

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filosofická fakulta

katedra kulturologie



# DIPLOMOVÁ PRÁCE

Alena Křečanová

**Bytí v celistvosti: kultura a změněné stavy vědomí**

Integrity Being: Culture and Altered States of Consciousness

## **Poděkování**

Ráda bych tímto poděkovala vedoucímu práce PhDr. Martinu Soukupovi, PhD. za cenné rady a připomínky. Dále velké díky patří mé matce PhDr. Aleně Křečanové za korekci celé práce a za inspirující diskuze. V neposlední řadě děkuji celé své rodině za podporu, bez které by tato práce nemohla vzniknout.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatura a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 2. září 2012

Alena Křečanová

## **Abstrakt**

Tato teoretická studie se pokouší komplexně reflektovat celou problematiku moderní společnosti, postupný vznik a vývoj odcizeného bytí i soudobé snahy o integrální propojení celku bytí. Obsahem práce je také analýza změněných stavů vědomí, které jsou pojímány jako určité východisko, umožňující člověku nahlédnout svět integrálně, a jsou vymezeny prostřednictvím pojmu vědomí a jednotlivých přístupů k vědomí.

Struktura práce je členěna do pěti kapitol. Zatímco první kapitola je zaměřená spíše na deskripci a analýzu odcizenosti a dalších negativních aspektů moderní společnosti, druhá kapitola vychází z této reflexe krize západní společnosti a jejím předmětem je studium jednotlivých autorů, kteří přispívají svou tvorbou ke kvalitativní změně mechanicko-materialistického pohledu na svět a snaží se uchopit skutečnost celostně. Ústředním tématem třetí kapitoly je fenomén vědomí a interdisciplinární teorie vědomí. Poté je prostor věnován kvalitativním změněným stavům vědomí, tedy těm, které disponují určitým potenciálem. Čtvrtá kapitola se věnuje historii a metodám výzkumů změněných stavů vědomí, vymezuje jejich základní charakteristiku a funkce. Poslední kapitola rozčleňuje změněné stavy vědomí do kategorií a podrobně popisuje jednotlivé typy změněných stavů vědomí. Součástí práce je závěrečná diskuze, integrující prezentované poznatky s akcentem na první dvě kapitoly.

Klíčová slova: odcizené bytí, paradigma, vědomí, změněné stavy vědomí

## **Abstract**

This theoretical study attempts to reflect the general problematic of modern society in complexity, the gradual constitution and development of estranged being as well as the contemporary effort to interconnect being as an integral whole. The study also contains an analysis of altered states of consciousness, which are understood as a certain means to view the world as integrated. We use the notion of consciousness to define the altered states of consciousness.

The structure of the thesis is divided into five chapters. While the first chapter is focused on description and analysis of alienation and other negative aspects of modern society, the second chapter is based on this reflection of the crisis of western society. Its subject is the work of several scientists who contribute by their works to a qualitative change of the mechanistic and materialistic conception of the world and who promote holistic approach to reality. The key topic of the third chapter is phenomenon of consciousness and interdisciplinary theories of consciousness. We deal also with the qualitative altered states of consciousness, that offer some potential. The fourth chapter concentrates on the history and methods of research of altered states of consciousness and delineates their basic characteristic and their functions. The last chapter divides the altered states of consciousness into categories and gives their detailed description. The thesis ends with final conclusion which brings an integration of the findings above mentioned with the accent on the first and second chapters.

Keywords: alienated being/alienation, paradigm, consciousness, altered states of consciousness

Úvod .....	9
<b>1. ZEVRUBNÝ NÁSTIN VÝVOJE ODCIZENÉHO BYTÍ .....</b>	<b>14</b>
1.1 Vznik moderní vědy a mechanicko-materialistického pohledu na svět (karteziánsko-newtonovské paradigma) .....	15
1.2 Bytí očima filosofů existence .....	21
1.2.1 Bytí jsoucího – existence jako způsob bytí .....	24
1.2.2 Svoboda jako nutnost .....	27
1.2.3 Bytí jako „objímající“ .....	31
1.2.4 Shrnutí .....	36
1.3 Kritika moderní společnosti .....	36
1.3.1 Selhání projektu osvícenství .....	38
1.3.2 Jednorozměrná společnost .....	41
1.3.3 Odcizení jako charakteristika moderní společnosti .....	44
1.4 Pohled na moderní společnost z hlediska současných sociologů .....	48
1.4.1 Beckův koncept rizikové společnosti .....	50
1.4.2 Společenské souvislosti ekologické krize (J. Keller) .....	54
1.4.3 Baumanova tekutá modernita .....	56
1.5 Shrnutí .....	59
<b>2. BYTÍ V CELISTVOSTI: CELOSTNÍ PŘÍSTUP, VYCHÁZEJÍCÍ Z REFLEXE KRIZE ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI .....</b>	<b>60</b>
2.1 K pojmu paradigma .....	60
2.2 Potřeba změny paradigmatu .....	62
2.3 Holistické myšlení: člověk a svět – jeden celek .....	66
2.3.1 Předchůdci holistického přístupu .....	66
2.3.2 Holistické přístupy v antropologii .....	70
2.3.3 Prigoginův objev řádu z chaosu .....	73
2.3.4 Hypotéza Gaia .....	75
2.3.5 Teorie morfické rezonance .....	76
2.3.6 Hledání cesty k rovnováze .....	78

2.3.7	Účastná filosofie .....	80
2.4	Je odpovědnost východiskem pro bytí v celistvosti .....	81
<b>3.</b>	<b>ZÁKLADNÍ UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY VĚDOMÍ .....</b>	<b>83</b>
3.1	Definice vědomí .....	84
3.2	Současné přístupy k vědomí .....	86
3.2.1	Neurobiologické teorie vědomí .....	87
3.2.2	Fyzikální teorie vědomí .....	89
3.2.3	Filosofické teorie vědomí .....	90
3.2.4	Psychologické přístupy k vědomí .....	91
3.2.5	Antropogenetické přístupy k vědomí .....	94
3.2.6	Kulturní teorie vědomí – kultura jako ekvivalent vědomí .....	96
3.3	Shrnutí .....	97
<b>4.</b>	<b>KULTURA A ZMĚNĚNÉ STAVY VĚDOMÍ .....</b>	<b>98</b>
4.1	Definice změněných stavů vědomí .....	99
4.2	Historie a metody výzkumů změněných stavů vědomí .....	101
4.3	Základní charakteristika změněných stavů vědomí .....	105
4.3.1	Fyziologické vlastnosti změněných stavů vědomí .....	105
4.3.2	Psychologické vlastnosti změněných stavů vědomí .....	106
4.3.3	Náboženské a sociokulturní aspekty změněných stavů vědomí .....	107
4.4	Funkce změněných stavů vědomí – typy prožitků .....	112
4.5	Metody navození změněných stavů vědomí .....	114
4.6	Stručné odbočení k práci C. G. Junga .....	117
<b>5.</b>	<b>KATEGORIZACE ZMĚNĚNÝCH STAVŮ VĚDOMÍ .....</b>	<b>120</b>
5.1	Spontánně vzniklé změněné stavy vědomí .....	121
5.1.1	Spánek a snění .....	121

5.1.2	Prožitky blízkosti smrti .....	130
5.1.3	Duchovní krize .....	134
5.2	Navozené změněné stavy vědomí .....	138
5.2.1	Hypnóza .....	138
5.2.2	Trans .....	139
5.2.3	Šamanismus .....	140
5.2.3	Techniky transu .....	146
5.2.4	Meditace .....	152
5.2.5	Psychedelika .....	155
	Diskuze .....	168
	Závěr .....	172
	Seznam použité literatury .....	175



## ÚVOD

*„Když už člověk jednou je, tak má koukat aby byl. A když kouká, aby byl, a je, tak má být to, co je, a nemá být to, co není, jak tomu v mnoha případech je.“*

Jan Werich

Námět, který by se jako nit proplétal mezi jednotlivými předměty, jež jsem v rámci pětiletého studia interdisciplinárního oboru kulturologie měla možnost navštěvovat a absolvovat, a který by se jako klubko nabytých vědomostí zase rozmotával skrze témata, jimiž jsem se v poslední době zabývala a nabaloval tím na sebe další informace, jež by byly cenným příspěvkem nejen pro mé dosavadní zkoumání, takový námět jsem našla v „Bytí v celistvosti“. Ač by se na první pohled mohlo jevit, že se jedná o téma ryze filosofické, jde pouze o klamavé zdání. Při hlubším zkoumání zjistíme, že filosofie je pouze jedním z předmětů, které mi pomohly rozplétat klubko poznání a že práce zasahuje do dalších disciplín. Byly to poznatky z psychologie, sociologie, antropologie, ekologie, které mi spolu s myšlenkami významných filosofů umožnily sepsat tuto práci.

Diplomová práce „Bytí v celistvosti“ se pokouší na teoretické rovině komplexně zrcadlit celou problematiku moderní společnosti, odcizeného bytí, snahu člověka o znovunalezení místa na světě i soudobé snahy o integrální propojení celku bytí. Tuto aktuální tematiku rozhodně nelze uchopit jednoduše, právě vzhledem k faktu, že odráží celou obsáhlou skutečnost, ve které se momentálně západní civilizace nachází. Výběr tématu byl proto velikou výzvou. Nicméně s ohledem na obšírnost látky se práce koncentruje na některé projevy podrobněji a jiné pouze zmiňuje, jelikož rozsah problematiky/tématu nedovoluje důkladně se zabývat všemi aspekty krize moderní společnosti, odduchovněné existence a změnami stávajícího paradigmatu k celostnímu pojetí člověka a přírody.

Moderní člověk ztrácí své bytí a odcizuje se ve všech aspektech tohoto bytí. Vysoká životní úroveň lidí žijících v západní společnosti není dokladem kvalitního a naplněného života. Přesto společensko-ekonomické nastavení směřuje k divokému plýtvání a využívání přírodních (byť třeba i neobnovitelných) zdrojů a v lidech je pěstována a upevňována představa, že negativní dopady na přírodu nehrají ve společenském blahobytu tak významnou roli. „Tato společnost mění všechno, čeho se dotýká, v potencionální zdroj pokroku a

vykořisťování, dřiny a uspokojení, svobody a potlačování.“ (Marcuse 1991:79) Proto mnozí upozorňují na potřebu změny pojmání světa, upuštění od krátkozrakého způsobu myšlení, od kořistnického vztahu k přírodě, od posedlosti kvantitativním růstem a orientace na hmotný konzum. Namísto toho vyzdvihují nutnost obratu ke strategii trvale udržitelného rozvoje, jež byla obvyklou součástí strategií domorodých i tradičních kultur, zahrnující mimo jiné důraz na kvalitativní rozvoj společnosti, péči o nemateriální bohatství, biodiverzitu a kulturní rozmanitost, opatrnost při zásazích do přírody i do společenské integrity, odpovědnost vůči sobě a blízkým. V neposlední řadě je součástí tohoto potřebného postupu schopnost uvažovat v dlouhodobé perspektivě. Tedy nikoliv ve smyslu „po nás potopa“, nýbrž s ohledem na budoucí generace a všeobecnou budoucnost celé planety, s čímž úzce koresponduje otázka změny vědeckého paradigmatu. Upozorňuje se na nyní již zcela zřetelný fakt, že se obecně moderní věda, v rámci své neutuchající snahy dosáhnout co největšího progresu, dostatečně neohlíží na důsledky své činnosti a obvykle si neuvědomuje, že je sama podstatnou, ne-li zásadní příčinou celé momentální situace.

Příprava na změnu paradigmat se objevuje u jednotlivých autorů s čím dál větší razancí již téměř jedno století. Velkým dílem k tomuto přispívají hlavně nové objevy ve fyzice, které přehodnocují dosavadní pohled fyziky na svět jako neměnný, předem finálně určený statický stroj. Vesmír ale není žádné prosté mechanické zařízení, spíše se podobá živé bytosti. Vědecké chápání ve fyzice udělalo kopernikovský obrat od představy vesmíru, jehož středem je člověk a jeho existence, přes osvícenský názor, podle něhož lidstvo představuje jen malý, nevýznamný projev chemických reakcí na povrchu nevýznamné koule zvané Země, která se točí v prostoru, až k moderní představě, pro kterou je člověk nedílnou součástí univerza a jeho bytí na světě odráží celek tohoto univerza. „Organismus je celkem a vztahuje se k určitému světu jako celku, i když z důvodů látkového metabolismu preferuje své okolí ... Organismus se pokouší číst sebe sama i každý vnější podnět celostně.“ (Kratochvíl 1994:146) Ačkoliv člověk většinou pojímá sám sebe jako pána tvorstva a svou činností postupně ničí svůj domov, planetu Zemi, nelze jeho existenci od prostředí oddělovat. Člověk je, aniž by si mnohdy dostatečně uvědomoval, bytost s přírodou spřažená a neoddělitelně s vnějším prostředím propojená.

Z tohoto důvodu jsou veškeré problémy týkající se životního prostředí zároveň problémy těch živočichů, kteří v tomto prostředí žijí. Přesto se nepříjemná pravda o stavu světa očividně vyjevuje převážně ve znečištěné a postupně destruované přírodě kupř.

prostřednictvím eroze půdy, záplav, v likvidaci biodiverzity, avšak to, co je hlouběji pod povrchem a často není tolik zřetelné, je znečištěný vztah člověka ke světu, ke skutečnosti, jeho vztahu k sobě a druhým lidem. Projevy odcizenosti bytí mohou být různého typu a odrážejí celkový rozklad moderní společnosti. Člověk by měl být hledajícím, ne se spokojit s unifikovaným statickým a přesto uspěchaným konzumním způsobem života. Je to jeho vlastní zodpovědnost vůči sobě samému stát se mnohvrstevnatým a skrze tuto svou hloubku pak chápat i ostatní vztahy a souvislosti nejen z dalšími bytostmi, ale i s celou přírodou. Jinak se nikdy nestane celistvým, jeho život bude postrádat směr a cíl a on se bude utápět v nicotě.

Jak se však člověk může překlenout přes společenské a kulturní konstrukty, které jsou mu vštěpovány prostřednictvím socializace a enkulturace od raného dětství, aby byl schopen nahlédnout trochu jinou skutečnost než tu, která je mu v rámci moderní společnosti a západní kultury předávána od narození? Jak lze proniknout k samé podstatě bytí a jakým způsobem je možné dotknout se smyslu života? Vysvětlení světa, existence člověka a jeho bytí bylo předmětem zkoumání mnoha badatelů, vznikly různé teorie, které toto nahlížejí. Pro mnohé jedince tyto koncepce však mohou zůstat pouhou teorií, kterou si nemůže reálně „ohmatat“. Jiní mohou sdělené informace a poznatky částečně chápat a přijímat, ale schází jim k tomu propojení s nějakým autentickým zážitkem, při kterém by došlo k posunu jejich priorit, ke změně způsobů nazírání na jejich bytí i na celý svět. Právě prožitek změněného stavu vědomí může jedinci pomoci lépe se ponořit do souvislostí, přiblížit se podstatě, nahlédnout do skrytých koutů duše i objasnit některé významné otázky. Jednou z možných proměn v chápání světa, kterou člověku mimojiné může zprostředkovat změněný stav vědomí, je i hlubší vhled do jeho vztahu k přírodě, zvýšená snaha ji porozumět a chránit.

Pokud jsem si vědom toho, kdo jsem a kam směřuji, jestliže sám sebe vnímám jako součást integrovaného celku bytí, snažím-li se skutečně tomuto celku porozumět a zároveň se stavím odpovědně ke svým rozhodnutím a svému jednání, stává se cesta po které putuji cestou autentického bytí.

V první kapitole této diplomové práce se pokusím uchopit komplikovanou problematiku krize západní masové společnosti, v níž se současně odráží i odcizené bytí. Vzhledem k tomu, že je odcizené bytí charakteristikou soudobé moderní společnosti a zároveň je jeho nástin nezbytný pro směřování této práce, bude odcizenost bytí ústředním

tématem, plynoucím skrze celou kapitolu. Bude reflektováno z hlediska jeho postupného vzniku a vývoje, který je paralelní s vývojem moderní vědy a současně úzce koresponduje s racionálním myšlením západního člověka. Blíže se koncentrujeme na pojetí odcizeného bytí u filosofů existence, kteří toto neosobní, plytké a masové bytí dávají do protikladu k autentické existenci, skrze níž se člověk vztahuje k celku bytí. Prostřednictvím představitelů frankfurtské školy a jejich kritické analýzy vědecké tradice i současné situace lidstva si ukážeme, že velký příslib osvícenství - ideál svobody a pokroku – selhal a že víra v neomylnost rozumu a uspokojování nepravých potřeb pouze prohlubují odcizení a odklání moderního člověka od jeho autentického bytí. Obrovský moloch společensko-ekonomického systému, který jedince již při narození uchopí a silnými tlaky na jeho osobnost z něj vytvoří „odcizený automat“ způsobí, že člověk již není schopen zakoušet svět v jeho celistvosti. Zevrubný nástin odcizeného bytí zakončíme sociologickou analýzou zásadních změn v moderní společnosti, kde se zřetelně ukazuje, že tato společnost ohrožuje sebe samu a že zásadní principy, na kterých stojí, požírají samy sebe.

