price a M. Murphy a který brzy získal světové kontakty, mimo jiné i se sovětskou akademií věd. Byly zde, kromě jiného, zkoumány psychologické aspekty tzv. transcendentální meditace, meditace-zen, techniky jógy, „tai-chi“ a dalších metod různých esoterických systémů. Na základě získaných poznatků byly brzy vytvořeny i nové psychoterapeutické metody, např. „psychosyntéza“ (R. Assagioli), „holoterapie“ (St. Grof) a další, jakož i tzv. „confluent education“ (G. I. Brown) a „human potential movement“ (G. Leonard). Společným jmenovatelem těchto snah a směrů je aplikace poznatků o stavech rozšířeného vědomí a metod, jimiž je těchto stavů dosahováno, zejména na psychoterapii a výchovu.

Předmět transpersonální psychologie

Pouhým výčtem témat vymezil předmět transpersonální psychologie jeden z jejích zakladatelů A. Sutich (1969) v prvním čísle časopisu „Journal of Transpersonal Psychology“. Vymezuje jej, mimo jiné, následujícími tématy: specificky lidské „meta-potřeby“, kosmické vědomí, „vrcholné zážitky“, extaze, oblast mystických zkušeností, zážitky „numinózního“ zázraku, „posledního smyslu“, zážitky z „nejintenzivnějších mezilidských setkání“, „transcendování vlastního já“, spirituální oblasti, transcendentální fenomény, „individuální a druhové specifické synergie“ a další. Termín „transpersonální“, označující podstatu tohoto nového směru v psychologii, vyplynul r. 1968 z diskuse mezi A. J. Sutichem, A. H. Maslowem, V. Franklem, St. Grofem a J. Fadimanem a ujal se posléze proti jiným označením (transcendentální, esoterní psychologie). St. Grof (1988; 109 n.) přesně vymezil předmět transpersonální psychologie systematické fenomény, které tento obor zkoumá a které tento badatel označuje za „transpersonální zkušenosti“:

- I. Rozšíření prostoru zkušenosti uvnitř vztažného rámce „objektivní skutečnosti“:
 - A. Časové rozšíření vědomí:
 1. Embryonální a foetální zkušenosti.
 2. Zkušenosti tušení.
 3. Kolektivní a rasové zkušenosti.
 4. Fylogenetické nebo evoluční zkušenosti.
 5. „Zkušenosti dřívějších inkarnací“.
 6. Prekognice, jasnozření, jasnoslyšení a „cesty časem“.
 - B. Prostorové rozšíření vědomí:
 1. Transcendování ega v mezilidských zkušenostech a ve zkušenosti „jednoty ve dvojnosti“.
 2. Identifikace s druhými lidmi.
 3. Skupinová identifikace a skupinové vědomí.
 4. Identifikace se zvířaty.
 5. Identifikace s rostlinami.

6. Jednota se životem a s celým stvořením.
7. Vědomí neorganické hmoty.
8. „Planetární vědomí“.
9. „Mimo-planetární vědomí“.
10. „Out-of-body-experience“, jasnozření a jasnoslyšení v rámci tohoto zážitku, „cesty prostorem“, telepatie.

C. Prostorové zhuštění vědomí:

1. Vědomí orgánu, tkáně, buňky.

II. Rozšíření prostoru zkušenosti za vztažný rámec „objektivní skutečnosti“:

1. Spiritistické a medijské zkušenosti.
2. Zkušenosti ze setkání s nadlidskými spirituálními bytostmi.
3. Zkušenosti s jinými univerzy a ze setkání s jejich obyvateli.
4. Archetypické zkušenosti a „komplexní mytologické sekvence“.
5. Zkušenosti ze setkání s různými „božstvy“.
6. „Intuitivní chápání univerzálních symbolů“.
7. Aktivace čakr a probuzení „Hadí síly“ („Kundalini“).
8. Zkušenost kosmického vědomí.
9. Zkušenost „suprakosmického a metakosmického prázdna“.

Za společného jmenovatele těchto zážitků pokládá Grof „pocit rozšíření vědomí za obvyklé hranice Já a za prostor a čas“. Současně poukazuje na to, že mnohé z těchto zážitků vykazují překvapivou podobnost se zkušenostmi nabytými v „transpersonálních LSD-sezeních“ (např. zážitky popisované při „aktivování a otevření jednotlivých čakr“, zážitky kosmického vědomí a další). Nicméně, uvádí Grof dále, práce s psychedelickými substancemi není jistě jediná oblast, v níž jsou tyto zážitky pozorovatelné (Grof, 1988; 115). Často jsou tyto zážitky označovány etiketou „psychotický stav“. Grof však soudí, že tyto zkušenosti představují fenomény sui generis, které mají svůj původ v „hlubokém nevědomí“, ale nedají se vysvětlit pojmovým aparátem klasické psychoanalýzy. Tím je vyslovena i důležitá teze, za níž stojí převážná většina transpersonálních psychologů, totiž že mnohé z těchto zkušeností neodráží předmětné entické entity (např. některé spiritistické zkušenosti nejsou odrazem skutečné existence fantomů), nicméně poukazují na existenci nových dimenzí skutečnosti (např. na možnost materializace představ apod.). Tím se transpersonální psychologie ostře odlišuje od okultismu i od ontologií některých esoterních systémů, které např. uznávají existenci mimolidských spirituálních bytostí. Současně se tím však zatemňuje vztah některých „transpersonálních zkušeností“ k halucinacím a jiným psychopatologickým fenoménům.

Jiný významný představitel transpersonální psychologie Ch. T. Tart (1975; 5) hovoří o transpersonálních psychologiích, které označuje jako „spirituální psychologie“, a vytyčuje západní transpersonální psychologii úkol zkoumat tyto systémy „esoterních psychologií“. V reprezentativním díle, které Tart redigoval (Tart, 1975) je v tomto smyslu zkoumána psychologie zen-buddhismu, Buddhovo učení o meditaci a stavech vědomí, psychologie jógy, sufismu, „mystické tradice křesťanství“, „západní magie“ a Gurdjevův systém „harmonického vývoje člověka“. V tomto smyslu se pak ovšem vynořuje otázka, jaký je vztah mezi empirickou psychologií a uvedenými metapsychologickými systémy (empirická evidence jejich doktrín je velmi neúplná). Tart v uvedeném díle hovoří o „pokusu překonat mezeru mezi ortodoxní psychologií západního světa“ a „řadou transpersonálních psychologií“ a zdůrazňuje nutnost najít in-

tegrální složky různých spirituálních disciplin. O „ortodoxní“ západní psychologii Tart prohlašuje, že je založena na víře ve „vědecká fakta“, ale že nebere zřetel na to, že existují i jiné systémy psychologie: vlastní psychologii má zen-buddhismus, sufismus, křesťanství, jóga atd. Jsou to psychologie „použitelného vědění“, které tematizují ortodoxní psychologii zanedbávané, lidské duchovní schopnosti, často označované jako „patologické“. Zásadní rozdíl však není jen v expozici témat, nýbrž také v metodologických přístupech a ve filosofických rámcích, v nichž jsou tyto psychologie, ortodoxní a esoterické, vytvářeny. Západní ortodoxní psychologii nechybí explanační koncepty pro některé fenomény řazené do oblasti transpersonální psychologie, jako jsou např. tzv. „meta-potřeby“, vědomí skupiny, „intenzivní zážitky z mezilidských setkání“ a další. Za předchůdce západní, na spirituální dimenzi osobnosti orientované psychologie lze pokládat zejména dílo W. Jamese a C. G. Junga, avšak tyto a další nemnozí autoři spirituální tematiky v psychologii jsou spíše jen výjimkou. Psychologie lidského duchovního života pojatého širěji než jen jako problematika vývojově vyšších, specificky lidských psychických funkcí, je v ortodoxní psychologii skutečně zanedbávána. Pokud se v ní hovořilo např. o transcendoání ega, které je v transpersonální psychologii ztotožňováno s rozšířeným vědomím, rozuměla se tím obvykle jen identifikace jedince s různými předměty v rámci dynamiky nevědomí, v níž tyto předměty vystupují jako symboly sebevědomí apod.

Představitelé transpersonální psychologie, jak již bylo naznačeno, se ohrazují zejména proti tomu, aby druhy rozšířeného vědomí byly pokládány za patologické jevy: „Transcendovat ego, to není žádné duchovní zmatení, žádná psychologická halucinace, nýbrž mnohem přirozenější a plnější stav vědomí“ (K. Wilber, 1977; 23). Tento výrok poukazuje na to, že týmž termínům je dáván v ortodoxní a v transpersonální psychologii různý význam. Citovaný autor se odvolává na A. K. Coomaraswamyho (1943), který uvádí, že když se hovoří o duchu, absolutnu nebo o mystické zkušenosti, není to nic spekulativního, nýbrž že se tu předkládají „experimentálně získaná data“. Nicméně takto získaná data neodpovídají často rigorózním podmínkám experimentování v empirické psychologii.

Epistemologická hodnota konceptu rozšířeného vědomí

Koncept rozšířeného vědomí je klíčový v teorii i praxi transpersonální psychologie, je to její definiens a hlavní téma jejího výzkumu. Duchovní vývoj člověka je tu v podstatě chápán jako cesta k rozšířenému vědomí (nadvědomí): kdo zažije rovínu ducha, hodnotí rovínu ega a existenciality níže, tj. oproštuje se od egocentrické závislosti na každodenní skutečnosti, zdůrazňuje Wilber, který patří mezi přední teoretiky transpersonální psychologie. Současně však uznává, že její pojetí duchovního přirozeně podléhá paradoxům, logickým kontradikcím a zarážejícím tvrzením, které se ve všech interpretacích tohoto druhu nacházejí, a sice proto, že „rovína ducha konečně není idea, nýbrž na kůži zcela jdoucí zkušenost, tak blízká, že není zachytitelná v síti slov“. J. C. Lilly (1972) formuluje v této souvislosti imperativ: „Přezkoušej své současné modely této všeobecně závazné reality“, aby vlastně vydal výzvu k vytvoření nového paradigmatu psychologie. Toto stanovisko podporuje i následující výrok D. Golemana (1988; 35): „Modely dnešní psychologie brání uznání nebo zcela i zkoumání způsobu bytí, který je centrální premisou