Zatímco první kapitola je zaměřená spíše na deskripci a analýzu nedostatků moderní společnosti, druhá kapitola vychází z této reflexe krize západní společnosti a jejím předmětem je studium jednotlivých autorů, kteří přispívají svou tvorbou ke kvalitativní změně mechanicko-materialistického pohledu na svět a snaží se uchopit skutečnost celostně. Kapitola odráží jejich argumentaci, proč je změna, která vychází zejména z nových objevů ve fyzice v první polovině 20. století, směrem k holistickému myšlení tolik důležitá. Jednotliví představitelé celostního přístupu, kteří zastupují široké spektrum vědeckých disciplín od fyziky přes biologii až k ekologii, zdůrazňují, že je svět komplikovanou sítí vzájemně propojených vztahů a událostí a že člověk má aktivní úlohu při tvorbě této nedeterminované reality. Konstatují, že lidstvo je součástí jednoho celku, a proto ho nelze vnímat odděleně od vnějšího prostředí. Spojitost mezi člověkem a jeho vnějším světem s sebou nese morální odpovědnost za stav světa, která leží na bedrech člověka. Přesto se v současnosti zaměřuje kvalita života s životní úrovní, přitom však člověku ke plnohodnotnému životu stačí velice málo materiálních statků. Spíše než materiálně by měl být lidský život bohatý prožitkově. V souvislosti s tím apelují i na potřebu začít žít s málem, ještě než vyčerpáme veškeré přírodní zdroje a dovolávají se změny strukturálního uspořádání moderní společnosti, jelikož právě její struktura do jisté neumožňuje „užívání skromných prostředků k životu“ (Ortová 1996:31)

V dalších kapitolách se zaměříme na změněné stavy vědomí jako na jedno z východisek překonání odcizenosti bytí a možnosti nahlédnutí na svět jako jeden celek a dosažení bytí v celistvosti. Popisovány budou pouze kvalitativní změněné stavy vědomí, tedy ty, které disponují potenciálem a zřetel přitom bude brán také na určitá specifika domorodých i starověkých kultur. Abychom mohli změněné stavy vědomí vůbec definovat, je třeba vymezit pojmem vědomí a soustředit se na základní pilíře, na kterých je vědomí postaveno. Díky absenci jednoznačného pojmenování vědomí uvedeme takové teorie vědomí, jež umožní alespoň částečně proniknout do problematiky vědomí. Posléze přistoupíme ke zkoumání samotných změněných stavů vědomí, které představují možný prostředek překonání běžného (a odcizeného) bytí a nakročení do řeky celistvého bytí. Vytyčeny budou základní dimenze, kterými lze změněné stavy vědomí charakterizovat. Kromě konkretizování funkcí změněných stavů vědomí rozčleníme metody jejich navození a v neposlední řadě změněné stavy vědomí rozradíme do kategorií a jejich jednotlivé kategorie poté detailně zmapujeme.

Cílem této diplomové práce je v první řadě vysledovat kořeny krize vědy a moderní společnosti, projevy této krize, v níž se současně odráží i problém odcizeného bytí. Tato reflexe umožní snáze a komplexněji uchopit problematiku krize moderní společnosti, abychom mohli pochopit, proč se mnoho vědců pokouší o integrální pohled na skutečnost a nastínit jejich koncepce. Výsledky mého zkoumání pak ukáží, zda jsou změněné stavy vědomí možnou alternativou ke snazšímu nahlédnutí bytí v celistvosti.

Ve své diplomové práci opírám o koncepci kultury L. Whitea, který dává pojmu kultura dvojitý význam, přestože v této práci bude operováno pouze s významem, jenž zde označuji jako druhý. White rozlišuje systém kultury jako celek, který je nadbiologickou autonomní vrstvou reality a zahrnuje veškeré kulturní jevy na celém světě. Druhý význam připisuje konkrétním lokálním kulturám, které jsou ovlivňovány prostředím a difuzí kulturních prvků, a které jsou závislé na obecném systému kultury (Soukup 2000:143-144). Pro bližší specifikaci užívám Tylorovu výčtovou definici kultury, která pojmem kultura rozumí komplexní celek, zahrnující „... poznání, právo, morálku, zvyky, umění, víru a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, které si člověk osvojil jako člen společnosti.“ (Soukup 2000:14)

# 1. ZEVRUBNÝ NÁSTIN VÝVOJE ODCIZENÉHO BYTÍ

Mechanicko-materialistický pohled na svět ve vědách prošel dlouhým historickým vývojem, než dospěl do své vrcholné podoby. Nejdůležitější úlohu zde sehrála především filosofie, jejíž součástí byl i druhý, pro vývoj podstatný vědní obor – fyzika. Ta se ovšem samostatným vědním oborem stává až v 17. století. Pro pochopení odcizenosti bytí, které neoddělitelně souvisí s racionálním myšlením západního člověka, je však důležité pozorovat proces vývoje v jeho prvopočátcích, tedy od období antického Řecka.

Jako vůbec první v lidských dějinách odvracejí pohled od přírody a kosmu směrem k člověku a společnosti sofisté. U Platóna, který se snaží myšlení sofistů překonat, je samozřejmě patrný vliv jeho učitele Sokrata, přírodní filosofie, ale paradoxně také vliv sofistů. Přestože se tento dopad Platón snažil popřít, je možné ho pozorovat u jeho dialektické metody, v nedůvěře v běžné vědění a obvyklé představě o ctnosti.

Platón, od něhož moderní věda čerpala své základy, věří v nesmrtelnost duše, kdy cílem lidského života je *obnovení prvopočáteční přirozenosti*, přičemž tato rovina osvobození se se do prací jeho následovníků nepromítá. Jinak řečeno, jestliže jsou moderní vědy inspirované Platónem a jeho filosofií, je od něj spíše přebírána rovina logos nežli jeho názory kosmologické. Platón „... sjednocuje tradici dosavadní řecké racionální filosofie s vírou v převtělování, očistění a vykoupění, která se objevila již za orfismu a pythagoreismu. Platón patří k těm vzácným mužům, kteří se myšlenkou věčnosti věnují s plnou vážností.“ (Störig 1993:128) Dualismus, jehož původ pochází z řecké mytologie, je základem právě Platónovy filosofie. Platón rozpracovává teorie dualismu jako představu dvojího světa, hmotného a nehmotného principu, který propojuje duše. Duše, stojící mezi těmito dvěma světy, je složkou racionální, nezávislou na hmotném těle. Pouze rozumová duše může nahlédnout svět idejí, v kterém existují obecné pojmy, ideje. Duše je tedy ve své podstatě jediná část člověka, jejímž prostřednictvím je možné poznání. Tělo Platón označuje za *hrob duše*.

Zde je důležité zmínit, že Platón sám v žádném ze svých děl nese-psal ucelený systém své filosofie, dokonce se tomu vyhýbal: „On (Platón; pozn. autora) však dokonce říká, že nejvlastnější jádro své nauky by nikdy nesvěřil žádnému spisu, protože tím by je vydal nepříteli a nepochopení.“ (Störig 1993:116) Proto docházelo k rozdílným interpretacím Platonova díla, čímž mohlo také dojít k různým nepřesnostem ve výkladu.

## 1.1 Vznik moderní vědy a mechanicko-materialistického pohledu na svět (karteziánsko-newtonovské paradigma)

Jestliže filosofie vznikla v důsledku snah o překonání krize polis, jakožto racionální a kritický nástroj k uchopení světa, je možné zde najít určitou paralelu se vznikem moderní vědy. Moderní věda vznikala také v době, kdy byly bořeny pevné jistoty a kdy docházelo ke zhroucení morální hodnot. Výsledkem bylo přesvědčení o dosažení takového poznání, jež je nezpochybnitelné a využitelné k ovládnutí světa, a které má nesmírné dopady na celou západní kulturu.

17. století, tedy období konce renesance a náboženských válek, bylo dobou zlomovou, kdy dochází k otřesení základních jistot (díky novým objevům dochází ke zhroucení kosmického řádu, k narušení křesťanského obrazu světa), k sekularizaci náboženství, ke změnám hodnot (základní a všeprostupující hodnotou se stávají peníze). „Nová mentalita a nové vnímání vesmíru propůjčily západní civilizaci znaky, jež jsou pro moderní éru charakteristické. Staly se základem paradigmatu, jež během posledních tří set let v naší kultuře převládalo ...“ (Capra 2002:59) Nejpodstatnější změny probíhaly ve třech vzájemně propojených sférách vědy: mechanické filosofii, matematice a empirismu. Věda se tak snažila o znovunalezení pevných bodů ve světě, jistoty, o kterou by se mohla opřít.

René Descartes (1596 – 1650) se rozhodl najít tuto ztracenou jistotu tím, že vytvořil metodu, kterou již nebude možno ničím zpochybnit. Jeho inspirací pro vypracování nové univerzální filosofie se staly Koperníkovy astronomické výzkumy, které jsou chápány jako základní obrat v pojetí člověka v kosmu a Galileovy mechanické experimenty, které navazují na Baconovu vědeckou metodu a položily základy nové přírodovědy.

Galilei byl přesvědčen, že je možné veškeré jevy ve společnosti a v přírodě matematicky změřit a díky matematice vysvětlit. Právě Galileovo *matematizující přetlumočení přírody* (slovy Husserla), díky kterému mohla přírodověda stavět své základy na matematice, podpořilo Descartovo přesvědčení, že neexistují jistoty, které by mohly být vnímány smysly. Vymyslel tedy skeptickou metodu – myšlenkový postup, kde je podstatou přijetí pouze takových principů, které nemohou být nijak zpochybnitelné. Rozložil skutečnost na jednotlivé, co nejjednodušší části, které jsou základem skutečné vědy a které lze bezpečně poznat tzv. racionálními principy poznání. Potom už podle Descarta stačí od jednotlivých

kroků postupovat ke složitějším. Žádný problém není potřeba zkoumat vcelku - dodržuje-li se tato vědecká metoda, její výsledky jsou považovány za platné. (Descartes 1992) Tato metoda umožňuje vědcům stavět na výsledcích svých předchůdců, nicméně „... musí zjednodušovat a zanedbávat to, co se přesně zjistit nedá. Proto je vědecký obraz skutečnosti tím uspokojivější, čím jednoduššími předměty se zabývá. Nejzávažnějším důsledkem vědecké metody je však přísné oddělení vědeckého výsledku od jeho praktického použití.“ (Sokol 1998:112-113) Kosík není dalek pravdy, když – přestože s jistou mírou nadsázky - v „Předpotopních úvahách“ píše: „Moderní metoda je způsob, jímž si člověk zajišťuje nadvládu nad vším, co jest ... Jeden filosof, Descartes, objeví metodu nejen pro všechny lidi, ale také pro všechny budoucí časy. Metoda vládne, a být na výši doby znamená stát se jejím realizátorem, dát se do jejích služeb: ten, kdo chce... být vládcem nad přírodou, musí se stát služebníkem metody.“ (Kosík 1997:37)

Descartes dále rozpracovává Platónův dualismus, rozděluje skutečnost na dvě oddělené a na sobě nezávislé části. Oblast neprostorové a netělesné mysli, naše spirituální bytost, subjekt (*res cogitans*) a oblast hmoty, svět věcí, objekt (*res extensa*). Svět hmoty, neživé přírody, je přístupný Descartově metodě a lze ho matematicky popsat. Fakt, že v takovémto rozpolceném světě lze žít, vysvětluje Boží dokonalostí. „Descartes předvedl boha do postavení mechanika, který přírodu rozvrhl a uvedl do pohybu, jistotu poznání zakládá na sebejistotě myslícího subjektu.“ (Ševčík 2007:169) Oddělení mysli od těla a důraz na racionalismus byly příčinou toho, že se člověk začal ztotožňovat více se svou racionální myslí a opomíjet své tělo, svůj organismus, tedy integritu těla a ducha. Člověk se tak začíná odcizovat sám sobě, a v důsledku pohledu na svět jako systém oddělených redukovatelných objektů, se odcizuje i svému prostředí, přírodě, se kterou doposud koexistoval.

„Pod vlivem karteziánství pochopil člověk sám sebe jako bytost, který to, že byla nadána rozumem, musí využít k ovládnutí přírody, k vytvoření vlastního racionálně rozvrženého světa a života. Člověkem v pravém smyslu se tudíž stává, až když se vymaní ze závislosti na přírodě – vnější i vnitřní – čili když si nejen podrobí přírodní prostředí, ale také když potlačí instinkty, emoce a city.“ (Ortová 1996:88) Descartes vytvořil i „prozatímní morálku“. Ta je morálkou přechodnou, provizorní, jelikož je nejprve třeba do konce naprosté ovládnutí přírody člověkem, než bude možno vytvořit a aplikovat morálku definitivní. Bohužel z dnešního pohledu, kdy se zdá, že již lidstvo zcela přírodu opanovalo,



nebyl nikdo schopen vytvořit jakoukoliv morálku, která by byla aplikovatelná na každého člověka a které by se navíc každý přizpůsobil.

Na prvních stránkách své „Rozpravy o metodě“ píše: „A tak mým úmyslem není učit zde metodě, jíž musí každý následovat, aby správně vedl svůj rozum, nýbrž toliko ukázat, jakým způsobem jsem se snažil vést svůj rozum.“ (Descartes 1992:8) Zde je možné najít určitou shodu s Platónem, který vysvětluje neexistenci ucelenosti svého systému tím, že by mohlo dojít k špatnému pochopení jeho filosofie. Descartes dále uvádí: „Vedle několika příkladů hodných napodobení, naleznete možná také mnoho jiných, kterých není záhodno následovat ...“ (ibid:8)

K problematice Descarta bych pro ucelenost připojila slova E. Husserla z jeho díla „Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie“, které poprvé vyšlo v roce 1936 a je významným příspěvkem ke kritice evropského duchovního života a krize vědy, tedy odcizenosti vědy člověku: „Je zároveň velmi pozoruhodné, že to byl právě Descartes, který – v úmyslu postavit nový racionalismus a pak *eo ipso* dualismus na radikální základy – položil ve svých ‚Meditacích‘ základ myšlenkám, jež svým historickým vlivem byly určeny právě k tomu, aby rozbily tento racionalismus odhalením jeho skryté protismyslnosti.“ (Husserl 1996:45)

Na konci 17. století realizoval Descartovu teorii v praxi anglický vědec Isaac Newton (1643–1727). Newton položil základy klasické mechaniky, přírodní filosofie, jež staví na matematických principech, a tím se zasloužil o vytvoření moderní fyziky jako deduktivní vědy. Jeho nejvýznamnějším objevem je gravitační zákon, který čerpal z objevů Galilea (zákon zrychlení) a Descarta (srážka těles). „Newton ... ukázal, že není přehradu mezi nebeskou a pozemskou fyzikou, že síla, která udržuje planety na jejich drahách kolem Slunce, je táž jako síla, která nutí jablko padat k zemi.“ (Štoll 1995:11) Newtonův mechanický model světa pojímá svět jako obrovský stroj, plný neživé hmoty, kde je jakýkoliv materiální objekt možné matematicky popsat a kde jsou veškeré formy duchovna zavrhnuty jako mylné a zavádějící. Neptá se po původu věcí, nýbrž je matematicky konstruuje, aby získal podobu objektivní existence. Pro Newtona příroda stojí na mechanickém základě a novověká přírodověda na základě matematickém. Svět již není místem náhody, nýbrž mechanismem velkého stroje, v němž všechny součástky zapadají do sebe. Věda se tak ztrácí filosofii, ale sama filosofie se racionalizuje, ve snaze udržet krok s vědou. Právě to považují mnozí za

elementární problém vývoje lidského vědění, jelikož jakmile se filosofie osamostatnila od vědy a začal v ní převládat důraz na rozum, ztratila své primární poslání – *hledání smyslu bytí v kontextu univerza*.

Descartovo dualistické pojetí světa, především neatřesitelná víra v rozum, substancí na těle nezávislou, jejíž podstatou je výhradně myšlení, jeho metoda a Newtonova redukce všeho živého na matematicky spočítatelnou hmotu, určují směr moderní vědy až do 19. století, více či méně je tomu však až dodnes. Věda se vydává cestou racionalismu, přičemž víru v rozum patřičně prohlubuje osvícenství, které přináší 18. století. Osvícenská víra v nepřetržitý pokrok a autoritu rozumu potlačuje mimo jiné důvěru v tradice. Do této doby, tzn. do 18. století, byli přírodovědci věřícími křesťany, nicméně v důsledku změn, které osvícenství přineslo, se však na Boha mění v západních zemích pohled. Bůh podle některých neexistuje vůbec či je z hlediska jiných snížen na pouhého prvotního strůjce.

Zatímco Descartes je přesvědčen o matematické popsatelnosti pouze světa věcí, později žijící myslitel August Comte (1798 – 1857), který se svým pozitivistickým přístupem stojí na stejné lodi jako Descartes s Newtonem, zachází však ve svém bádání ještě dál směrem k ověřitelným a měřitelným faktům, k redukci skutečnosti a k empirickým experimentům.. Zásadní změny ve společnosti v průběhu revolučního 19. století (vznik a rozvoj moderní společnosti) provází společenská krize, jež ústí ve vznik nových vědních oborů ve snaze tuto krizi vysvětlit a tím i vyřešit. Comte označuje dosavadní soudobou filosofii za negativní a spekulativní a zavádí pojem pozitivismus, kterým označuje nejdokonalejší způsob myšlení, jež vychází pouze z verifikovatelných faktů, vědy. Vědecké poznání čili pozitivistické myšlení je třetím a nejdokonalejším stadiem vývoje lidského myšlení (první stadium nazývá Comte teologické neboli fiktivní, druhé metafyzické, abstraktní), v němž lze vše odvodit z na pozorovateli nezávislých faktů, díky čemuž se dosáhne maximální spolehlivosti těchto faktů. Comte zároveň dochází k přesvědčení, že v lidském světě, ve světě sociálních skutečností, existují zákony, které jsou stejně platné a univerzální jako zákony přírody, z čehož pro něj plyne, že jako je možné ovládat přírodu, je možné díky znalosti společenských zákonitostí předjímat a řídit to, co se odehrává ve společnosti.