a nejvyšší hodnotou prakticky všech psycho-spirituálních systémů východu. Co je tam tradičně označováno jako »osvícení«, »buddhovství«, »osvobození« nebo »probuzení«, nelze chápat v žádné kategorii současné západní psychologie. „Paradigmata tradičních asijských psychologí zahrnují však jen tyto jiné druhy vědomí, nýbrž překvapivě také hlavní kategorie západní psychologie.“ K. Wilber (1977) razí pojem „psychologia perennis“ („věčná psychologie“) pro ty psychologické kategorie, které jsou univerzální, a chápe tuto věčnou psychologii jako „univerzální způsob pojetí lidského vědomí“. Na této bázi pak vytvořil svůj model „spektra vědomí“, neboť univerzálním psychologickým poznatkem je nejen stupňovitost vědomí konvenčně empiricky pojatého, ale i vědomí chápaného jako „vícedimenzionální zobrazení lidské identity“. V rozšíření vědomí se mění podstata této identity, tj. vztah k psycho-fyzickému já, a přesunuje se do transpersonální oblasti (vědomí identity s kosmem atd.). Zdá se však, že jsou tu zaměňovány pojmy identity a vědomí jednoty jako pocitu pouhé sounáležitosti, nikoli totožnosti. Wilber připouští, že v rámci „věčné psychologie“ se v jistém smyslu já jeví jako iluzorní a jeho svět jako sen (Wilber 1987; 28). Ducha chápe tato psychologie jako „poslední skutečnost univerza“ (brahman, tao, dharma-kaya atd.) a zdůrazňuje jeho odlišnost od pojmu intelekt, mentální procesy atd. Tento druh je „nejvnitřnějším vědomím“, které zůstává nepoznané a nepochopitelné: podobně jako ruka může uchopovat objekty, ale nikoli sebe samu, nebo oko může vidět svět, ale nikoli sebe samo (Wilber). Tím ovšem vyjadřuje epistemologickou, resp. gnoseologickou rezignaci na předmět „věčné psychologie“, jejímž jádrem je výše uvedená specifikace lidského ducha, ale připouští možnosti nekonvenčních forem poznávání a sdělování těchto poznatků, které jsou ovšem velmi exkluzivní.

R. Ornstein (1973) uvádí, že tradiční spirituální psychologie klade důraz na přímou zkušenost poznání svého předmětu a že nás bude stimuloval, abychom se ptali naší psychologie, abychom rozšířili naši koncepci toho, co je psychologie, a abychom rozvinuli naši vlastní transpersonální psychologii. Požaduje, aby dosavadní ortodoxní psychologie byla rozšířena o transpersonální psychologii, což by se ovšem muselo uskutečňovat nejen ve směru psychologické fenomenologie, ale i metodologie, v oblasti jazyka psychologie a také ovšem v oblasti systému a obsahu psychologických explanačních konceptů. Podle R. A. Walshe, D. Elgina, F. Vaughana a K. Wilbera (1988; 39) tradiční spirituální psychologie podávají o vědomí následující čtyři podstatné výpovědi: (1) náš normální stav vědomí spočívá daleko pod optimem; (2) existuje mnoho stavů vědomí, mezi nimi také pravé „vyšší“ stavy vědomí; (3) těchto stavů lze dosáhnout školením; (4) řečové zprostředkování těchto stavů je nutně omezeno. Uvedení autoři citují Tartův výrok, že náš normální stav je samsarický, tj. iluzivní stav, což znamená, že podle některých esoterních psychologí je psychický stav, který označujeme jako normální či bdělé vědomí, jistým druhem deviace jakéhosi psychického optima a to ve svých důsledcích znamená, že naše pojetí skutečnosti je druhem iluze. Za těchto okolností je ovšem požadavek, aby ortodoxní psychologie převzala studium stavů rozšířeného vědomí a pokusila se je interpretovat jazykem své konvenční terminologie, zcela neadekvátní. Ch. T. Tart (1975; 13) uznává, že: „Zážitky v oblasti změněných stavů vědomí zprostředkovávají intenzivní spirituální zkušenosti, jimiž se musíme bezpodmínečně zabývat“, avšak uznává, že mezi oběma

psychologiemí, ortodoxní a transpersonální, existuje určitý antagonismus a sporá komunikace. Za první krok překonání mezery mezi vědou a spirituální oblastí pokládá Tart (1975; 22) poznání, že „všechno vědění je principiálně empirické, je to pozorování zkušeností... vytvářející základy také všech odvětví psychologických věd... nemůžeme prostě ignorovat informace proto, že nejsou čistě fyzikalistické povahy.“ Ne každé pozorování se však děje v podmínkách zaručujících objektivitu a opakovatelnost a ne všechny podmínky pozorovaného jevu jsou vždy dostatečně kontrolovatelné. Proto Tartův výrok obsahuje jen polovinu pravdy. V experimentální psychologii byl, podle Tarta, vytvořen „mýtus objektivit“: „jedině a jen fyzikální danosti jsou v posledku »reálné«, a protože vnitřní nebo osobně prožívané procesy jsou svou povahou nehodnověrné a neskutečné, musí být převedeny na fyziologická nebo behaviorální data, aby bylo možno zaručit jejich hodnověrnost. Nedá-li se to učinit, jsou všeobecně ignorovány“ (Tart 1975; 25). K tomu K. R. Pelletier (1982; 141) připomíná, že: „Přírodní věda vyvinula pravděpodobnostní model skutečnosti a nikoli její absolutní obraz. Paralelně k tomu konstruují mozkové procesy jednotlivého člověka stále pravděpodobnostní modely skutečnosti a nikoli její absolutní zobrazení.“ Je možné připomenout i populární tezi H. von Ditfurtha (1976), že „náš mozek není primárně nástrojem chápání světa, nýbrž nástrojem, který slouží k přežití“, což lze interpretovat tak, že jeho funkce má svůj empiricko-pragmatický rámec. Nicméně z toho neplyne, že jeho činnost je vyplňována jen předmětným poznáváním určeným praktickými činnostmi. Evoluce, podle Wilbera (1988; 118), směřuje ostatně ke stále větší jednotě vědomí, v níž se individuum ztrácí v zážitku identity s kosmem. Uvedený autor připomíná v této souvislosti pojetí představitele tzv. integrální jógy Srí Aurobinda o „evolučním náporu k supramentálnímu“, což snad, podle Wilbera, odpovídá „bodu omega“ T. de Chardina.

Řada představitelů transpersonální psychologie, vyjma Wilbera, se kloní k holografickému pojetí univerza a mozku, jak je vypracovali D. Bohm (1950) a K. H. Pribram (1971 a jinde). Je-li mozek, jak soudí Pribram, hologram, který je součástí „velkého hologramu“ univerza, pak jsou mnohé teze transpersonální psychologie plauzibilní, i když nejsou v souladu s poznatky ortodoxní psychologie: mysl člověka může za určitých okolností zobrazovat transempirické dimenze univerza a náš obraz skutečnosti, resp. naše „normální vědomí“ je jen výsek určitého spektra, asi tak, jako je naše vidění a slyšení jen určitým výsekem elektromagnetického spektra barev a zvuků. Lama Anagarika Govinda (1985) popisuje vědomí jako určité spektrum; ale podle Wilbera, který to komentuje, je přirovnání vědomí ke spektru jen metafora, která ovšem umožňuje pochopit, že ortodoxní psychologie zkoumá — pokud je vůbec zkoumá — jen část tohoto spektra a transpersonální psychologie je oprávněna učinit pokus o zkoumání jeho dalších dimenzí. Wilber konstatuje, že západní ortodoxní psychologie je ego-centrická, jde jí o problémy integrace ega, jeho dynamických funkcí atd., kdežto východním esoterním psychologickým jde o něco zcela jiného, obecně řečeno, o „totální transcendování ega“, o „osvobození“ („mokša“), „osvícení“ („satori“), „ctnost“ („te“) atd. Tím se psychologii otevírá nová oblast, která je doménou jen mála jedinců, jejichž exkluzivní zážitky jsou jen stěží komunikovatelné intersubjektivně srozumitelnými způsoby. Tart v tomto smyslu hovoří o nutnosti převést „mytologický jazyk esoterních psychologů“ do jazyka empirické psychologie, ale to je stěží možné v takové

míře, aby se v této oblasti mohla ujmout výzkumná snaha s vědeckými nároky. Pokud je teritorium transpersonálních zkušeností interpretováno z hlediska apriorního dualismu, kognitivních map, biosociálních vazeb a v rovině ega, je to, co je tam zakoušeno, interpretováno jako objektivně neexistující nebo patologické (Wilber). To jsou případy zážitků vystávajících při určitých způsobech stimulace čaker, při „vymísťování astrálního těla“, při určitých druzích meditace spojených s vizualizací určitých symbolů, při užití určitých tantrických, šamanských, sufistických a jiných praktik. Ve všech těchto případech vyvstává nepřekonatelný antagonismus mezi ortodoxní a transpersonální psychologií: to, co je v jedné z těchto psychologií pokládáno za skutečnost, je ve druhé pokládáno za pouhou iluzi a naopak. Lze si připomenout formulace C. Burta (1967; 154), že: „mozek vědomí neplodí, ale funguje spíše jako vysílač, přijímač, jakož i detektor, tzn. že jeho aktivita je sice zřejmě nezbytnou, avšak možná že nikoli dostačující podmínkou pro vědomé prožívání“; nebo J. C. Ecclese (1980; 23), že: „mentální události se stávají spíše příčinami, než koreláty mozkových procesů“. Jsou to formulace, které zpochybňují některé základní teze v ortodoxní psychologii dosud převládajících směrů, ale i když i v ortodoxní psychologii existuje velká nejednotnost v teoretickém pojetí lidské psychiky vcelku i jejích jednotlivých kategorií, což snad nejlépe odráží „džungle psychoterapeutických technik“, jsou rozpory mezi ortodoxní a transpersonální psychologií tak hluboké a podstatné, že lze sotva pomýšlet na jejich postupné propojování. Je to mimo jiné rozpor vědecké a skutečně metafyzické psychologie.

K. R. Pelletier (1982; 18) se domnívá, že existují důvody k syntéze vědy a mystiky: (1) teorie, že v pravé mozkové hemisféře existuje podklad pro jinou formu vědomí než v levé hemisféře; první se vyznačuje intuitivním a celostním, druhá racionálním a logickým myšlením; (2) důkaz volní kontroly autonomního nervového systému pomocí technik bio-feedback; (3) objev koncepčních podobností mezi kvantovou fyzikou a buddhismem, že vše existující je pohyb energie; (4) úspěšné užití meditativních technik k léčení tělesných chorob; (5) fakt, že astronauti XX. stol. prožili transpersonální stavy, které jsou popsány ve starobylých náboženských textech; (6) výzkumy indiánských tradic potvrzující fakt rozšířeného vědomí (C. Castaneda a další); (7) přiznání hranic vědeckého zkoumání. Pelletier (1982; 78) dospívá dále k názoru, že: „Mozek lze srovnat s computerem, který je programován a provozován samostatnou silou ducha“. Avšak Pelletierovy argumenty jsou sporné, až na poslední, sedmý, a nelze z nich vyvodit jednoznačné závěry pro zásadní spiritualismus transpersonální psychologie.