Comtovy myšlenky nacházejí velký ohlas především v Anglii, kde je pro ně připravena živná půda díky filosofům jako byli Lock, Hume či Bacon. V této době se navíc rodí v hlavě přírodovědce Charlese Darwina teorie evoluce a její význam „... byť by byla jen

pravděpodobnou a oprávněnou hypotézou, nutně přesahuje oblast veškeré vědecké biologie: Je např. v příkrém protikladu k náboženskému učení o božském stvoření živých bytostí z ničeho. Filosoficky významnější je však to, že evoluční nauka slibuje vyložit kauzálně mechanicky i účelnost přírody.“ (Störig 1993:347) „Darwinismus způsobil revoluci v pojetí člověka. Podobně jako při kopernikánském obratu v astronomii 16. století, nyní však zásluhou biologie, Darwinismus hluboce otrásl výsadním postavením člověka v přírodě. Takto ostře se však celý problém jeví jen proto, že evoluční teorii 19. století se dostalo výkladu a zhodnocení výlučně ve smyslu materialistické ideologie.“ (Coreth, Ehlen, Schmidt 2003:134)

Díky Comteho sociologickému pozitivismu, dogmatickým tezím materialismu, podle nichž jde vše empiricky ověřit, a tím dokázat, a v neposlední řadě zásluhou Darwinovy evoluční nauky, se dále prohlubuje proces odbožštění světa. „Toto odbožštění není nevíra jednotlivce, nýbrž je to možná konsekvence duchovního vývoje, který zde vede vskutku do nicoty. Nikdy nebývalá pustota pobývání se stává citelnou.“ (Jaspers 2008:37)

Novověká věda jeví zájem pouze o matematizovatelnou (čili „vědeckou“) složku lidské zkušenosti, proto dává přednost uměle vytvořenému experimentu před přímým pozorováním. Při zkoumání se nezajímá o to, co se nám jeví, ale o to, co je možné spočítat (Sokol 1998:108-109). Člověk, jakožto jediná racionální bytost, se z hlediska tohoto pohledu stává vládcem nad vším hmotným. Na přírodu je nahlíženo jako na pouhý mechanický systém, ovládaný a podřizující se člověku, jeho cílům a potřebám. „Kvalifikace přírody, jež vedla k jejímu výkladu v matematických strukturách, oddělovala skutečnost ode všech imanentních účelů a tedy pravdu od dobra, vědu od etiky. Ať se věda snaží jakkoliv postihovat objektivnost přírody a vzájemné vztahy jejích částí, nedovede ji chápat vědecky z hlediska ‚finálních příčin‘.“ (Marcuse 1991:122)

Od této doby ukazoval „... nový moderní člověk se vši rozhodností vzhůru – pryč od přírody a od země, do sfér, z nichž může objektivní lidský intelekt sledovat hemžení hmoty v celém vesmíru.“ (Gore 2000:223) „Moderní společnost vznikla právě tím, že lidé byli vytrženi ze svých přirozených komunitních vztahů a jejich život ztratil bezprostřední kontakt s rytmem přírody. Není zapotřebí minulost nikterak idealizovat. Přítomnost však dokázala nabídnout pro velkou část lidí pouze příliš velké a sociálně nepřehledné organizace podřizující celý život produktivního člověka svému umělému rytmu, který sleduje cíle, jež zaměstnanci sami neformulují ani nekorigují ... Naproti tomu osobní soukromý konzum

umožňuje lidem žít ve světě, který ve všem velice pečlivě respektuje právě jejich lidské rozměry ... Zatímco svět velkých organizací odrazuje svou nepřehledností a s ní spojenou cizotou, svět konzumu naopak v každém ohledu respektuje právě ta měřítka, která konzument pokládá za přirozená. Může proto sloužit jako ten nejpřirozenější útulek ve světě, který svojí předimenzovaností naopak nemůže zúčastněným nenahánět hrůzu.“ (Keller 1995:37)

„V důsledku pokroku přírodních a technických věd došlo k revolučním změnám v technologiích a tyto změny si vynutily novou organizaci společnosti. Přejít k průmyslové velkovýrobě byl doprovázen rozpadem tradičních společností a vznikem unifikované, atomizované, masové moderní společnosti ... Došlo tak k jednomu z patrně největších paradoxů v lidské historii ... Paradox moderní společnosti spočívá ve skutečnosti, že na jedné straně osvobodila člověka od starostí, souvisejících s obstaráváním elementárních životních potřeb a tím vytvořila předpoklady, aby jednal jako svobodná bytost, na straně druhé zjišťujeme, že se svoboda (svoboda ve smyslu možnosti seberealizace; *pozn. autora*) nedostavila. Původní podřízenost, vyplývající z potřeby zachování holé existence, byla totiž vystřídána novou manipulací, podřízeností objektivnímu, na individuální vůli stejně nezávislému procesu „samopohybu“ vědy, techniky a organizace, kterou si tento proces vynucuje.“ (Ortová 1996:39) „Pokrok, tato kdysi nejextrémnější manifestace radikálního optimismu a příslib celosvětově sdíleného štěstí, se přestěhoval ke zcela opačnému pólu dystopických a fatalistických předpovědí: nyní představuje hrozbu v podobě neústupné a nevyhnutelné změny, která místo aby věštila mír a úlevu, přináší neustálou krizi a stres a nedovolí chvíli odpočinku.“ (Bauman 2008:19) Díky specializacím dosáhly jednotlivé vědní obory velkých úspěchů, nicméně jejich užší spojení s technikou prohlubovalo propast mezi těmito vědami a přírodou. Ve své podstatě se specializované vědy, které se postupem doby redukovaly na nástroj ovládnutí světa, stále více vzdalují potřebě hledání vědy jako celku (Sokol, in Teilhard 1989:15).

Shrneme-li základní rysy moderní industrializované společnosti, jsou jimi: racionalismus ve filosofii, vědecký pozitivismus, neomezená víra v pokrok čili scientismus, zrychlování technologického pokroku, dále ztráta integrity a celistvosti, narušení harmonie s vnějším prostředím a v poslední řadě jsou to chybějící principy, které by dávaly zkušenosti směr. „V rozvinuté industriální společnosti převládá pohodlná, bezkonfliktní, demokratická nesvoboda, jež je znakem technického pokroku.“ (Marcuse 1991:32) Společnost osvobodila lidi od nedostatku, vyžaduje však od nich souhlas se systémem a bezpodmínečnou konformitu

(Keller 1995:46). V první polovině 20. století se začínají ozývat první hlasy kritiky a tendence upozornit na veškerá negativa, jež jednostranně zaměřený pokrok, racionalismus a víra ve vědu a techniku nejen lidstvu, ale i světu jako celku přinášejí. Kritika zaznívá z úst představitelů různých vědních disciplín a protože se v průběhu celého 20. století až do současnosti směr, kterým se lidstvo ubírá, nezměnil - věda je v soudobé společnosti doposud chápána jako rozhodující a perspektivní vývojová síla, pokrok je vnímán jen ve smyslu zdokonalování výrobních technologií a skutečnost je vztahována pouze k racionálnímu výkladu světa (Ortová 1996:55-61) - je mnohými poukazováno na otázku budoucnosti.

## **1.2 Bytí očima filosofů existence**

Existenciální filosofové patří nesporně mezi ty, kteří upozorňují na problematiku moderního světa. Věnují pozornost zejména člověku jako individuální existenci a jeho bytí ve světě, které se jim jeví – v důsledku duchovní situace doby – jako bytí neosobní či odcizené, nejen světu, ale i samo sobě.

Filosofie existence je filosofický směr, který vznikl první polovině 20. století v Německu, ovšem k jejímu rozšíření především do Francie, ale i do dalších zemí západní Evropy, dochází až o něco později. V tomto ohledu by se dalo hovořit o dvou vlnách filosofie existence: první vlnou bychom mohli nazvat období po první světové válce, kdy se směr projevuje zejména v díle německých a později i francouzských filosofů, druhá vlna přichází po druhé světové válce, a přestože je obohacena o mnohé podněty, jedná se spíše o doznívání hnutí (Novozámská 1998:19-20).

Důvodem ke vzniku filosofie existence byly negativní válečné zkušenosti, umocněné pocity odcizenosti v industriální společnosti. Názory tohoto směru odrážely pocity válečné generace: absurditu války, strach a úzkost, uvědomění si své konečnosti a bezradnost, soustředění se na bytí člověka jakožto individuality v každodenním životě. V 50. a 60. letech význam existenciální filosofie neustále stoupal. K popularizaci jistě přispělo i to, že myšlenky existencialistů byly prezentovány v románech, divadelních hrách či literárních esejích, šlo tedy o filosofii neakademickou - často se hovoří o filosofii, která ani nechce být filosofii, která chce však pronikat k existenci, studovat ji a odhalovat.

Za duchovního předchůdce je označován dánský myslitel S. Kierkegaard. Ten se odkloňuje od hledání odpovědí na obecné otázky a zkoumání obecných principů a problémů a zaměřuje se na odhalování životních problémů, problémů konkrétních a skutečných. V tomto ohledu se vymezuje k ostatním filosofům své doby i filosofům, kteří ho časově předcházeli. Kierkegaard upozorňuje, že podoba skutečných životních problémů je v řešení „praktických konkrétních otázek“. Otázky směřují ke konkrétnímu člověku v konkrétní situaci a zkoumají tzv. „existenciální“ problémy, tedy problémy subjektu a jeho existence (Störig 1993:374-377). Nikoliv však existence hmotné, nýbrž existence „... nejnaternější, neuchopitelné osobní jádro každého jednotlivého člověka.“ (Störig 1993:377) Toto zdůraznění významu jednotlivce a zdůraznění odpovědnosti za jeho rozhodování spojuje všechny existenciální filosofy. Dalšími prvky, které existenciální filosofové čerpají u Kierkegaarda, jsou úzkost, jež se ukazuje jako základní skutečnost bytí, osamělost člověka a tragika lidského života. Na druhou stranu, náboženský prožitek, který prostupuje celé Kierkegaardovo dílo a dává pochopit jeho myšlenky, nalezneme pouze u některých představitelů existencialismu, kupř. u francouzského filosofa a spisovatele Gabriela Marcela. Kierkegaard také vidí mezi subjektem a objektem nepřekonatelnou propast, což je pohled, který nezastávají všichni filosofové existence. Heidegger zaměřuje svou filosofii principiálně na subjekt. Pro Sartra, jež zastává klasický dualismus, existuje celistvost, ale jen jako nedosažitelná možnost. Jaspers chápe lidské bytí jako rozštěpení na subjekt a objekt, nicméně říká, že člověk takto zůstat nemůže, že je třeba toto rozštěpení překonat směrem k transcenci. Jeho dílo zároveň nabízí určitý návod, jak tohoto splnutí či celistvosti dosáhnout.

Kromě Kierkegaarda navazují existencialisté na dílo filosofů F. Nietzscheho, E. Husserla, M. de Unamuno či N. A. Berdajeva. Významnou roli hrají i spisovatelé F. M. Dostojevský, R. M. Rilke a F. Kafka. Přestože mezi jednotlivými představiteli existenciální filosofie panují názorové neshody, můžeme nalézt základní premisy společné všem existencialistům. Středem existenciální filosofie je vždy a výhradně člověk. Jestliže myslíme existenci z hlediska filosofů existence, jde o bytí vlastní pouze člověku, jelikož jedině člověk je schopen individuální existence. Podstata věcí, rostlin a živočichů je již pevně stanovená, určená, kdežto člověk se teprve musí stát tím, čím je, z tohoto důvodu nelze na člověka nahlížet a interpretovat jeho existenci věcnými kategoriemi. Existence je dále chápána jako neustálá proměna, jako bytí (plynoucí) v čase. Tedy nikoliv jako nějaké neměnné bytí, nýbrž jako podstata nerozlučně s časem spjatá. Na člověka je sice nahlíženo jako na individualitu,

ale vzhledem k tomu, že člověk není nikdy izolovanou jednotkou, je spojen se světem, proto je lidské bytí vždy bytí s jinými (Störig 1993:377).

Hlavním předmětem existenciální filosofie je, jak již název sám vypovídá, existence. Etymologický původ slova existence bychom našli v latinském *ex-isto*, což znamená vycházím, vynořuji se. Sokol ve svém „Slovníku filosofických pojmů“ formuluje pojem existence a jeho historický vývoj takto: existence je „... sama skutečnost bytí jednotlivého jsoucího s důrazem na jeho jednotlivost a zpravidla i nahodilost. Středověká filosofie rozvinula protiklad existence jako aktuálního bytí zde a podstaty, esence, jako ideálního a obecného určení bytosti či jsoucna. Tento strom zde je jednotlivou existencí (moderně řečeno výskytem) esence stromu. I v Hegelově filosofii je existence zvnějšněním podstaty ducha. V moderní filosofii přechází důraz na jednotlivou, konkrétní existenci, zejména člověka (Kierkegaard). Právě lidská (tj. naše) existence je východiskem veškerého poznání, zkušenosti, ale i usilování (intence, E. Husserl) a svobody. Existence člověka přitom není jen nějakým ‚výskytem‘ předmětu (M. Heidegger), nýbrž pobytem (Dasein), údělem bytosti, jíž na jejím bytí záleží, která ví, že je konečná, smrtelná ... Dramatičnost lidské existence jako prázdny svobody ke tvoření sebe sama zdůrazní existencialismus (Sartre, Camus) ...“ (Sokol 1998:302)

Nicméně každý z představitelů existenciální filosofie, pojímá tuto existenci odlišně. „Vezmeme-li v úvahu jak blízko má myšlení filosofů existence ke konkrétnímu prožívání, pak pochopíme, že pro jednotlivé existenciální filosofy byl podnětem filosofické práce zvláštní, jedinečný ‚existenciální prožitek‘: u Jasperse poslední, bezvýchodné ztroskotání člověka v ‚mezních situacích‘, jako jsou smrt, utrpení, zápas a vina; u Sartra zkušenost naprostého zhnusení...; u Marcela patrně kierkegaardovský, základně náboženský prožitek. Myšlení těchto filosofů má proto výrazně osobní, prožitkový ráz. Vždy přitom běží o cosi krajního, o vytanutí anebo překračování nějaké hranice, o mezní situaci, o nejzazší tázání. Z toho je zřejmé, jak hluboce tkví tento způsob filosofování v naší době krajního, doslova existenčního ohrožení člověka, do jaké míry na tuto situaci odpovídá a proč je s to tak působivě oslovovat člověka našeho věku.“ (Störig 1993:377) Lidské bytí v odcizeném světě by však mělo být v každém případě autentické, musí na sebe vzít tíži své existence, pevně uchopit svou situaci a stát se odpovědným. Jestliže se tak nestane, pak bytí člověka riskuje neautentický pobyt v tomto odcizeném světě.

V úvodu je třeba říci, že samotné označení filosofie existence je poněkud sporné. Nejznámější představitel existencialismu Jean-Paul Sartre sám sebe za existencialistu označuje a rozlišuje dva myšlenkové proudy existencialismu: křesťanský, kam řadí K. Jaspersa a G. Marcela a ateistický, do kterého přiřazuje sám sebe, ale i Martina Heideggera. Právě poslední jmenovaný ale odmítá svou filosofii jako existenciální a nazývá ji fundamentální ontologií. Dnes jeho myšlenky bývají shrnuty jako existenciální fenomenologie. Jaspers zas preferuje pojmenování filosofie existence před existencialismem (Petříček 1997:101; Störig 1993:377). A nejinak je to u dalších existencialistů, např. Alberta Camuse, kterému však zde (stejně jako Marcelovi) prostor věnován nebude.

My se zaměříme na fundamentální ontologii, jak se také jinak říká filosofii M. Heideggera, dále na pojetí ateistického existencialismu J.-P. Sartre, a nakonec se seznámíme s koncepcí objímajícího bytí K. Jaspersa. Heidegger, Sartre a o něco méně výrazněji i Jaspers, vidí podstatu člověka ve vybudování své vlastní identity volbou. Účelem lidské existence je rozhodnutí se pro autentické bytí a podřízení se požadavkům tohoto bytí tak, aby mohl v procesu hledání autentického bytí dosáhnout, je-li to vůbec možné.

### **1.2.1 Bytí jsoucího: existence jako způsob bytí**

Jelikož se M. Heidegger (1889–1976) vymezuje od filosofie existence a jeho dílo vpravdě stojí stranou, započneme naše zkoumání právě u tohoto myslitele. Martin Heidegger byl žákem Edmunda Husserla, v jeho díle je patrný vliv Husserlovy transcendentální fenomenologie, v níž se Husserl staví proti pozitivismu, novokantovství, i vliv jeho kritiky evropských věd a krizi duchovního života. Heidegger však Husserlovo dílo přehodnocuje, transformuje fenomenologii – nasměruje ji ke studiu existence - a vymezuje se také k dalším filosofům 20. století.