Paradigma ortodoxní a transpersonální psychologie

Problémy konfrontace současné transpersonální psychologie se současnou ortodoxní psychologií ostře exponoval Ch. T. Tart (1975; 61 n.) v rozboru několika postulátů („assumptions“) této ortodoxní psychologie, v nichž poukázal na jejich dogmatickou povahu. Pro omezený rozsah tohoto sdělení se zde můžeme zabývat jen některými z nich. Tart je prezentuje jako tzv. „články víry“, které mají povahu určitých vědeckých předpokladů, resp. ne zcela dokázaných předpokladů či axiomů, na nichž je nicméně s jistotou — z hlediska transpersonální psychologie tedy pochybnou samozřejmostí — postavena ortodoxní psychologie. Jsou to „mlčky akceptované předpoklady“, které bývají často brány jako nepo-

chybné skutečnosti, ačkoli pro to neexistuje dostatečný důvod. Tart je však neformuluje vždy zcela přesně. První postuláty se týkají povahy univerza (Tart, 1975; 66 n.): „Univerzum je produktem náhody, nebo se vytvořilo samo, nebo zde bylo odevždy a jeho existence nemá ani příčinu, ani cíl“ Oproti tomu „spirituální psychologové“ vycházejí obecně z toho, že existence univerza má určitý smysl, ať už jako svět stvořený bohem, nebo jako druh žijící bytosti, a jako takové má určitý cíl a vyvíjí se ve směru k „vyšší úrovni vědomí a aktivity“. Smysl psychického dění je však identifikován v rámci evolucionistických hypotéz, resp. v konceptu adaptace, takže mu nechybí aspekt jisté smysluplnosti. K dalšímu postulátu: „Skutečné je to, co se dá vnímat pomocí smyslů nebo pomocí fyzikálních instrumentů, a to, co se dá vnímat pomocí smyslů, může být potvrzeno fyzikálním instrumentem“. Tart uvádí, že spirituální psychologové „postulují skutečnost věcí, které nejsou skutečné v čistě fyzikálním smyslu“ a že tedy „jistě nefyzikální fenomény mohou být právě tak skutečné jako fyzikální“, přičemž mohou nebo musí být ve vztahu k fyzikálnímu světu, avšak „v každém případě se nedají posuzovat podle toho, zda se manifestují ve fyzikální skutečnosti či nikoli“ (Tart, 1975; 69). Také proti dalšímu postulátu, že: „Člověk je tělo a jinak nic“, s nímž souvisí požadavek, že chceme-li pochopit člověka jak nejdále možno, „musíme chápat fyzické, resp. fyziologické systémy, z nichž sestává“, staví spirituální psychologové předpoklad, že: „Člověk není jen tělo, nýbrž přinejmenším potenciálně, ještě něco jiného“ a přijímají v podstatě hypotézu nemateriálního, netělesného činitele, který vytváří vlastní podstatu lidské osobnosti. Tart se v rozboru výše uvedeného postulátu ovšem konfrontuje jen s některými směry v ortodoxní psychologii, jako jsou epifenomenalismus a další. Proti postulátu, že: „Člověk je plně determinován svým genetickým dědictvím a svým prostředím“, který rovněž znamená, že lidský život je posléze plně určován „čistě fyzikálními procesy“, které tvoří jak jeho vlastní bytost, tak i prostředí, které ho obklopuje, a že „svobodná vůle je jen iluzí“, namítá (podle Tartu) spirituální psychologie, že je neúplný. Ve skutečnosti jej však Tart sám neúplně formuluje a tak dospívá k uvedené ostré konfrontaci. Spirituální psychologie odmítá také postulát, že: „Známe relativně dobře dějiny člověka“, a odvolává se na kultury, o nichž nemáme žádné vědecky potvrzené zprávy, ale jen ústně předávané zkazky. Tart zpochybňuje větší věrohodnost písemných než ústně předávaných zpráv o kulturní minulosti lidstva a připouští, že tyto vědecky nepotvrzené kultury mohly být v psychickém a spirituálním ohledu mnohem pokročilejší než ty, které jsou známy z písemných pramenů. Stejně tak je spirituální psychologií zpochybňován postulát, že: „Máme poznatky o původu a evoluci člověka“; evoluce nemusí být slepá, mohla být uvedena do chodu mimofyzikálními silami, nebo jedním či více božskými tvůrci, nebo inherentním teleologickým činitelem. Pochybný je též téměř obecně přijímaný postulát, že: „psychická energie se odvozuje plně z fyzické energie, jak se projevuje ve fyziologických procesech těla“, a že tedy veškerá energie člověka pochází z výměny látek, tj. v podstatě z potravy a kyslíku. Spirituální psychologie naproti tomu postuluje, že příjem potravy a kyslíku je jen jedním zdrojem energie a že vedle tohoto zdroje existuje další, „mimofyzický zdroj energie“. Proti postulátu: „Představujeme nejvyšší formu života na zemi a jsme patrně jedinými inteligentními bytostmi v celém univerzu“, staví spirituální psychologie předpoklad, že existují bytosti (zpravidla netělesné podstaty, ale mohou

to být i mimozemské bytosti), které jsou mnohem inteligentnější a v mnohém ohledu také výše vyvinuté než my. Zásadním pochybám je však ve spirituální psychologii vystaven postulát, že: „Jen lidské bytosti mají vědomí“ (Tart, 1975; 78), a další s tím související postuláty, zejména ten, že: „Vědomí je produktem činnosti mozku a tím je činnost vědomí identická s činností mozku“ (teze o „psychoneurální identitě“). Také zde však Tart postupuje, jako by v psychologii existoval nediferencovaný názor na problém vztahu psychiky a činnosti mozku, ačkoli právě zde je pojetí tohoto vztahu velmi diferencované. Spirituální psychologie, podle Tarta, chápe vědomí v neshodě s ortodoxní psychologií, jen jako jednu z více možných forem zkušenosti, a považuje mozek a nervový systém obecně za nástroj vědomí, odvolávajíc se na názor W. Jamese a na „vynikající vědecký průkazní materiál“ pro tuto hypotézu, který je tvořen především fenomény mimosmyslového vnímání a „zážitky výstupu z těla“, jimž Tart věnuje dále velkou pozornost. Avšak ani tato námitka neobstojí, protože uvedené fenomény nejsou dostatečně průkazné pro její přijetí, neboť výklad mimosmyslového vnímání nepředpokládá nutně postulát zvláštního duchovního činitele.

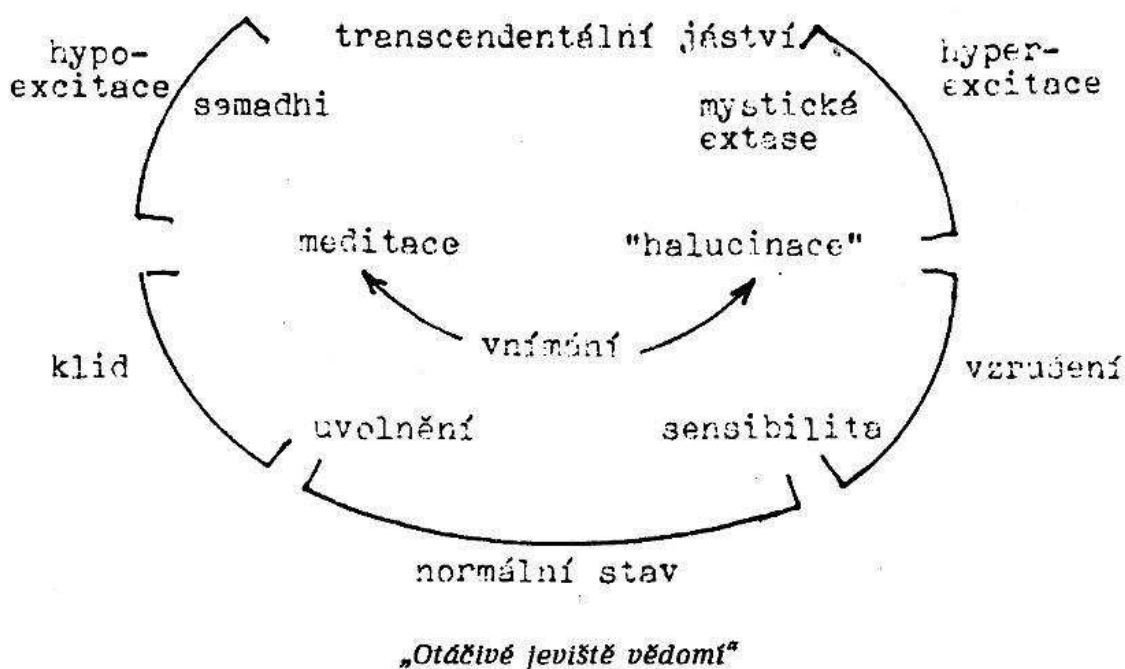
Pro spirituální psychologii je ovšem nepřijatelný především postulát, že: „U změněných stavů vědomí se zcela jednoduše jedná o přechodnou odchylku ve funkci mozku“, jakož i další postulát, že: „Náš obvyklý stav vědomí je obecně nejpřízpůsobivější a nejracionálnější forma organizace naší duchovně-duševní oblasti, a proto se u všech změněných stavů vědomí jedná o méněcenné a patologické odchylky“ (Tart, 1975; 79). Tart zpochybňuje toto tvrzení tímto příkladem: stav A u určité osoby může být pro výkon určitého druhu velmi dobrý, ale pro činnost jiného druhu se ukazuje jako velmi špatný: např. obvyklý stav vědomí je nadřazen stavu vědomí, který byl vyvolán opojením marihuanou, jestliže je jeho subjekt zaměstnán sečítáním dlouhých číselných řad; avšak jestliže úloha zní — Tart se zde odvolává na výsledky vlastních výzkumů (Tart, 1971) — jít do muzea a zahloubat se do vystavených obrazů, pak je „pro mnohé zkušené kuřáky marihuany stav marihuanového opojení našemu obvyklému stavu vědomí rozhodně nadřazen“ (Tart, 1975; 79). Stejně tak je nutné, podle Tarta, odmítnout i postulát, že: „Osoba, která přechází spontánně do změněných stavů vědomí, je možná duševně nemocná“ (obvykle je označována jako schizoidní nebo schizofrenní), neboť tento postulát je silně vázán na náš kulturní okruh; v jiných kulturách naopak jsou lidé se spontánně změněnými stavy vědomí posuzováni jako „zvláště nadaní“. Neméně sporné, než ty zde již uvedené, jsou i postuláty ortodoxní psychologie o vztazích mezi duchem („Mind“) a tělem, které vyjadřují většinou tradičně známé materialisticko-monistické pojetí vztahu duševního a tělesného, proti němuž spirituální psychologie namítá, že „máme přinejmenším ještě jiné, ne-fyzické tělo, které se podobá našemu fyzickému tělu, avšak má přitom schopnosti jiného druhu, mezi nimi také způsobilost přežít fyzickou smrt“ — to je postoj snad většiny, nicméně nikoli všech reprezentantů spirituální psychologie, doznává Tart (1975; 82). Tím je ovšem zpochybňován i postulát, že „smrt je nevyhnutelným koncem lidského života“, jakož i postulát, že: „Fyzická smrt znamená také konečné vyhasnutí lidského vědomí“, neboť „vědomí je vedlejším produktem elektrochemických funkcí mozku a nervového systému a smrt tak současně znamená úplné, ireverzibilní zhroucení nervového systému“. Nicméně většina spirituálních psychologů postuluje, že „něco v člověku“ přetrvává fyzickou smrt, přičemž toto „něco“ si