Husserl sice upozorňuje na to, že lidské bytí není možné chápat jako předmět, jako jsoucno, ale z Heideggerova hlediska v Husserlově díle chybí propracovanost vysvětlení rozdílu mezi klasickým pojetím bytí u západní křesťanské filosofie, tedy bytí jako věcné vyskytování, a nové přehodnocené bytí člověka pojímané jako život v bytostných souvislostech. Navíc je pro Heideggera nepřijatelná teoretická konstrukce vědomí jako absolutního bytí, a také fakt, že se Husserl táže *co je vědomí*, ale již si neklade otázku *jak*



*vědomí jest*. A právě tato otázka, tedy podstata vědomí vůbec a tím související bytí vědomí a hledání *smyslu toho, co znamená být*, jsou podstatou Heideggerovy filosofie (Petříček 1997:68-71; Störig 1993:440-442). Heidegger poukazuje na nemožnost používat jako základní určení pro zkoumání bytostných struktur věcí pojem kategorie. Ty nahrazuje existenciály, které lze chápat jako symbolické pojmy, vztahující se k pobytu, jako bytostné struktury pobytu, nacházející se v každodennosti člověka.

Heidegger chce vymezit rozdíl mezi „... vším jsoucím na straně jedné a bytím na straně druhé“ (Störig 1993:441-443), a proto pokládá základy nauky o bytí, resp. fundamentální ontologie. Ovšem Heideggerova filosofie směřuje k ontologickému tázání a ontologii jako takové, spíše než ke zkoumání existence. „Otázka po existenci byla pro něj (Heideggera; pozn. autora) vždy jen ve službě jediné otázce myšlení, totiž otázce, která se měla teprve rozvinout, otázce po bytí jako skrytém základu veškeré metafyziky.“ (Novozámská 1998:24) „Filosofie je univerzální fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika existence upevnila konec Ariadniny nitě všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání vzniká a do čeho se opět vrací.“ (Heidegger 1996:55)

Bytí je pro Heideggera nejvšeobecnějším pojmem, pojmem nedefinovatelným, samozřejmým a terminologicky ho pojmenovává pobyt (*Dasein*). „Pobyt *jest* takovým způsobem, že jsa jsoucím rozumí něčemu takovému jako je bytí.“ (Heidegger 1996:34) Pobyt lze také chápat jako jsoucno, jež je interesované na svém bytí a jež se nachází vždy na konkrétním místě, nezávislém na jeho vůli (Petříček 1997:71; Störig 1993:442). Pobyt, jež je roven člověku, je jediným jsoucím, které rozumí svému bytí - pobyt je způsobem bytí člověka, jež svému bytí rozumí. Heidegger vyvozuje dva antagonické způsoby bytí jsoucím. Proti existenci věcí staví *ek-sistenci (vy-v-stávání)* člověka. „Ek-sistenci lze vyslovit pouze z bytnosti člověka, to znamená pouze z lidského způsobu ‚bytí‘.“ (Heidegger 2000:16) Pouze člověk je schopen přemýšlet o bytostnosti svého bytí, avšak tento fakt nikterak nesouvisí s předpokladem metafyziky, že má člověk nesmrtelnou duši a rozum ani s lidskou příslušností k říši zvířat (Hazlbauer 2010:15). Samotným svým bytím je pak člověk vržen do pravdy bytí, „... takže ex-sistuje opatruje člověk pravdu bytí tak, aby se ve světle bytí jsoucího jakožto jsoucího, jímž je, zjevila.“ (Heidegger 2000:22)

Otázku po smyslu bytí může klást pouze takové jsoucno, které rozumí bytí, tedy jen takové jsoucno, jímž je člověk. Jelikož člověk má v první řadě být, bytí je za vším, co koná.

Jinak řečeno, veškeré konání člověka se odráží v elementárním zájmu o jeho bytí (Petříček 1997:70-72). „Existence není izolovaný a svrchovaný ‚subjekt‘, nýbrž je pobytem na světě, který přehlíží, přičítá si svoji minulost a je neustálou starostí o budoucí.“ (Sokol 1998:293) Z toho vyplývá, že Heidegger vnímá lidskou existenci jako aktivní, interpretuje člověka v jeho každodenní činnosti.

Heidegger dále rozpracovává svou filosofii, když pobytu, který existuje, přiřazuje bytostnou strukturu, tzv. *bytí ve světě*. Pobyt je bytí ve světě. Podle Petříčka je toto vymezení „... závažnou kritikou filosofické tradice; bytí na světě neznámá nějakou obsaženost v něčem, nýbrž toto bytí na světě musíme vidět jako *původní pobývání s tím, co je zjevné*, původní bytí u toho, co známe a co je nám blízké (co je smysluplné), u toho, co nějak používáme, opatrujeme – co ‚obstaráváme‘.“ (Petříček 1997:74) Obstarávání je způsob bytí pobývání na světě. Tím Heidegger nepřímě říká, že pobytu jde v jeho bytí právě o jeho bytí. Starost je základní existenciální fenomén, je to bytí pobytu, v němž jsou obsaženy další fenomény jako jsou vůle, přání, sklon a pud.

V rámci starosti Heidegger nalézá tři různé momenty, které tvoří strukturu starosti a zároveň tvoří strukturu našeho bytí. Jedním je naladění (*Befindlichkeit*), druhým rozumění (*Verstehen*) a posledním řeč (*Rede*) či výklad (*Auslegung*). Naladění se vztahuje k celkovosti, protože jsme určitým způsobem naladění pořád, existence je vždy naladěná existence. Právě k naladění přiřazuje Heidegger vrženost (*Geworfenheit*) jakožto její základní atribut. Rozuměním myslí rozumění možností, k nimž v neustálém pohybu za svým bytím směřuji či otevírám, jestliže nějakou konkrétní možnost bytí začne uskutečňovat. A jelikož možnosti je potřeba otevírat, přiřazuje Heidegger k rozumění rozvrh (*Entwurf*). Výklad je logickým vyústěním mého rozumění (Petříček 1997:75-80). Tři momenty otvírají dvě možnosti, „... dvě od základů protichůdné cesty: buď být existencí autentickou (*eigentlich*), tj. přijmout sebe, vzít na sebe tíži své existence, přihlásit se k sobě a starosti, což znamená: interesovat se na svém bytí ryzím způsobem, anebo být naopak existencí neautentickou (*uneigentlich*), tj. utéci před zodpovědností za své bytí, prchnout před možností být vskutku sebou samým a uchýlit se k tomu, jak žije každý ...“ (Petříček 1997:79)

Půdu pro uchopení původní celosti bytí pobytu skýtá spolu s pobytem samým úzkost (Heidegger 1996:211), jakožto základní lidská zkušenost. V této radikální zkušenosti uniká člověku jsoucno vcelku, to znamená, že se setkává s vlastní smrtí. Existence se stává

dovršenou, přijmeme-li svou konečnost. Pojetí smrti, ale i struktura starosti odkazují k času jako horizontu lidského bytí. Časovost je totiž pro Heideggera základní dění pobytu, pojímá ho jako horizont lidského bytí (Petříček 1997:80; Störig 1993:442-445). Dalo by se také říci, že existence neautentická je taková existence, která zastírá svou konečnost. Kdežto přijmeme-li svou konečnost, je tu pak celá a opravdová existence autentická (Petříček 1997:80-81).

Heidegger vyzdvihuje význam autentičnosti bytí. To je pro nás také nejvýznamnější myšlenka: v dnešním globalizovaném světě je velmi důležité se otevřít svému bytí, a nejenom mu rozumět, ale také se o něj starat a vztahovat se tímto způsobem ke světu. Přestože je pobyt do světa vržen, nemůže ovlivnit výběr svého bytí, je zodpovědný za to, aby svou aktivitou toto své vržené bytí obstarával – jde to možnost pobytu dosáhnout plnosti vlastního bytí. Heideggerovo pojetí staví pobyt „... do pozice jediného jsoucna, které ví o svém bytí, a tak napomáhá porozumění bytí v jeho celku.“ (Hazlbauer 2010:21) Člověk si uvědomuje sám sebe, a tak tvoří svět. Skrze tvorbu světa, tzv. situovanou starost, si zároveň uvědomuje své bytí. Zde se ukazuje propojenost lidského bytí s celkem bytí, nutnost člověka převzít odpovědnost za situaci svého bytí a aktivně se na ni podílet.

### **1.2.2 Svoboda jako nutnost**

Francouzský filosof, spisovatel a dramatik Jean-Paul Sartre (1905–1980), nejproslulejší představitel existencialismu, jehož dílem prochází jakožto ústřední kategorie svoboda, úzkost a odpovědnost, navazuje na karteziánskou tradici odděleného subjektu od objektu, zastává tedy hledisko radikálního dualismu, ... dualismu věci o sobě a věci jako předmětu zkušenosti o věcech, myšlení a bytí“. (Novozámská 1998:34) V Sartrově filosofii je patrný vliv již zmíněných předchůdců existencialismu, především Kiekegaarda a Husserla, ale také francouzské filosofie (R. Descartes). V jeho pozdější tvorbě se pokouší o reinterpretaci své existencialistické teze z hlediska marxismu, tudíž i čerpání z díla K. Marxe je zřetelné. Ačkoliv Sartre přejal také mnohé z díla Heideggerova (vždyť i samotný titul Sartrova stěžejního filosofického díla „Bytí a nicota“ by se dal odkazovat k Heideggerově publikaci „Bytí a čas“), v zásadních myšlenkách se s ním rozchází. To je patrné i u pojmu základního, existence. Pro Sartra existence představuje něco nepochopitelného, spojeného s rizikem.

Existence předchází esenci, podstatu. Tato zásadní teze Sartrovy filosofie jednoduše poukazuje na, že ve filosofii jako takové se musí vycházet ze subjektivity. Sartre představuje základní tezi ateistického existencialismu. Na příkladu vyrobeného předmětu ukazuje fakt, že podstata předchází existenci - jestliže vyrobím nůž, již předem mám jasnou nebo alespoň zevrubnou představu o tom, jak tento nůž bude vypadat a k čemu bude sloužit. Ve světě, jenž je stvořen, tedy platí, že esence předchází existenci. Ovšem vzhledem k tomu, že Sartre prohlašuje, že náš svět je světem bez Boha, pak musí existovat nejméně jedna bytost, jenž nemůže být zakomponovaná do žádné definice a u které platí, že existence předchází esenci. Pro Sartra je touto nedefinovanou bytostí člověk (Sartre 2004:13-17). To znamená, že „... člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a potom sám sebe definuje.“ (Sartre 2004:15)

První zásada existencialismu je, že zpočátku člověk není ničím a teprve později bude takovým, jakým se učiní. Tato subjektivita poukazuje na absolutní svobodu člověka, rozhodnout se, čím v budoucnu bude, čím se projektuje, aby byl. Myšlenka, že „... je člověk nejprve tím, kdo se vrhá do určité budoucnosti a kdo si je vědom toho, že se do budoucnosti projektuje ... člověk je především projekt, který se subjektivně žije, místo toho, aby byl třeba měchem, hnílobou nebo květákem; nic neexistuje před tímto projektem; z nebes nic rozumného nevyčteme, a člověk bude především tím, kým se rozhodl být“ (Sartre 2004:16) je Sartrovi často vytýkána, jelikož nebere v potaz fakt, že člověka určují podmínky, na jeho volbě nezávislé, tedy přibližně to, co Heidegger nazývá vržeností (Störig 1993:437). Autonomní subjekt, jenž má naprostou svobodu při volbě svého projektu budoucnosti, je doveden k negativní definici svobody. Již z tohoto krátkého rozboru Sartrovy filosofie je jasně patrný Sartrův ateistický přístup.

Dalším významným momentem Sartrovy koncepce je plná zodpovědnost člověka za svou existenci. Odpovědnost úzce souvisí s naprostou a absolutní svobodou – svobodou každého subjektu, jak se za svůj život vytvoří. Jelikož existence předchází esenci, tudíž existence se stává tím, čím se sama chce učinit, přejímá odpovědnost. „... člověk je odsouzen ke svobodě. Odsouzen proto, že se nestvořil sám, a přesto je svobodný, protože jakmile je jednou vržen do světa, je zodpovědný za všechno, co činí.“ (Sartre 2004:24) Tuto odpovědnost však Sartre myslí nejen jako odpovědnost individuální, ale komplexně za všechny lidi. Individuálním aktem volby sama sebe totiž volím veškeré lidstvo a z tohoto důvodu nesu i za celé lidstvo odpovědnost (Sartre 2004:17-18).

Právě tato univerzální hluboká zodpovědnost za nesmírnost volby vyvolává pocit úzkosti. Úzkost vyplývá i z vědomí neexistence Boha. Neexistuje-li bůh, neexistují ani rozumné hodnoty, chybí i dobro a člověk je ve své existenci opuštěn (Sartre 2004:19-26). Neexistuje-li Bůh, člověk se na něj nemůže odvolávat ve svém projektu do budoucnosti. Definitivní opuštěnost Bohem spolu s odsouzeností člověka ke svobodě, s nezávislostí subjektu, jenž implikuje beznaděj, jsou elementárními zdroji pocitu úzkosti.

Podtrhávání důležitosti aktivity, uskutečňování projektu subjektu a jeho angažovanost (nejen) v rozhodování je pro Sartrovo pojetí existence příznačné. „Především se musím angažovat, a potom jednat podle starého rčení, že k tomu, abych něco podniknul, není třeba doufat.“ (Sartre 2004:34) Jak se ukazuje, Sartre v poválečném období chápe člověka jako jedinou skutečnost, která dává světu smysl a kterou nelze žádným způsobem redukovat. Tento pohled na člověka se však liší v jeho stěžejním díle „Bytí a nicota“, jež vyšla v roce 1943, kde se člověk stává bytostí protikladnou k bytí přírody. Tyto rozdílné Sartrovy pohledy zapříčinila skutečnost druhé světové války, která tohoto myslitele (stejně jako mnohé další) významně ovlivnila ve smyslu většího důrazu na humanismus, jenž v poválečné tvorbě přehodnocuje a počíná jej vnímat kladně.

V „Bytí a nicotě“ Sartre vyvozuje, že nestačí fenomenologická koncepce *bytí v sobě*, obsahující tři typické rysy [„Bytí je. Bytí je v sobě. Bytí v sobě je tím čím je.“ (Sartre 2006:34)], které lze připsat bytí fenoménu. Sartre chápe toto pojetí bytí jako veškeré bytí, jenž ovšem nezahrnuje to, čím je vědomí. Věci k jejímu bytí stačí to, aby byla. Věc je obsah, naprostá naplněnost. Naprostá identita věci se sebou samou však neplatí pro člověka, jelikož v případě člověka je tu poukaz k diferencii, jež je dána faktem vědomí a která mu znemožňuje se k věci připodobnit (Descombes 1995:57). Vědomí, neboli plnost existence, však nemá žádný obsah, je totální nicotou, absolutní aktivitou a má negativní charakter. Vědomí není redukovatelné na určitý fenomén, bytí vědomí je třeba odlišit, „... bytí vědomí je opakem typu bytí, jaký nám odkrývá ontologický důkaz; ukazuje se totiž, že vědomí není možné už předtím, než je, ale jeho bytí je zdrojem a podmínkou jakékoliv možnosti, takže jeho existence obsahuje v sobě svou esenci.“ (Sartre 2006:21) Sartre nalézá ontologické označení, příslušející vědomí: *bytí pro sebe*. Bytí pro sebe je antitezí bytí v sobě, znamená nicotu, která se teprve postupně bytím zaplňuje. V případě bytí v sobě a bytí pro sebe se tedy jedná o dvě rozdílné oblasti bytí, přičemž společné mají právě bytí, ve smyslu všeho, co jest.

Bytí pro sebe zpočátku znamená nicotou, nebytí, v němž vědomí není nic jiného než pohyb bez podstaty, směřujícím k bytí, k plnosti bytí. Postupně se bytí pro sebe stává bytím tím, že spěje ke své plnosti, nicméně nikdy nedosáhne spojení s bytím v sobě, nedosáhne té dovršenosti, v níž by se stalo skutečně celistvou. Bytí pro sebe je odsouzeno k neustálému usilování o existenciální naplnění (Feigl 2008:20-24).

Od poloviny 40. let se Sartre pokouší o propojení existencialismu s marxismem. Snaha o integraci je patrná hlavně v „Kritice dialektického rozumu“ (1960), na které pracuje sedm let. Je to právě marxistické pojetí svobody a člověka, jenž se musí neustále realizovat, a přesto nedosáhne nikdy celistvosti, které Sartra tolik imponuje. Sartre navázal na problematiku odcizení člověka a snažil se vrátit i k původní myšlence marxistické filosofie: existenci, která – jakkoliv jsou všechny její projekty situované – je schopna transcendence k možnostem (Petříček 1997:112-114).

Pro nás je důležitá Sartrova koncepce lidské svobody, za kterou je subjekt odpovědný a díky tomu by měl konat pozitivně a angažovat se ve světě plném nebezpečí, kde na člověka neustále číhá nicota, tedy že *člověk je tím, čím se učiní*. Neupadat do strnulosti, ale seberealizovat se. Neprchat před úzkostí z obrovské odpovědnosti vůči sobě, vůči druhému i za druhého.

Kritikem Sartrova pojetí neredukovatelné existence, která vstupuje do světa jako nicota, je další představitel francouzské filosofie, Maurice Merleau-Ponty, jež se snaží překonat karteziánské rozštěpení. „Tělo je duši *přítomné* tak jako jsou jí přítomné vnější věci ... Jednota člověk nebyla ještě rozlomena, tělo nebylo ještě zbaveno svých lidských predikátů, ještě se z něj nestal stroj a duše nebyla ještě definována existencí pro sebe ... Duše zůstává koextenzivní s přírodou, protože vnímající subjekt se nepojímá jako nějaký mikrokosmos, kam zprostředkovaně pronikla poselství o vnějších událostech.“ (Merleau-Ponty 2008:252; 253)

Merleau-Ponty, přestože zpočátku udržoval se Sartrem přátelské styky, hodnotí Sartrovo pojetí existence jako prázdné a zbytečné. Existenci přehodnocuje a místo prázdné absolutní nicoty v ní vidí alespoň dílčí smysl. Budoucnost existence podle Merleau-Pontyho ovlivňují minulost a přítomnost, a také vztahy a podmínky, v níž je tato existence angažována.

To jak člověk koná, závisí na jeho minulosti, temperamentu a prostředí, v kterém žil a žije. Jedině tak lze vyložit jednání, nikoliv na základě oddělitelnosti těchto komponent, jelikož společně tvoří celkové bytí. Člověk je svobodný prostřednictvím svých motivací (Novozámská 1998:34-38), do světa věcí jej situuje jeho bezprostřední zkušenost, spočívající v orientaci mezi těmito věcmi a v zaujetí postoje k těmto věcem (Waelhens, in Merleau-Ponty 2008:316) Není ani hmotným tělesem, čistým „v sobě“ ani absolutní svobodou, čistým „pro sebe“. Oblastí zájmu filosofie Merleau-Pontyho je „meziprostor“, to, co se „... nachází *mezi* ‚bytím v sobě‘ a ‚bytím pro sebe‘, mezi vědomím a bytím, svobodou a přírodou.“ (Descombes 1995:61)

Struktura chování vytváří pomyslný most mezi věcí a vědomím. Jakékoliv chování z hlediska Merleau-Pontyho nelze redukovat, jde totiž o „strukturovaný soubor“, který není výsledkem prostředí, obyčejnou reakcí na určitý podnět, nýbrž jde o schopnost organismu odpovědět na otázku, kterou vyžaduje situace. Z toho pro Merleau-Pontyho plyne, že i přírodní bytosti (zvířata, ale i „neživé bytosti“) mají nitro (Descombes 1995:62-64), jde pouze o jinou formu existence. Merleau-Ponty vysvětluje, že je to vždy náš pohled na svět, který je interiorizován - vzhledem k našemu světu je perceptivní zkušenost konstituující (Merleau-Ponty 2008:174-176; 289). V rámci své koncepce Merleau-Ponty vystupuje také, krom jiného, proti kauzalitě a kritizuje vědu, která je závislá na subjektivní zkušenosti vědci (Waelhens, in Merleau-Ponty 2008:318) Nicméně jak je z této krátké zmínky možno vidět, Merleau-Ponty se neřadí mezi existencialisty, přestože je jejich současníkem, spíše navazuje na dílo Edmunda Husserla a na strukturalisty, a třebaže některé jeho myšlenky jsou inspirovány filosofií existence, spíše se s filosofií existence vyrovnává.

### **1.2.3 Bytí jako „objímající“**

Dílo Karla Jaspersa (1883–1969), odkazující k Platónovi, Kantovi, Nietzschemu a uvádějící do povědomí práci Kierkegaarda, je řazeno k teistickému pojetí filosofie existence a je evidentní, že mnohé z Jaspersově koncepce má svůj původ v jeho lékařské praxi (Störig 1993:432). Hlavními předměty Jaspersova filosofického zájmu jsou existence a transcendence a sám Jaspers podtrhává svou spřízněnost spíše s filosofií klasikou nežli s existencialismem.

Jaspers tvrdí, že sice existuje rozštěpení na subjekt a objekt, ovšem bytí jakožto celek nemůže být ani jedno z nich, musí být „objímající“. Člověk je vnímán jako subjekt vůči kterému stojí bytí jako objekt (předmět). „Člověk je vždy něčím víc, než o sobě ví. Není tím, co je jednou provždy, nýbrž je cestou; není jen pevně stanovitelným pobýváním jako stavem, nýbrž je stanoviskem možností díky svobodě, z níž ještě ve svém faktickém konání rozhoduje, čím je.“ (Jaspers 2008:141) Předmět je určité, avšak omezené bytí, které se ukazuje jako určité jedině ve vztahu k něčemu dalšímu a ve vztahu ke mně. Toto omezené bytí ale nikdy nemůže být bytím vůbec, bytí jako celek před námi neustále uniká, nikdy ho nedokážeme uchopit, zpředmětnit (Störig 1993:432). „Vše, co se mi zpředměťuje, přistupuje ke mně z objímajícího, a já jakožto subjekt z něho vystupuji. Předmět je určité bytí pro Já. Objímající zůstává pro mé vědomí temné. Jasným se stává jen skrze předměty a je tím jasnější, čím více si předměty uvědomuji a čím jsou zřetelnější. Samo objímající se nestává předmětem, nýbrž vyjevuje se v rozštěpení na Já a předmět. Zůstává pozadím, z něhož je v průběhu jevení neomezeně prosvětlování, ale stále zůstává objímajícím.“ (Jaspers 1996:23) Můžeme si uvědomovat tuto mez, nicméně „co je myšleno, vypadává z objímajícího.“ (Jaspers 1996:24) Objímající Jaspers chápe dvojím způsobem: jako bytí samo, tzn. transcendenci (Boha) a svět a jako to, co jsme my sami, tzn. pouhé bytí, vědomí vůbec, duch a existence (Jaspers 1996:24).

Náš svět je vždy svět ohraničený, mající horizont, za který nikdy nemůžeme proniknout. Bytí před námi uniká, posouvaje horizont neustále vpřed jako nepřekonatelnou mez. Je pro nás nemožné bytí uchopit jako uzavřený celek, je pro nás trvale neuzavřené (Störig 1993:432). Překonat rozštěpení na subjekt a objekt a dosáhnout autentického bytí můžeme prostřednictvím filosofování (konkrétně díky „základní filosofické operaci“), to je pravý smysl filosofování. Cílem filosofování je poznat, co je bytí samo, transcendence i pouhé bytí, existence (Jaspers 1996:24-28).

Svět Jaspers tedy chápe nejen jako celek, na druhou stranu je to také souhrn objektů, které poznává věda. Podle Jasperse existují dvojí hranice, na které kontinuálně naráží vědecké poznání. První hranice se ve vědeckém zkoumání objevují v každé době a jsou neustále, vědou překonávány. Jestliže myslím překročení těchto hranic, jedná se o hypotézu, která má pro vědecké bádání význam pouze v případě, je-li podnětem k novým zkoumáním. Nové experimenty pak mohou konstrukce potvrdit či vyvrátit. Takto věda tyto hranice neustále překračuje a posouvá. Druhá hranice je dána omezeností vědy. Svět je ideou, jež určuje zkoumání a sjednocuje ho, zkoumání však svým zkoumáním tuto jednotu narušuje, rozbíjí



(Jaspers 2000:39). „Od té doby, co se vědám podařilo dosáhnout moderní exaktnosti, nemůžeme už popřít fakt, že svět je v našem věděni rozpolcen. Cenou za velké univerzální jednoty ... je vždy abstrahování od ohromného množství jiných významných skutečností, které se už vůbec nedostávají ke slovu.“ (Jaspers 2000:39)

Tím, že věda naráží na své hranice, se ukazuje, že to, co poznává, je pouze určité bytí světa a nikoliv svět jako celek. Úkolem filosofie je proniknout k bytí, které stojí až za hranicemi vědeckého poznání, tedy transcendentovat za objektivní skutečnost k základu všeho bytí. Článkem spojujícím objektivní věděni vědy s transcendentovaným se stává člověk, pro Jaspersa „svébytí“ (*Selbstsein*), bytí sebou (Havelka, in Jaspers 2000:14-20).

Prvním krokem, jestliže chceme překročit vlastní existenci, jenž je omezená, i všechny horizonty směrem k objímajícímu, je nutné si právě toto rozštěpení na subjekt a objekt, „... jakožto základní skutečnost jak našeho myslícího bytí, tak také objímajícího, které se v něm zpředměňuje ...“ (Jaspers 1996:29) uvědomit. Tím se staneme svobodnými k filosofování, skrze které se nám ukazuje transcendence (Jaspers 1996:28), zároveň si skrze transcendenci tuto svou svobodu, „... která uniká každému předmětnému zkoumání ...“ (Jaspers 1996:46) uvědomuji.

Lidská svoboda, „... v níž zakoušíme to, čím vpravdě jsme a co každý den cítíme, totiž že jsme si darováni ..., že se můžeme sobě samým ztratit“ (Jaspers 2000:70) je jednou z kategorií, která pomáhá vyjasnit lidskou existenci. Na vrcholu svobody si totiž uvědomujeme, že nejsme skrze sebe sami, že za sebe nevděčíme sami sobě, nýbrž Bohu – že jsme si dáni transcendencí (Jaspers 1996:47-48). Jaspers tvrdí, že je člověk vždy víc, než co o sobě může objektivně vědět. Veškeré vědy pojmají člověka fakticky, ale nikdy ne jako celek, jako lidské bytí, „... které jest svobodou a vztažeností k Bohu.“ (Jaspers 1996:48)

Dalšími dvěma kategoriemi, vyjasňující existenci, jsou komunikace a dějinnost. Komunikace je sepětí dvou existencí. Jestliže se totiž existence může uskutečňovat jen ve spojení s jiným bytím, pak samotná existence není nic. „Teprve v komunikaci se uskutečňuje každá jiná pravda, jenom v ní jsem sám sebou, nejen tím, že pouze žiji, nýbrž že žiji plně ...“ (Jaspers 1996:20) Dějinnost je spojení času a věčnosti v okamžiku (Störig 1993:434). Pouze člověk má dějiny, což znamená, že jedině člověk žije z tradice. Existence člověka je skutečná pouze v konkrétních podmínkách, ve kterých se zjevuje do podoby neopakovatelného

lidského pobytu ve světě. „Abych dospěl k vlastnímu bytí, musím znát celek, v němž určuji, kde dnes stojíme ... Jsem to, co je doba.“ (Jaspers 2008:42) Ať určím svou dobu jakkoliv, vždy však dojdu jen k možné perspektivě mé orientace k celku. „*Znalost mého světa* se stává jedinou cestou, abych nejprve ve vědomí získal šíři možného, potom v pobývání došel k pravým plánům a skutečným rozhodnutím, a abych konečně získal ony názory a myšlenky, které mě povedou k tomu, abych ve filosofování četl lidské pobývání v jeho šifrách jako řeč transcendence.“ (Jaspers 2008:43) Člověk je historicky zakotven na určitém místě v určitém čase a touto situovaností pomáhá měnit situaci (myšleno i jako stav světa, v němž žijeme) svou vlastní změnou (Havelka, in Jaspers 2000:17-18). Nicméně existují situace, které měnit nelze, třebaže se mění jejich okamžité projevy: smrt, utrpení, zápas, vina (Jaspers 1996:16-17). Snaha o analýzu lidských mezních situací, kterým člověk není schopen uniknout, je zřejmá již v Jaspersově raném spise „Psychologie světových názorů“ (1919). V těchto mezních situacích se existence může realizovat jako celek. (Störig 1993:435), ale to jde jen tehdy, jestliže reagujeme nikoliv tím, že mezní situaci zastíráme, ale tím, že je uchopíme s otevřenými očima. Tak se staneme „... sami sebou v proměně svého vědomí bytí.“ (Jaspers 1996:17)

Jaspersova analýza duchovní situace doby před druhou světovou válkou je i dnes, po více než osmdesáti letech, vysoce aktuální. Jaspers upozorňuje na „... naléhavost úkolu pochopit situaci doby“ (Váňa, in Jaspers 2008:14) a konstatuje, že „... žijeme v situaci duchovně nesrovnatelně velkolepé, protože bohaté na možnosti a nebezpečí, ta však přece, pokud jí nikdo nebude s to učinit zadost, by se musela stát nejubožejší dobou selhávajícího člověka“ (Jaspers 2008:38) Potlačování individuality jedince a jeho vytržení z tradice, které dohromady spoluutvářelo zakotvení v sobě, a které se dnes nahrazují průměrností a uniformitou, vedou k „... vítězství neosobnosti nad osobností, nad vlastním být sebou.“ (Váňa, in Jaspers 2008:17) Jaspers podtrhává význam lidského bytí v ušlechtilosti svobodného sebetvoření. Ta se ovšem v pouhém řádu pobývání ztrácí. „Aspekt našeho světa v nutnosti jeho pobývání a v tom, že jeho duchovní konání ztratilo oporu, *už nedovoluje bytí v uspokojeném chápání se stávajícího*. Vědomí přítomnosti, jehož jsme dosáhli, může brát odvahu; člověk vidí jen pesimisticky, klesá na mysl, aby ještě cokoliv dělal. Nebo navzdory takovému přístupu k přítomnosti zůstane v optimistickém vědomí vlastní radosti z pobývání a v ohledu na to substanciální, jež i dnes potkává. Oba postoje jsou však příliš jednoduché. Vyhýbají se situaci.“ (Jaspers 2008:139) Dnes, když již nemá oporu tradice, si člověk musí pomoci sám a dojít k transcendenci skrze sebe.

Duchovní situace doby je především bytí sebou nějakého člověka. Bytí je celkem, v kterém jednatel zaujímá určité místo a kde se ujišťuje o své situaci. S vědomou sekularizací lidského pobývání se však začíná zpřetrhávat řetěz, „... v němž ve sledu generací předával jeden článek druhému vědomí epochy.“ (Jaspers 2008:26) Západní civilizace se neustále ubírá k všeobecnému pokroku, víře v racionalismus a všemocnost přírodních věd, avšak zapomíná na svůj duchovní vývoj. Odbožštění světa a principy technizace, rozpad duchovního konání a snaha o ovládnutí přírody, činí moderní pobývání nepochopitelným a narušuje jeho řád. Naše pobývání na světě je záležitostí masy a je založeno na principu racionálně účelného uspořádání, kde se svět neustále proměňuje a není jako celek. Větší možnosti jednotlivce kráčí ruku v ruce s uniformovaností životního osudu. A to je pro Jasperse alarmující, jelikož společná sociologická situace, myšlenky, hesla, dopravní prostředky a způsob zábavy, se rozpouští v nicotě. Podstatná je jediná možnost bytí sebou, „... jež se dnes ještě nestává objektivním, v jeho zvláštním světě, který v *sobě* uzavírá obecný svět pro všechny, místo aby jím byl přesahován. Tímto bytí sebou není jako dnešní člověk vůbec, nýbrž v neurčitém úkolu své dějinné vázanosti, kterou má zakusit tím, že se chápe osudu.“ (Jaspers 2008:40) Duchovní situace je právě tak významná, jelikož v ní jde o bytí sebou jedince.

Duchovní situaci doby tvoří sama skutečnost a způsob, jak člověk z původů lidského konání, jež sice do řádu nevstupují, ale umožňují ho, vytváří své vědění o své skutečnosti. Když prohlédnu duchovní situaci naší doby, dosáhnu vědění, které mi umožní bytí sebou (Jaspers 2008:23-60). „Člověk vědění svého bytí přesahuje své jen dané pobývání.“ (Jaspers 2008:114) Popis duchovní situace je úkol nanejvýš naléhavý a to, jak se ho zmocníme, vymezuje dva póly, mezi nimiž je koncentrováno Jaspersovo zkoumání: na jedné straně stojí osoba, která vzniká pro svůj dějinný úkol, na straně druhé je současný selhávající člověk. To, co je pro Heideggera pobyt, chápe Jaspers jako bytí sebou a naše pobývání ve světě je pro něj pouhé plytké povrchní a masové bytí. Skrze něj se nedá transcendentovat k celku a dosáhnout celistvosti, ve smyslu Heideggerovi autentické existence. Jaspersova kritika duchovní situace doby poukazuje na význam být individualitou a neztratit se v mase, v davu unififikovanosti.

## 1.2.4 Shrnutí

Pro představitele filosofie existence (ať už se k tomuto směru hlásí či nikoliv) je problémem moderní doby neosobní, odcizené bytí. Jejich ústy pak vyznívá apel na každého jedince, aby byl aktivní ve svém pobývání na světě, aby se přenesl přes negativa svého bytí, úzkost a strach, přijal tíži své existence a stal se odpovědným. Jinak řečeno, že způsobem své existence může člověk najít sám sebe (nebo se sám sobě odcizit), a proto je nezbytné, aby člověk porozuměl svému bytí skrze svou existenci.

Jaký přístup člověk s vědomím své časovosti, pomíjivosti, tedy tváří v tvář své smrti, jaký přístup tento člověk od času mezi válkami do dnešních dní volí? Jistě nebude znít nadneseně, že většina západní populace si vybrala neautentické bytí, jež se odcizilo samo sobě a které nepřevzalo svůj úděl a tíži své existence. Zajisté se může jevit tento výrok jako přehnaný, nicméně vzhledem k momentálnímu stavu (západní) společnosti, masovému konzumu, globalizaci ad. a vztahu společnosti k přírodě, nemám pochybnosti o pravdivosti tohoto výroku.

Ovšem proč tomu tak je? Z jakého důvodu je naše bytí odcizené? Co nás nutí k přesvědčení, že se toto naše bytí odcizuje světu, ve kterém je nuceno existovat? Musíme hledat příčiny nejen ve vysvětleních filosofů existence, jež mj. kritizují přeceňování funkcí racionální vědy. Mnoho předních vědeckých autorit 20. století se těmito otázkami zabývá a je již nyní nad světlo jasné, že příčiny tkví v zásadních společenských změnách, souvisejících s industrializací, s níž je úzce spojen urbanismus, se vznikem nových technologií, které mění tvář světa a v neposlední řadě také s přetrvávajícím pojetím vědy.