může podržet vědomí a osobní identitu, soudí někteří z těchto zastánců posmrtného života. S tímto tématem souvisí také idea reinkarnace, spojená s učením o karmě. Tart se k tomuto problému vyjadřuje velmi opatrně: „Jak přežívání fyzické smrti, tak i reinkarnace nemohly být těmi málo badateli, kteří tyto fenomény vědecky zkoumali, dostatečně prokázány, avšak bylo shromážděno dost přesvědčivého průkazního materiálu k tomu, aby tato otázka zůstala ještě otevřená a nikoli pojímána jako automaticky vyřešená a priori na základě postulátů“ (Tart, 1975; 83). Dále odmítá spirituální psychologie jako sporné ortodoxně—psychologické postuláty o osobnosti a s nimi spojené postuláty o psychickém zdraví. Zavádí pojem „hluboce uloženého jáství“ či duše proti „relativně povrchní fasádě reálné osobnosti“ a zdůrazňuje, že „lidé a společnost žijí ve světě iluzí“. A konečně odmítá i základní postuláty o kognitivních procesech, jako je postulát, že: „Logické myšlení je nejvyšší schopností, kterou člověk má“, a ovšem i z toho plynoucí aplikace na kritéria hodnověrnosti vědeckého poznávání. Naproti tomu vyzdvihuje epistemologickou hodnotu intuice a meditace jako druhů „bezprostředního poznávání“ jak fyzického, tak i spirituálního světa: „logické protimluvy nemusí být příznakem pochybeného poznání“. Spirituální psychologie spatřuje „v racionálním verbálním vyjádření spirituální pravdy jen slabý pokus dospět k vlastní pravdě, a jestliže vystoupí logické protimluvy, pak to není problematické... hovoří to vlastně jen o nepřípadnosti logiky, ale nikoli bezpodmínečně proti platnosti vyjádřené spirituální pravdy“ (Tart, 1975; 92). Nový obsah je třeba dát pojmu víra, ale i koncepci emocí a zejména pak pojetí symbolů: „Symboly nevystávají výlučně v duchovně-duševní oblasti člověka, ale mohou se tam také vynořovat jako manifestace spirituální reality, existující mimo onu oblast. Vytvářejí tedy spojovací článek mezi individuem, které je vnímá, a touto realitou a lze je tak pojímat jako »konvertory energie« na jiných úrovních existence.“ Tart analyzuje postulát o vnímání (jediné, co můžeme vnímat, je fyzikální svět a počítky vyvolané v našem těle a v našem nervovém systému určitými procesy) a uvádí, že: „Pro spirituální psychologie se nedá jak vnější, tak i vnitřní realita omezit na to, co lze fyzikalisticky vysvětlit“ (Tart, 1975; 106). Spirituální psychologové, dodává Tart, tak posunují dále hranice našich percepčních schopností.

V transpersonální psychologii je zdůrazněna konstrukční povaha konvenčních forem poznávání, což je stanovisko většiny reprezentantů kognitivní psychologie, avšak „vyšším formám poznávání“ se přisuzuje funkce objevování skutečných podstat. Převládající stanovisko kognitivní psychologie k povaze poznávání formuluje dobře E. Pöppel (1987; 146 n.): „nezávisle na tom, jaké řešení je upřednostňováno pro problém vztahu duše - tělo, zda monistické či dualistické, zůstává obraz světa, který vyvstává z kategorií vnímání, přece jen konstrukcí. Jsme vnímaví pro zcela určité konstelace podnětů, což znamená, že náš na smyslovém pojetí spočívající úsudek o světě je automaticky před-sudek („Vor-Urteil“). Co o světě můžeme zakoušet, je jen to, co na základě našich přírodě přizpůsobených kategorií do světa vkládáme. To, co se nám jeví jako realita, je námi samými podmíněná konstrukce reality... To, co zakoušíme jako skutečnost, je jen skutečnost člověka“. Z hlediska transpersonální psychologie je to skutečnost empirická, daná předmětnou činností a s ní funkčně spojenými kognitivními procesy, což je v tomto smyslu nutně skutečnost relativní.

Klíčový pojem transpersonální psychologie, rozšířené vědomí, lze pod-

le R. Fischera (1975/1976 — zde podle E. Jantsche, 1988; 392) schematizovat takto (Fischer to nazývá „otáčivé jeviště vědomí“):



Jantsch pak toto schéma „otáčivého jeviště vědomí“ interpretuje z hlediska dvou základních trendů, které je vytvořily, takto: v západním trendu je zdůrazněno kontinuum vnímání — halucinace — hyperexcitace; ve východním trendu pak kontinuum vnímání — meditace — hypoexcitace. Zprostředkujícím článkem mezi empirickým a rozšířeným vědomím je pak, podle Jantsche, v západním trendu extáze a ve východním meditace. Extáze a meditace pak vedou od já k jáství („Selbst“), které Jantsch chápe jako „sebeorganizující aspekt, neboli duch osobního celku“. V rozšířeném vědomí jde tedy o mystickou zkušenost na úrovni jáství, které, analogicky s Jungovým pojetím procesu individuace, lze chápat jako evoluční možnost jedince, jako potenci danou v jeho duchovní podstatě jako vývoj od já k jáství („ich“ — „Selbst“).

Kritické závěry

Předmět transpersonální psychologie je vymezen pojmem rozšířeného vědomí, kterým se označují různé druhy „nadpřirozených zážitků“. Tato nová cesta v psychologii je v pojetí svého předmětu, ale i metodologicky, v systému svých konceptů a terminologicky podstatně odlišná od tzv. ortodoxní, tj. empirické psychologie, která ovšem sama není koncepčně jednotná. Z dosavadních psychologických směrů má k transpersonální psychologii nejbližší analytická psychologie C. G. Junga. Pro zásadní odlišnost paradigmatu ortodoxní a transpersonální psychologie je sotva možné zkoumat předmět transcendentální psychologie vědeckými metodami empirické psychologie a identifikovat kategorie, které tento předmět tvoří, v termínech této empirické psychologie. Transpersonální psychologie se rozvíjí v rámci filosofického spiritualismu spíše jako nový druh meta- nebo para-psychologie a je sama pokusem integrovat poznatky celé řady tzv. esoterních psychologií. Proto se též někdy hovoří spíše o transpersonálních psychologiích, které tvoří zejména eso-

terní psychologie křesťanské mystiky, západního okultismu, východní teosofie, zejména pak esoterní psychologie buddhismu, zen-buddhismu, jógy a sufismu. K tomu přistupuje zájem transpersonální psychologie o témata, která byla exponována již v rámci humanistické psychologie („meta-potřeby“, „zážitky z intenzivních mezilidských setkání“ atd.). Obecně vzato jde spíše o problematiku exkluzivní, jejímž společným jmenovatelem je extenze vědomí za hranice empiricky určeného vědomí já, prostoru a času. Transpersonální psychologie odmítá zásadní kritiku svých odpůrců, že stavy rozšířeného vědomí jsou jen případy deviace „normálního vědomí“.

Vcelku se transpersonální psychologie jeví jako pokus o metafyzicky založenou psychologii, jako určitý exkluzivní psychologický empirismus sui generis, jenž je reakcí na duchovní krizi Západu, k níž patří i zanedbávání studia specifických forem duchovního života člověka. I když je v ní výrazně dáno nebezpečí stírání rozdílů mezi vědou a metafyzikou, má toto hnutí za spiritualizaci psychologie své nesporné oprávnění pro skutečnost, že lidská psychika má nepochybně dimenze vzdorující až dosud přístupu prostřednictvím konvenčních psychologických metod a nezapadající do obsahu konvenčního psychologického paradigmatu. V tomto smyslu je transpersonální psychologie přínosem k hledání cest poznávání psychiky.

LITERATURA

- Assagioli R.: Handbuch der Psychosynthese: Angewandte transpersonale Psychologie, Freiburg im Br. 1978.
- Burt C.: Psychology and parapsychology, In Smythies J. R. (ed.): Science and ESP, New York 1967.
- Bohm D.: Wholeness and the implicate order, London 1950.
- Capra F.: The turning point: Science, society and the rising culture, New York 1981.
- Cohen J.: Humanistic psychology, London 1957.
- Ditfurth H. von: Der Geist fiel nicht vom Himmel, Hamburg 1976.
- Eccles J. C.: Facing reality, New York 1970.
- Eccles J. C.: The human psyche, Berlin — Heidelberg — New York 1980.
- Grof S.: Topographie des Unbewussten, Stuttgart 1978.
- Hayward J. W.: Die Erforschung der Innenwelt, Bern — München — Wien 1990.
- Jantsch E.: Die Selbstorganisation des Universums: Vom Urknall zum menschlichen Geist, 4. vyd. München 1988.
- Lilly J. C.: Das Zentrum des Zyklons: Eine Reise in die inneren Räume, Frankfurt am Main 1976.
- Leary T., Metzner R., Alpert R.: Psychedelische Erfahrungen, Amsterdam — Kathmandu 1975.
- Nevole S.: O čtyřrozměrném vidění, Praha 1947.
- Ornstein R.: The nature of human consciousness, San Francisco 1972.
- Pelletier K. R.: Unser Wissen vom Bewusstsein: Eine Verbindung westlicher Forschung und östlicher Weisheit, München 1982.
- Pöppel E.: Grenzen des Bewusstseins: Über Wirklichkeit und Welterfahrung, repr. München 1987.
- Pribram K. H.: Language of the brain, Englewood Cliffs N. J. 1971.
- Tart Ch. T. (ed.): Altered states of consciousness: a book of readings, New York 1967.
- Tart Ch. T. (ed.): Transpersonal psychologies, New York 1975.
- Walsh R. N., Vaughan F. (eds.): Psychologie in der Wende: Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie. Eine Einführung in die Psychologie des Neuen Bewusstseins, repr. Reinbek bei Hamburg 1988.
- Wilber K.: Die drei Augen der Erkenntnis: Auf dem Weg zu einem neuen Weltbild, München 1988.
- Wilber K.: Das Spektrum des Bewusstseins, Bern — München — Wien 1987.
- Wilber K. (ed.): Das holographische Weltbild: Wissenschaft und Forschung auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Weltverständnis, München 1990.
- Poznámka: Grof S. (1988) a Goleman D. (1988) uváděni podle Walsh R. N., Vaughan F. (eds.) (1988).