## 1.3 Kritika moderní společnosti

Na kritickou analýzu moderní společnosti se zaměřují představitelé frankfurtské školy, jejíž název je odvozen od Ústavu pro sociální výzkum na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem, který vznikl mezi lety 1923-1924. „Zakladatelé frankfurtské školy měli v úmyslu zpracovat kritickou teorii celkového životního procesu, která by spojovala filosofický přístup s pohledy speciálních sociálních věd.“ (Ortová 1996:73) V centru zájmu kritické teorie, jak se také jinak frankfurtské škole říká, stojí zejména téma lidské svobody a analýza nedostatků

moderní kapitalistické společnosti, jejíž myšlenkový systém je založený na víře v pokrok, lidský rozum a neomezené možnosti vědy a techniky. „Kritická teorie je neoddelitelným momentem historického úsilí vytvořit svět potřebám a silám lidí. Nesměřuje nikdy pouze k rozmnožení vědění jako takového, nýbrž k emancipaci člověka ze zotročujících poměrů.“ (Urbánek, in Marcuse 1991:12)

Lidskou společnost vnímají představitelé frankfurtské školy ve svém základu negativně, neočekávají optimistický vývoj, spíše zpochybňují myšlenkový základ celé moderní společnosti. Víra ve vědu a techniku, neomezený pokrok a lidský rozum, jež mají původ v osvícenství a odtržení člověka od přírody, jsou chápány jako pozitivistický přístup ke světu (tzv. tradiční teorie), který stojí mimo kategorie hodnot a upírá vědě možnosti hodnocení skutečnosti. Na opačné straně je postavena kritická teorie, jež vyzdvihuje angažovanost vědy a její spoluodpovědnost za stav světa. „Kritická teorie společnosti nemá žádné pojmy, které by mohly překlenout propast mezi přítomností a její budoucností; tím, že nic neslibuje a neukazuje žádný úspěch, zůstává negativní.“ (Marcuse 1991:190)

V centru pozornosti kritické teorie je kromě svobody a soudobé „blahobytné“ technologické společnosti také kritická analýza masového konzumu, který se ukazuje jako velice účinný nástroj manipulace. Představa lidí o současné společnosti jako o společnosti blahobytu je podle myslitelů frankfurtské školy mylná. Jsou to falešné potřeby, které vytvářejí zdánlivé štěstí. Tyto potřeby jsou však spíše potřebami ekonomického systému, který s lidmi skrytě manipuluje a přesvědčuje je o jejich svobodě. Ruku v ruce s ekonomickým systémem kráčí masová média, coby neobyčejně silný socializační faktor.

Zásadním zdrojem inspirace frankfurtské školy je vedle fenomenologie, existencialismu a psychoanalýzy především dílo K. Marxe, jeho analýza moderní společnosti a téma odcizení, které se stává velice frekventovaným námětem k reflexi jednotlivých myslitelů kritické školy. Marx termínem odcizení popsal stav, v němž se vlastní jednání člověka vůči němu stává cizí a protikladnou silou, která ho ovládá, namísto toho, aby ovládal on ji. „Moderní člověk žije v iluzi, že ví, co chce, zatímco ve skutečnosti chce to, o čem se domnívá, že to chce“ (Fromm 1993:133) Nicméně témata, která Marx postuloval, představitelé kritické teorie rozpracovávají již s ohledem na nové zkušenosti a významné, do té doby nevídané dějinné události (světové války, totalitní režimy, konzumní společnost, problematika médií, ekologická krize ad.), se kterými se Marx nemohl setkat.

Kritickou teorii uvedeme dílem „Dialektika osvícenství“, kterou napsali T.W. Adorno a M. Horkheimer a kde představují koncepci novodobých dějin jako snahu dosáhnout cíle projektu osvícenství. Prověřují vědeckou tradici, analyzují současnou situaci lidstva a vyvozují, že lidstvo „upadá do nového druhu barbarství“, což je způsobeno faktem, že projekt osvícenství selhal. Na jejich reflexi navazují další představitelé tzv. první generace kritické teorie, z nichž se zaměříme na tvorbu H. Marcuse a E. Fromma. Marcuse se zamýšlí nad tím, zda je neustálé zvyšování životního standardu opravdu tím vhodným směrem vývoje a zda cena, kterou musíme spolu s přírodou platit, není příliš vysoká. Fromm analyzuje sociální život a zpochybňuje masovou kulturu moderní společnosti. Staví se kriticky k lidem, pro něž je důležitější, jakými materiálními statky se obklopili spíše než touha po autentickém bytí. Na druhou stranu si uvědomuje, že odcizení moderního člověka nejen druhým, přírodě, ale hlavně sobě, zapříčiňuje společenská mašinérie, která člověka nutí k tomu, aby fungoval jako „odcizený automat“.

### **1.3.1 Selhání projektu osvícenství**

Dvojice německých autorů, Theodor Ludwig Weisengrund-Adorno (1903–1969) a Max Horkheimer (1895–1973), zpochybňují pozici vědy a rozumu a vysvětlují, do jaké míry je propletena racionalita (a k racionalitě patřící i praktická tendence k sebezničení) se společenskou skutečností, a jak dalece jsme zašli v ovládnutí přírody. Vědění představuje v moderní společnosti moc nemající žádné hranice. Za pomoci nástrojů techniky se vědění snaží dosáhnout co nejefektivnějšího využití lidského kapitálu. Vše je třeba přizpůsobit vypočitatelnosti a užitečnosti. Lidstvo tak upadá do nového druhu barbarství, vázaného na důvěru v moderní pozitivistickou vědu a víru v projekt osvícenství, v konceptualizovaný svět matematického myšlení. Adorno s Horkheimerem však varují: svoboda, jež je ústředním tématem osvícenského myšlení a je od tohoto myšlení neoddělitelná, a víra v pokrok a fakta nejsou bezbřehé (Adorno, Horkheimer 2009:11-20).

Proč podle autorů nebylo dosaženo ideálu osvícenství, hlásajícího osvobození člověka od všech podob útlaku? Člověk je v moderní společnosti touto společností nucen k podrobení se a k přijetí racionálních normovaných způsobů chování. Svoboda je iluzí, jelikož se moderní člověk od svého narození do své smrti stává nástrojem společenské manipulace. Rozum,

osvícenstvím představován jako neomylný, slouží nyní jako univerzální nástroj k vyrábění všech ostatních nástrojů a jako čistý orgán účelů. „Jednota manipulovatelného kolektivu spočívá v negaci každého jednotlivce.“ (Adorno, Horkheimer 2009:26) „Myšlení ve smyslu osvícenství je vytvořením jednotného vědeckého řádu a odvozením faktického poznání z principů, ať už jsou to nahodile stanovené axiomy, vrozené ideje nebo nejvyšší abstrakce. Logické zákony vytvářejí nejobecnější vztahy uvnitř řádu, definují ho. Jednota spočívá v jednohlasnosti.“ (ibid:87) Autoři zavrhnou představu jednotného rozumu a ani vědu nevidí jako jediný správný způsob poznání. Samotnou vědu neodsuzují, jen se snaží upozornit na fakt, že věda nepřijímá odpovědnost za svou činnost a její výsledky. A jelikož věda s technikou pomáhají udržet moc nad člověkem – je velice důležité nejen na tento problém upozornit a analyzovat ho, nýbrž se také snažit nalézt nějaká východiska. Řešení lze najít právě v angažovanosti vědy, která se hlásí k hodnotám svobody a není lhostejná k potřebám celého lidstva.

Osvícenství se autorům jeví jako velice totalitární systém, jehož nepravdivost tkví v tom, že je proces osvícenství předem rozhodnut. „S opuštěním myšlení, které se ve své zvěcnělé podobě jakožto matematika, stroj či organizace mstí na lidech, kteří na ně zapoměli, se osvícenství zříká svého uskutečnění.“ (Adorno, Horkheimer 2009:51) Pro osvícenství existuje rovnítka mezi myšlením a matematikou. Také na přírodu je nahlíženo matematicky, skrze matematiku se dá vysvětlit dokonce i to, co se matematice vymyká. „Osvícenství odsunulo stranou klasický požadavek, podle něhož má myšlení myslet.“ (ibid:37) Redukcí myšlení na matematický nástroj se ztrácí celý nárok poznání a myšlení je čísly drženo při pouhé bezprostřednosti. Přitom základní funkce poznání spočívá právě v určité negaci všeho bezprostředního. Za to lidé platí odcizením – odcizují se sami sobě, druhým i objektům, které ovládají (ibid:30-41).

Absolutním cílem lidského života se stalo ovládnutí přírody, která je považována za pouhou masu hmoty. Lidstvu se sice povedlo rozšířit svou moc nad přírodou a vším živým i neživým, nicméně cenou je odcizení tomu, nad čím tuto moc má. „Závislost lidí na přírodě dnes nelze oddělit od společenského pokroku. Růst hospodářské produktivity na jedné straně vytváří podmínky pro spravedlivější svět, na druhé straně propůjčuje technickému aparátu a sociálním skupinám, které jím disponují, nezměrnou převahu nad zbytkem obyvatelstva. Zboží jsou automaticky přiřazeny ekonomickým aparátům hodnoty, lidem jsou zas vtiskovány racionální a normované způsoby chování. Jednotlivec je vůči ekonomickým silám zcela

anulován. Tyto síly přitom vytvářejí moc společnosti nad přírodou v dosud netušené výši. I když se jednotlivec před nástrojem, který obsluhuje, ztrácí, je jím zaopatřen lépe než kdy předtím. Za spravedlivého stavu světa bezmoc a ovladatelnost masy roste s množstvím statků, jež jsou jí přidělovány. Materiálně značné a sociálně žalostné zvýšení životní úrovně těch, kdo jsou dole, se odráží v pokryteckém rozšíření ducha. Tam, kde je fixován jako kulturní statek a distribuován ke konzumním účelům, musí zaniknout.“ (Adorno, Horkheimer 2009:14)

Pozornost Adorna a Horkheimera se upírá také ke kultuře. Tu vnímají jako vlivný nástroj moci - kultura podle nich otevírá mnoho možností manipulace s lidmi a jejich myšlením. Masová kultura je stejně jednotná jako rozum, jednotné jsou jednotlivé části kultury i kultura jako celek. Moc masové kultury spočívá také v její jednotě s produkovanými potřebami: „čím více se upevňují pozice kulturního průmyslu, tím úplněji může kulturní průmysl zacházet s potřebami konzumentů, produkovat je, řídit je, ukázněvat ...“ (Adorno, Horkheimer 2009:144) Ve své podstatě není ani třeba aby se kultura vydávala za umění. Naopak to, že se většina kulturních segmentů (kino, rozhlas ad.) nazývá obchodem, je využito jako ideologie k legitimizaci produkovaného braku. Jednotný, unifikovaný kulturní průmysl zbavuje subjekt aktivity a spíše slouží k zabíjení času. V jeho vývoji „... převládl efekt, nápadný výkon a technický detail zvítězil nad dílem, které kdysi bylo nositelem ideje a bylo likvidováno spolu s ní.“ (ibid:127) Laciná zábava dává jedinci uniknout před jeho tvořivostí, spontaneitou, kritice vůči společenskému systému a před smysluplnými otázkami. Tak se z myšlenek vytrácí jejich kvalita a lidé, přestože udělali krok od chaosu k civilizaci, platí za tento posun vysokou daň.

Adorno a Horkheimer útočí na pozici vědy v moderní společnosti, v které technický proces slouží jako univerzální nástroj pokroku. Svoboda dnešního člověka je pouhou iluzí, přičemž dnes je prý více než kdy jindy možno pozorovat prvky regrese a určité destruktivní prvky pokroku (Adorno, Horkheimer 2009:20). Regrese se dá vypořádat v zakoušení smyslového světa a zasahuje i autonomní intelekt, čímž dochází k ochuzování myšlení a zkušenosti. Autoři proto apelují na lidstvo, aby si tento dnes tak zřetelný fakt připustilo a nepokračovalo ve svých snahách docílit projektu, jehož dosažení v současnosti již není možné. Podle jejich názoru bychom se měli vymanit z područí manipulace a znovu se pokusit kriticky přemýšlet, klást smysluplné otázky a neusínat na měkkém polštáři konzumu.



### 1.3.2 Jednorozměrná společnost

Mezi nejčastěji připomínané a citované práce Herberta Marcuse (1898–1979) patří jeho stěžejní kniha „Jednorozměrný člověk“ (1991). Jednorozměrností Marcuse myslí totéž, co jiní autoři nazývají „panstvím určitého typu“ (Ortová 1996:76). Z Marcuseho hlediska převažuje v rozvinuté industriální společnosti sice demokratická a nekonfliktní, přesto nesvoboda, symbolizující technický pokrok (jeden rozměr čili rozměr pokroku).

Svobodná společnost dnes již nemůže být definována z hlediska tradičních ekonomických, politických a duchovních svobod, nelze ji redukovat na tradiční formy, jelikož má dnes mnohem obsáhlejší význam. „V souhlase s novými schopnostmi společnosti jsou potřebné i nové způsoby realizace.“ (Marcuse 1991:34) Naopak převažujícím zájmem dnešní společnosti je potlačování, což se děje pomocí vytváření nepravých potřeb a ve vysoce efektivní transformaci společenských potřeb na potřeby individuální. „Svobodná volba v podmínkách široké rozmanitosti zboží a služeb neznamena žádnou svobodu, jestliže toto zboží a služby udržují sociální kontrolu nad životem námahy a strachu – tj. jestliže udržují odcizení. A žádnou autonomii nevytváří ani spontánní reprodukce vnucených potřeb individuem; ta je pouze svědectvím o účinnosti kontroly.“ (ibid:36) Může se tedy vůbec společnost, „... která není schopna chránit soukromé bytí individua ani v jeho vlastních čtyřech stěnách“ (ibid:183) označit za společnost svobodnou? Jednoduše řečeno, svoboda, která je Marcusem pojímána jako „vědomí represivní produktivity“ a „absolutní potřeba prolomit celek“, tento tak důležitý faktor počátků industriální společnosti, ustupuje do pozadí, resp. je přeměňován v mohutný nástroj ovládnutí (ibid:36).

Práce a s ní úzce související technologické procesy se mechanizují, standardizují, potlačuje se individualita, nezávislost myšlení a autonomie a to vše je zaobaleno do pozlátka vysokého životního standardu. I samotnou svobodu podnikání vidí Marcuse jako nešťastnou, jelikož stejně pro většinou část společnosti znamená pouze strach a nejistotu. Technologická skutečnost omezuje dosah sublimace a zmenšuje její potřebu, v tomto smyslu Marcuse hovoří o institucionalizované desublimaci v jednorozměrné společnosti. Do pracovních vztahů je zakomponována sexualita a systematický příjem libidózních komponentů do sféry výroby a směny zboží je umožněn technickým pokrokem a pohodlným životem. Dochází k odumírání duchovních orgánů, jež byly schopny postihovat rozpory a alternativy, namísto nich nastupuje převaha *šťastného vědomí*, které reflektuje víru individua

v systém a dobro systému. Systém přebírá roli morální instance a lidé mu ve své víře podřizují myšlení i jednání (Marcuse 1991:75-80). „Technické a politické zvládnání transcendentních faktorů v lidské existenci, které je pro rozvinutou industriální společnost tak charakteristické, prosazuje se zde v pudové sféře: uspokojování způsobem, který vede k podřizování a oslabuje racionalitu protestu.“ (ibid:76) Iracionální prvek racionality západní společnosti chápe Marcuse jako její zásadní vnitřní rozpor. „Industriální společnost, která si osvojila techniku a vědu, je organizována tak, aby stále lépe využívala jejich zdrojů. Iracionální se stává v okamžiku, kdy úspěch těchto snah otevírá novou dimenzi lidské realizace.“ (ibid:42)

„Moc a výkonnost tohoto systému, pronikavá asimilace ducha s fakty, myšlení s požadovaným chováním, přání s realitou – to všechno působí proti vzniku nového subjektu.“ (Marcuse 1991:126) Nový subjekt je odmítán jak materiálním, tak kulturním systémem. Ty díky technice pohlížejí na člověka i přírodu jako na objekty, navíc vždy nahraditelné (ibid:135). Skutečnost, to je odcizený subjekt, jenž je pohlcován svou odcizenou existencí. Rozvinutý stupeň odcizení, jednorozměrné myšlení a chování, spojuje Marcuse s vývojem vědecké metody: s operacionalismem v přírodních vědách a behaviorismem ve vědách společenských, jejichž shodným rysem je empiristický přístup (ibid:39). Rozvinutá industriální civilizace činí problematickým i samotný fenomén odcizení, podle Marcuse svou produktivitou a výkonností, schopností zvyšovat pohodlí a šířit je a také tím, že plýtvání mění v potřebu a ničení v budoucnost.

Opoziční, cizí a transcendentní prvky vyšší kultury, tvořící druhý rozměr skutečnosti, jsou likvidovány, resp. převáděny masovými prostředky komunikace na formu zboží a vysoká kultura, jež byla dříve projevem svobody a odmítnutím ztotožňovat se, se tak stává součástí kultury materiální, populární a je záležitostí masy, nicméně se zároveň veřejnosti odcizuje (Marcuse 1991:66-75). „Umělecké odcizení je sublimací.“ Ta však vyžaduje vysokou míru autonomie, je „prostředníkem mezi vědomím a nevědomím, mezi primárními a sekundárními procesy, mezi intelektem a pudem, odříkáním a vzpourou“. (ibid:78) „Je to však odsublimování praktikované společností z ‚pozice síly‘, pokud si může dovolit poskytovat více než dříve, protože její zájmy se staly nejvnitřnějšími hybnými silami jejích občanů a protože jí poskytované radosti podporují sociální soudržnost a spokojenost.“ (ibid:75) Komunikace, familiarizovaná, přesto hypotetická s nádechem nepravdivé důvěrnosti, je výsledkem neustálého opakování a zručného řízení směrem k lidem a stává se funkčním a manipulačním nástrojem za podpory funkcionalizovaného, zkratkovitého a sjednoceného

jazyka, jenž je jazykem jednorozměrného myšlení (Marcuse 1991:83-90). Když už je sociální kontrola zvnitřněna, nastupuje technologická kontrola, aby se zamezilo také jediné doposud nezávislé „vnitřní svobodě“ každého jednotlivce. Dalo by se říci až agresivní útok technologií na tento osobní prostor je v dnešní soudobé západní společnosti zásadní a nezpochybnitelně život ovlivňující, prostupující a více či méně diktující.

Díky progresivnímu ovládnutí přírody pomocí techniky vzrůstá i možnost ovládnutí člověka člověkem, a tak je svoboda (myšlení) ovládaného redukována. Samotné svobodné myšlení (ve smyslu absolutní potřeby prolomit celek) by se mohlo stát hybnou silou kvalitativní změny, pochopení nutnosti změny však k samotné změně nestačí. Kdyby se technika užívala k řešení boje o existenci, prodělala by transformaci a touto kvalitativní změnou či rekonstrukcí technické základny by se lidstvo přehouplo ke kvalitativně vyššímu stupni civilizace. Nicméně se zdá, že v důsledku široké kvality zboží, služeb, práce a odpočinku ve vysoce rozvinutých zemích, v níž se nachází původ potlačování, předpokládá právě v těchto zemích s vysokým životním standardem kvalitativní změna změnu kvantitativní, tzn. *redukci přehnaného rozvoje* (Marcuse 1991:172-188). „Osvobození energie z činnosti požadované k udržení destruktivní prosperity znamená snížení vysokého standardu otroctví s cílem přimět individua rozvíjet tu racionalitu, která může prokázat možnost pacifikované existence.“ (ibid:182) Zajímavostí je, že Marcusův pohled předpokládá redukci budoucí populace, jelikož problémem vytvoření nového standardu pacifikované existence není pouze přiměřená obživa, nýbrž i počet, kvantita, přebytečná kapacita. Primárním subjektivním předpokladem kvalitativní změny je pak nové definování potřeb (ibid:182-183).

„Člověk a příroda jsou organizovány jako věc a prostředek.“ (Marcuse 1991:68) Neustálé odtrhávání člověka od přírody prostřednictvím narůstajícího uplatňování techniky v nás potlačuje důležité komponenty lidství – imaginaci, kreativitu, hravost, komunikační schopnosti, spontaneitu. Dalo by se říci, že „v důsledku toho jak tato civilizace organizovala svou technickou bázi...“ (ibid:33) směřujeme k totalitarismu. Tímto termínem Marcuse označuje „... zvláštní systém výroby a rozdělování, který je zcela slučitelný s ‚pluralismem‘ stran, novin, ‚vyrovnávajících se sil‘ etc.“ (ibid:33) V jednorozměrném světě žije uniformní člověk, u kterého je silně oslabena negativní síla myšlení (ibid:95-96). A přitom je to právě negativní myšlení, jenž vychází z boje proti etablované společnosti a osvobozuje vědomí (ibid:170).

Shrneme-li, „spoutanými možnostmi rozvinutých industriálních společností jsou: rozvoj výrobních sil v rozšířeném měřítku, rozšířené ovládnutí přírody, rostoucí uspokojování potřeb stále většího počtu lidí, vytváření nových potřeb a schopností. Tyto možnosti jsou však postupně realizovány prostředky a institucemi, které ruší jejich osvobozující potenciál. Takový proces omezuje nejen prostředky, nýbrž i cíle. Organizovány v totalitním systému rozhodují nástroje produktivity a pokroku nejen o současných, nýbrž i o možných aplikacích.“ (Marcuse 1991:188-189)

Kritická teorie společnosti H. Marcuse se zaměřuje na analýzu vývoje společnosti, ubírající se k pronikavější iracionalitě celku, společnosti plýtvání a intenzifikované exploatace, jejíž hlavní potřebou je agresivní expanze, společnosti, která žije v neustálé hrozbě války. Alternativou takové společnosti je podle Marcuse „... plánovitě využívání zdrojů k uspokojení životních potřeb při minimum dřiny, přeměna volného času v čas svobodný, pacifikace boje o existenci“. (Marcuse 1991:187) Člověk musí skutečnosti nejen poznávat, ale také na ně reagovat tím, že za ně proniká.

### 1.3.3 Odcizení jako charakteristika moderní společnosti

Erich Fromm (1900–1980), další představitel kritické teorie, čerpá z Marxovy analýzy situace moderní společnosti a Freudovy psychoanalýzy, a pokouší se o syntézu, kterou nazývá sociální (či kulturní) psychoanalýza. Tato jeho osobitá koncepce kriticky analyzuje konzumní společnost, zaměřuje se na aspekty odcizení moderního člověka, který je nyní odcizen nejen sám sobě, ale i druhým a přírodě, a snaží se najít východisko, které by člověku vrátilo jeho celistvost a svobodu.

Právě na pojmu *odcizení* staví Fromm charakteristiku moderní společnosti. Fenomén odcizení pojímá jako „... určitý druh zkušenosti, ve které dotyčný zakouší sebe samého jakožto cizince“ (Fromm 2009:111) a tvrdí, že jde o centrální problém účinků kapitalismu na osobnost. Odcizený člověk sám sebe nepojímá za středobod světa, ztratil sám sebe i druhé. Zároveň jeho prožitky sebe i druhých se dají přirovnat spíše k prožitkům věcí, přičemž toto prožívání postrádá spojení jak s druhými, tak s vnějším světem. Samo odcizení je pak starším jevem (starozákonní proroci odcizení pojímají jako modloslužbu) a v různých kulturách se jeho projevy liší ve vazbě na zvláštní oblasti i ve spojení na komplexní šíři celého procesu.

Nicméně podle Fromma v naší moderní společnosti postihuje snad všechny sféry života: vztah člověka k sobě samému, k druhým lidem, ke své práci, k volnému času, ke státu, k přírodě, k věcem. (ibid:111-114) Člověk „vytvořil složitou společenskou mašinerii k obsluze vybudovaného technického aparátu. Avšak jeho dílo stojí vysoko nad ním ... Čím mocnější a gigantičtější jsou síly, které rozpoutal, tím bezmocnější se cítí jako lidská bytost ... Stal se majetkem toho, co sám vytvořil, takže už nevlastní sebe samého.“ (ibid:114-115) Člověk v konzumní společnosti „zcela polapen v ruině umělých konstrukcí života“ s jeho odcizeným životním stylem, jehož podstatou je akt bezmyšlenkovitého konzumu, zcela vytěsnil ze svého vědomí základní danosti své existence. To je příznačné hledisko moderního života (ibid:175-180).

„Velký příslib neomezeného pokroku – příslib ovládnutí přírody, příslib hmotného nadbytku, maximální štěstí pro maximální počet jedinců a neomezené osobní svobody – udržoval naděje a víru celých generací od počátku průmyslové éry. Naše civilizace s určitostí začala až tehdy, když lidský rod začal aktivně řídit přírodu; avšak toto řízení zůstalo až do počátku průmyslového věku omezené. Když ale došlo k pokroku v průmyslu, když byly živočišná a lidská energie nahrazeny mechanickou a posléze jadernou energií a lidská mysl nahrazena počítačem, bylo možné se domnívat, že se nacházíme na cestě neomezené výroby, a tedy neomezené spotřeby, domnívat se, že technika nás učinila všemocnými a věda vševědoucími. Ocitli jsme se na cestě, kdy se stáváme bohy, nejvyššími bytostmi, které mohou vytvořit druhý svět, v němž se svět přírody použije jen jako materiál pro nové stvoření.“ (Fromm 2001:13) Přesto se nyní ukazuje, že nejsme tak svobodní, jak jsme si mysleli, že je s námi manipulováno a že skrze neomezené uspokojování potřeb nedojdeme k štěstí ani k blahobytu.

Fromm však zastává přesvědčení, že moderní člověk stejně není dosud na svobodu dostatečně připraven, obává se jí a snaží se jí různými způsoby uniknout. Rozlišuje dva aspekty svobody v moderní společnosti: přestože člověk získal nový pocit nezávislosti díky osvobození se od pout tradiční společnosti, osvobodil se tak ale i od všech vazeb, jež dávaly jeho životu jistotu a smysl. Tato nově nabytá svoboda v něm pak vzbudila nejistotu, úzkost, pocit osamělosti a izolovanosti a kromě toho ho zahrnila do nového druhu podřízenosti, tzn. k nutkavé a iracionální aktivitě. K prohlubování bezmocnosti a osamělosti přispívají i ekonomické podmínky. Tento stav má dva důsledky: může vést k autoritářskému charakteru

anebo k tomu, že automatizovaný jedinec ztrácí sám sebe, ačkoliv je přesvědčen o pravém opaku (Fromm 1993:62-134).

„Jsme hrdi na to, že nejsme podřízeni vnější autoritě, že můžeme svobodně vyjadřovat své myšlenky a pocity a předpokládáme, že tato svoboda zaručuje naši individualitu téměř automaticky. *Právo vyjadřovat své myšlenky má však význam jen tehdy, jsme-li schopni vlastní myšlenky vůbec mít*: osvobození od vnější autority je trvalým ziskem jen tehdy, jsou-li vnitřní psychologické podmínky takové, že jsme schopni si svou individualitu udržet.“ (1993:127) Tak vysvětluje Fromm svůj názor, že žijeme v iluzi individuality, tzn. představu osvobození individua od všech podob vnějšího nátlaku. Ve skutečnosti je to ale rafinovanost vnějšího nátlaku, který nás nutí k přesvědčení, že jednáme, myslíme, cítíme a chceme podle naší svobodné vůle. Nicméně Fromm tvrdí, že opak tohoto přesvědčení je tou pravou realitou, že je to nátlak z vnějšku, vnější anonymní autorita, která určuje naše životy a my jsme natolik ztraceni sami sobě, nakolik pochybujeme o vlastní identitě. Ztrátu identity lze vyřešit jedinečně skrze přizpůsobení se druhým a jejich očekáváním. Tak se ale člověk stane automatem bez špetky spontánnosti a individuality.

Fromm také analyzuje potřeby člověka, vázané na podmínky jeho existence, ve snaze pochopit lidskou psychiku, aby posléze mohl věnovat kritickou pozornost psychickému zdraví lidí, žijících v systému západní kultury. „Duševní zdraví se vyznačuje schopností milovat a něco tvořit, opouštět incestní vazby na klan a půdu, dále se vyznačuje prožíváním identity pramenícím ze zkušenosti sebe samého jakožto subjektu a původce vlastních sil, chápáním reality uvnitř člověka i mimo něho, a tedy schopnosti rozvíjet objektivitu a rozum.“ (Fromm 2009:65) Odcizený člověk nemůže být duševně zdravý, stíhá ho strach, zakouší pocity méněcennosti, cítí se provinile, jelikož je i není sám sebou, protože je osobou i věcí, ve své podstatě je člověkem nešťastným. Na druhé straně duševně zdravý je člověk, jestliže žije svou láskou, rozumem a vírou a váží si života vlastního i života druhých (Fromm 2009:180-189).

Fakt, že se stal izolovanou, odcizenou bytostí, není člověk schopen unést. Zhroutila se pro něj jednota světa a on ztratil veškeré záchytné body. Stal se „... bezmocným nástrojem vnějších účelů, odcizeným sobě samému a druhým lidem“. (Fromm 1993:141) „Přepadají ho proto pochybnosti o sobě samém, o smyslu života a koneckonců o jakémkoliv principu, podle něhož by se ve své činnosti mohl řídit. Jak bezmocnost, tak pochybnosti ochromují jeho život a aby člověk mohl vůbec žít, snaží se utéct ze svobody – negativní svobody. Žene se do

nového otroctví.“ (ibid:134-135) Z tohoto bludného kruhu hledání jistoty v dalších a dalších možných poutech vede jediná cesta, na které se člověk zbaví strachu z izolace a zároveň nebude připraven o svou integritu. Jde konkrétně o cestu seberealizace, o tzv. pozitivní svobodu, spočívající „... ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti“ (ibid:135), přičemž spontánní aktivitou Fromm myslí vlastní svobodnou vůli jedince, vyžadující souhlas celé osobnosti a základní integraci této osobnosti, v níž jde o proces (nikoli o výsledek). A právě pozitivní svoboda obsahuje potvrzení jedinečnosti individua.

Zdravou společnost pak chápe Fromm jako tu, která odpovídá potřebám člověka, bez ohledu na to, co člověk za své potřeby považuje (Fromm 2009:27). Pro moderní západní (odcizenou) společnost je ale typická orientace na vlastnictví, potřeba „mít“ se stala základním tématem života v této společnosti. Existování v modu „mít“ se vztahuje ke světu skrze majetek a spočívá ve vyvolávání nových, nepravých potřeb. Tyto falešné potřeby, jež nerozlučně souvisí se způsobem života, orientovaným na „mít“, potlačují v lidech schopnost samostatně myslet a jednat, naopak udržují ve společnosti pocit zdánlivého štěstí. Ve své podstatě nejsou však tyto potřeby potřebami lidskými, nýbrž potřebami ekonomického systému, který s námi zákeřně a skrytě manipuluje. Technika slouží jako podpůrný nástroj moci, nástroj, využívaný k účinnému ovlivňování a kontrole lidského myšlení. Orientace na „být“ anebo „mít“ je v každé kultuře z velké části určená sociálně-ekonomickou strukturou. Konzumní mentalita lidí v západní společnosti je nastavená průmyslovými společností, tak, že nutí lidi konzumovat víc a víc, jelikož u toho, co už někdy spotřebovali klesá hodnota užitku.

Člověk, u něhož převažuje zaměření na vlastnictví, žije v neustálé nejistotě a úzkosti z nebezpečí ztráty tohoto vlastnictví, tzn. i ve strachu ze smrti (ze ztráty těla, ega, majetku a identity). Elementární aspekty tohoto člověka ve vztahu k ostatním lidem jsou konkurence, antagonismus a strach. Modus mít je vázán v čase: v minulosti, přítomnosti, budoucnosti, a to kvůli naší konečné existenci. Ta nás samozřejmě nutí respektovat čas, nicméně typické pro vlastnický modus je, že se zároveň času podřizujeme (Fromm 2001:129-150). „Ve vlastnickém modu se čas stává vládcem ... V průmyslové společnosti čas vládne jako nejvyšší moc.“ (ibid:152)

Něco jiného je existenční vlastnění. To vyplývá ze základní potřeby lidské existence udržet se naživu a není v konfliktu se samotným bytím. Člověk tedy může něco existenčně vlastnit a nevyklučuje to jeho existování v modu „být“. Co však představuje pro Fromma bytí?

Fromm přejímá Eckhartovo pojetí dvojího významu bytí: ve svém základu jde o protiklad vlastnění, v užším smyslu se jedná o *skutečnou* motivaci odloučenou od myslícího a jednajícího člověka, která však člověka ovlivňuje, aniž by on o tom věděl (Fromm 2001:82-104).

Pro orientaci na „být“ jsou nezbytnými podmínkami nezávislost, svoboda a přítomnost kritického rozumu. Modus bytí předpokládá schopnost být aktivní, jelikož „v neodcizené aktivitě *sebe* prožívám jako *subjekt své* aktivity“ (Fromm 2001:110). Dále je to presumpce sdílené radosti, plné rozvinutí a sjednocení lásky a rozumu a bytí existující pouze zde a nyní. Zároveň bytí tvoří pravá motivace chování individua, skutečná struktura charakteru. „Cesta k bytí znamená proniknout povrchem a nahlédnout skutečnost.“ (Fromm 2001:120) „zatímco vlastnický modus se zakládá na nějaké věci, která se spotřebou umenšuje, modus bytí roste praxí.“ (Fromm 2001:132)

Frommova analýza a současně kritika konzumní společnosti a moderního odcizeného člověka, který nezakouší jednotu světa, a proto je nešťastný, podává reálný obraz soudobé situace. Kromě toho se Fromm také snaží hledat řešení odcizeného bytí, kterým by mohla být spontánní aktivita celé integrované osobnosti, díky které by člověk potvrdil svou originalitu a individualitu a skrze kterou by dosáhl nejen pozitivní svobody, ale byl by schopen obejmout svět jako celek. Na druhou stranu, na úrovni celé společnosti by změna musela proběhnout ve všech sférách života, tedy v oblasti hospodářské, společenské i kulturní.

#### **1.4 Pohled na moderní společnost z hlediska současných sociologů**

Myslitelé filosofie existence a kritické teorie samozřejmě mohli jen tušit, kterým směrem se bude ubírat vývoj moderní společnosti. Vzhledem k faktu, že celý proces modernizace spěje ke stále vyššímu vývojovému stadiu a na problémy předchozí se s neustálými objevy ve vědě a technice a nešetrou lidskou činností nabalují problémy nové, které jsou pro svůj globální charakter a dopady na přírodu závažnějšího rázu, věnuje mnoho současných myslitelů pozornost právě důsledkům procesů industrializace a modernizace a jejich propojení s narůstajícím množstvím rizik, jež ohrožují vše živé, včetně lidí. Lidstvo je podle všeho sice na vrcholu produkčních a tvůrčích sil, avšak dlouhodobá nejistota silně otrásá celým společenským uspořádáním. Její projevy jsou patrné v každodenním životě lidí



v západní společnosti. Na jednu stranu tedy užíváme vysokého životního standardu, přesto trpíme rozpadem tradičních hodnot a rolí, jelikož nám chybí pevné místo na světě.

Díky globalizaci, informační a technologické revoluci, a již dříve pozorovatelnému rozpadu tradičních hodnot a jistot a s progresivním vývojem západní společnosti dochází k významným změnám v této společnosti, v její struktuře a ve způsobu, jakým funguje. Pohledy sociologů, kteří vnímají současný stav světa jako kritický a analyzují patologické rysy soudobé moderní společnosti často úzce korespondují s ekologickou situací. Hledání společenských souvislostí ekologické krize je ústředním tématem a předmětem zájmu mnoha předních současných sociologů a to zejména proto, že se ve světle nových poznatků a událostí (ropné katastrofy, výbuch Černobylu, havárie v hliníkárně v Ajce atd.) ukazuje, jak velký devastující vliv na přírodní koloběh má lidská nadprodukce a neohleduplnost vůči přírodě. Katastrofu „... nezpůsobuje selhání, nýbrž systémy, které proměňují lidskou povahu omylu v ničivé síly vymykající se pochopení.“ (Beck 2004:10)

Stále se uvažuje i o problémech racionality a vědy, stavící se do role neomylného vševědoucího, přesto již tato témata nevyznívají tak naléhavě, pravděpodobně také proto, že věda veřejně ztratila mnoha svými pochybeními kredit racionality. Věda s technikou, jež jsou bazální příčinou momentálního stavu světa a soudobých problémů, neschopné zabezpečit životní prostředí, musí změnit svůj přístup, poznání i praxi a začít rizikům čelit preventivně. Na druhou stranu je to právě věda, která pomáhá odhalovat rizika a jejich míru a z pohledu mnohých to může být jediné řešení.

Beckova reflexe rizikové společnosti, Kellerův náhled na ekologickou krizi a její společensko-ekonomické souvislosti a v neposlední řadě Baumanovo pojetí soudobého světa jako tekuté modernity postačí pro představu o soudobé situaci člověka v západní společnosti a zároveň poskytnou obrázek i o globálních, ekologických a celospolečenských problémech.

Beck podává náhled na existenci mezi růstu a argumentuje, jakým způsobem se tato skutečnost projevuje v rázu moderní společnosti, tzv. společnosti rizikové, která skrze svou každodenní činnost vytváří své vlastní ohrožení, proti kterému jí chybí „dostatečné pojištění“. Beckova výstižná koncepce uvádí do souvislostí zdánlivě nesouvisející, vždy však s ohledem na dnes již naprosto jasný a téměř hmatatelný fakt, že „zisk moci spjatý s technicko-ekonomickým pokrokem je stále ve větší míře zastíňován produkcí rizik.“ (Beck 2004:18)

Keller moderní společnost připodobňuje k velkému hracímu automatu, přičemž dnes je již jisté, že tento automat spotřebovává tolik energie, že by bylo lepší ho odstavit. Klíčovým předmětem jeho zájmu je ekologická rovina problematiky moderní společnosti, která se prolíná všemi sférami a od které se vše odvíjí. Znatelná subjektivní rovina autora nikterak nenarušuje ucelenost jeho podání sociologické reality soudobé společnosti. V neposlední řadě Baumanův zkoumavý pohled na soudobou chaotickou společnost, ve které život postrádá směr, kde chybí smysluplná cesta odněkud někam a kde jsou lidé vedeni k přesvědčení, že cílem lidského života je dosahování štěstí, které však není nijak definovatelné, nejen reflektuje, nýbrž se snaží klást také otázky tam, kde by jiného nenapadly.

#### **1.4.1 Beckův koncept rizikové společnosti**

Německý sociolog Ulrich Beck ve své publikaci „Riziková společnost“ konstatuje a svými slovy potvrzuje kritickou analýzu moderní společnosti, tak jak ji podávají Adorno a Horkheimer v „Dialektice osvícenství“. Projekt osvícenství, projekt moderny ani z Beckova pohledu nebyl dokončen. Avšak Beckův pohled osvícenství zcela neodsuzuje, naopak autor avizuje, že faktická strnulost osvícenství „... v historicky převládajícím chápání vědy a technologie může být prolomena znovuoživením rozumu a přeměněna v dynamickou teorii vědecké racionality, která zpracovává historické zkušenosti a v dalším vývoji se z nich dokáže poučit“. (Beck 2004:261) Pro Becka je nadějí zaktivizování a zmobilizování rozumu, který věda umlčela. Tak může věda změnit sama sebe, „... a kritikou svého historického sebechápání teoreticky i prakticky znovu oživit ideje osvícenství“. (ibid:298)

Beckova teorie vychází z pojmu riziková společnost, jehož ústředním principem je koncepce nezamýšlených důsledků lidské činnosti. Tato koncepce se stojí na dvou pilířích: teorii moderní reflexivity a vynucené individualizace. Beck chápe proces modernizace jako reflexivní, tzn. že je sám sobě tématem a problémem. Dřívější legitimizační základna procesu modernizace, boj proti nedostatku, kvůli kterému lidé poměrně ochotně přijímali vedlejší

důsledky tohoto procesu, v současnosti v západních státech neplatí.<sup>1</sup> Skutečnost materiálního nedostatku vystřídal sice zdánlivý blahobyt, ale nadbytečná produkce je nerozlučně spjata s problémy a konflikty rizikové společnosti, tedy společnosti, jenž definuje a rozděluje globální rizika vytvořené vědou a technikou. Globální rizika jsou riziky *modernizace* – „... jsou *souhrnným produktem* industriální mašinerie pokroku a při jejím dalším vývoji se *systematicky* vyhrocují“ (Beck 2004:28) a jako vedlejší důsledek dosavadní úspěšnosti modernizace se stávají ohrožením pro život ve všech jeho projevech. Projevy škodlivého působení rizik se doposud nedají předvídat ani vypočítat. Vědecký výzkum rizik se zatím koncentruje na jejich technologickou zvládnutelnost (ibid:20-37).

Do poloviny 20. století jsme ignorovali přírodu a jediným cílem bylo si ji podrobit. V současnosti je příroda již začleněna do industriálního systému a díky tomu se stala neoddělitelnou součástí tohoto systému. Beck nazývá dnešní zespolečenštěnou formu přírody druhou přírodou. Dnes již nikdo nemůže zpochybnit, že hrozbám druhé přírody nejsme schopni čelit a že nám chybí účinná ochrana. A ekologická, technologická a sociální rizika jsou všepřesahující, „... uvádějí do přímé, hroživé souvislosti to, co je od sebe obsahově, prostorově a časově vzdáleno. Proklouzávají sítím nadměrné specializace. Jsou tím, co je mezi specializacemi.“ (Beck 2004:93) Zásadní význam tedy má to, zda věda zůstane u tendence k nadměrné specializaci. Kvůli specializacím a vnitřní roztříštěnosti pak totiž nebude schopna dostatečné sebekontroly praktických rizik. Je nutné, aby pojala rizika a formy ohrožení objektivně, vědecky je zpracovala a objektivně interpretovala, místo snahy rizika zastírat a bagatelizovat. Nicméně Beck vidí úzkou souvislost mezi specializacemi vědy a snahou vědy objektivizovat a projektovat zdroje možných problémů a chyb do jiných sfér, přičemž však rozhodujícím předpokladem vědeckého zpracování rizik modernizace je přijetí faktu, že se vědecko-technický vývoj na interdisciplinární úrovni stává sám problémem (ibid:257-268). Zvládání rizik nutně vyžaduje celkový přehled a spolupráci, přesahující veškeré pečlivě stanovené a udržované hranice.“ (Beck 2004:93)

---

<sup>1</sup> K důsledkům modernity se vyjadřuje také přední anglický sociolog Anthony Giddens, který ve své knize modernity. Giddens, stejně tak jako tomu je u Becka, zastává přesvědčení, že k analýze modernity a k diagnóze jejích důsledků nestačí vynalézat nové pojmy jako postmodernita, spíše upřednostňuje důkladnější pohled na modernitu samotnou, která byla doposud nedostatečně pochopena. Giddensova „institucionální analýza“ modernity zdůrazňuje, že na moderní dobu je vázána zvláštní diskontinuita, kde jsou způsoby života naprosto odtrženy od všech tradičních typů sociálního řádu. Moderní doba vytlačuje z života tradice, které dříve existovaly jako součást každodennosti a byly opěrnými body. Rytmus změny, tedy dynamika modernity, „...se odvozuje z *oddělení času a prostoru* a jejich opětovného spojování ve formách, které umožňují přesné časoprostorové ‚zónování‘ sociálního života; z *vyvázání* sociálních systémů (což je jev, který je úzce spojen s faktory působícími při oddělování času a prostoru); a z *reflexivního uspořádání a přeuspořádání* sociálních vztahů s ohledem na stále vstupující vědění ovlivňující jednání jednotlivců i skupin.“ (Giddens 2003:23)

Rizikům jsou vystaveni všichni, v rizikové společnosti se nebezpečí týká všech bez rozdílu, avšak také těch, kteří se ještě nenarodili (a těch s největší pravděpodobností i více, jelikož se s postupem doby země stává neobyvatelnou) – krize budoucnosti se odehrává v přítomnosti. Člověk se rodí do jakéhosi osudu *ohroženosti*, jemuž za žádnou cenu nikdy neunikne. (Beck 2004:55-61) A tak moderní „vyspělé“ civilizaci, „... která nastoupila, aby odstranila onu připsanost, aby lidem otevřela možnosti rozhodování, aby je osvobodila od přírodních tlaků, tedy vzniká nová, globální, celosvětová připsanost ohrožení, vůči níž mohou individuální možnosti rozhodování sotva obstát už jen proto, že škodlivé a toxické substance jsou v industriálním světě promíšeny s přírodním základem.“ (ibid:54)

„Rozsah, naléhavost a existence rizik kolísají v závislosti na rozmanitosti hodnotových měřítek a zájmů ... Kauzální řetězec, který se u rizik vytváří mezi aktuálními nebo potenciálními škodlivými účinky a systémem industriální společnosti, otevírá téměř nekonečné množství individuálních interpretací. V zásadě je alespoň pokusně možné uvést vše do vztahu se vším, pokud je právě jen zachován základní vzorec – modernita jakožto příčina, poškození jakožto vedlejší důsledek.“ (Beck 2004:40) A vzhledem k tomu, že příčinou je obecně modernita, nikoliv jedinci v ní žijící, nikdo za příčinu osobně neodpovídá – v nás a skrze nás jedná systém, a člověk „jedná takřkajíc ve vlastní nepřítomnosti.“ Navíc se rizika dají manipulovat, na jejich základě lze vytvářet nové potřeby, riziko pak dokonce může produkovat samo sebe (ibid:45-74).

Skrze ohrožení se podle Becka prolamuje dualismus těla a ducha, přírody a člověka. Člověk sám sebe vnímá jako přirozenou součást celku. Ačkoliv mnozí také mohou svůj strach popírat a stavět se proti němu (Beck 2004:98), „stěžejní význam *získává schopnost předjímat nebezpečí, snášet je, biograficky i politicky se s nimi vyrovnat.*“ (Beck 2004:101) Nelze stavět přírodu a společnost proti sobě stejně tak jako nelze popírat, že jakékoliv zásahy do přírody se stejně vždy ve společnosti projeví, vždy budou mít určité důsledky (nejen) pro lidstvo. „Environmentální problémy *nejsou* problémy týkající se jen okolního prostředí, ale jsou to – ve své genezi a důsledcích – problémy *společenské*, problémy *člověka*, jeho dějin, jeho životních podmínek, jeho vztahu ke světu a ke skutečnosti, jeho ekonomického, kulturního a politického zřízení.“ (Beck 2004:108)

Výše uvedené je však pouhou jednou dimenzí rizikové společnosti. Aby byl obraz úplný, je třeba doplnit jej o neméně podstatnou součást, druhou dimenzi, která se bezprostředně týká vynucené individualizace; společenských, biografických a kulturních rizik a nejistot, jež narušily vnitřní sociální strukturu industriální společnosti (Beck 2004:115). Otřesení jistotami a zpřetrhání vazeb s tradicí způsobilo zásadní změny ve všech sférách života, což zapříčinilo rozpad sociálních struktur. Nejistota je logickým vyústěním cesty od jednoduché modernity k modernitě radikálnější a vývojově vyšší. Modernita staví na principech individuální svobody a rovnosti, a ač individualizovaní, přesto jsme závislí na okolnostech a podmínkách, naprosto se vymykajících dosahu individualizované existence. Jinými slovy, společenské podmínky ve své podstatě nepřipouští, aby byl člověk samostatnou individuální existencí, přestože ho společnost do individualizace nutí. V dnešní době znamená individualizace „... závislost na trhu ve všech dimenzích života. Existenční formy, jež takto vznikají, představuje osamostatněný, sám sebe si nevědomý masový trh a masová spotřeba ... individualizace vydává lidi vnějšímu řízení a standardizaci ...“ (ibid:212) a znamená právě institucionalizaci a institucionální závislost (ibid:205-220). Krize systému na úrovni vynucené individualizace spočívá ve faktu, že si individualizovaný jedinec může volit a posléze realizovat specifické strategie, které provozuje v rámci rozvětvené infrastruktury v moderní společnosti stát. Tímto je individualizace sociálním státem posilována a umocňována, výsledným efektem je individualita emancipovaná natolik, že již nepotřebuje participovat na fungování sociální (Keller, in Beck 2004:427).

Již z tohoto krátkého uvedení k Beckově koncepci rizikové společnosti lze vyčíst mezi řádky, že Beckovo svědectví o proměnách moderní společnosti, která svým působením znamená ohrožení pro sebe samu, má jak nádech pesimismu (při popisu starých, ale zejména nových rizik a ohrožení), lze však pozorovat i naději, vztahující se do budoucna. To je pro Ulricha Becka typické: „každý z jeho ústředních konceptů je nejen poslem špatných zpráv, ale je zároveň nositelem určité naděje.“ (Keller, in Beck 2004:421) Dvojznačné Beckovy kategorie jsou právě tím, co je na jeho práci velice ceněno. Aby byla sociální realita pochopena, je třeba vykreslit její skutečnou podobu v pravých barvách. Beckův koncept rizikové společnosti zakončíme paradoxem lidského bytí na světě, tolik příznačný pro Beckovy antagonismy: na jedné straně je člověk zodpovědný sám za sebe, na druhou stranu závisí na podmínkách, které jsou mimo jeho dosah (mimo dosah jeho poznání).

## 1.4.2 Společenské souvislosti ekologické krize (J. Keller)

Jestliže je řeč o soudobých autorech, zabývajících se dnešní společností, nemohu nezmínit pohled předního českého sociologa Jana Kellera. Keller se staví skepticky k růstu ekonomiky, rozebírá negativa centralizované politické a ekonomické moci a hledá společenské souvislosti ekologické krize. Zmiňuje také určitá východiska z krize, opouštějící stávající centralizované nastavení moci směrem k trvale udržitelnému rozvoji a životu v menších komunitách.

„Stav světa se zhoršuje působením zplodin naší prosperity a situace dosáhla rozměrů, kdy další zplodiny blahobytu již ohrožují prosté žití.“ (Keller 1995:8) Keller chápe skutečnou hloubku dnešní ekologické krize nejen v tom, že společnost likviduje přírodu, ale navíc v tom, že je příroda ničena společností, která není schopná pochopit, že jasné důkazy o své devastující činnosti by měly vést ke změně této činnosti. „Moderní společnost je postavena na principech, které blokují projevy jejího pudu sebezáchovy.“ (ibid:12) Přesto nezmění-li moderní společnost způsob svého fungování, zejména principy ekonomického růstu, pasivní demokracie a konzumního stylu života, tedy bude-li se snažit o maximalizaci blahobytu za každou cenu, právě v důsledku těchto principů, na kterých se zakládá, bude rozvrácena (ibid:7-19).

Pro ekonomický růst neexistuje zlatá střední cesta stability, může volit pouze mezi růstem a kolapsem. Navíc skutečnost ekonomického růstu ještě nemusí nutně znamenat vyšší životní úroveň obyvatel. Jsou to sociální a ekologické příčiny, které zapříčiňují, že se růst ekonomiky nemusí odrazit na zlepšení kvality života (Keller 1995:14). Příroda ekonomice poskytuje veškeré zdroje k jejímu růstu, přitom ekonomická teorie nebere v potaz fakt neobnovitelných přírodních zdrojů, vychází pouze z předpokladu, že lidská aktivita má na přírodu malý až bezvýznamný vliv díky schopnosti přírody se regenerovat. A nedostatek přírodních zdrojů trh pouze koriguje zvýšením ceny těchto zdrojů. K plundrování přírodních zdrojů musíme také přičíst limitovanou schopnost planety absorbovat znečištění, které ekonomický růst produkuje (ibid:23-29).

Podle Kellera vzniká spousta nových potřeb teprve druhotně – jednoduše proto, že jsou potřebami systému. A sociální charakter obyvatel vyspělých zemí je živnou půdou trhu pro vytváření nových potřeb. Zároveň rituály konzumního chování pomáhají lidem

uspokojovat potřebu bezpečí a zakotvení vlastní individuality (Keller 1995:30-40). Přičteme-li fakt, že byly rituály vždy neoddělitelnou součástí života a že je v našem současném světě rituálů všeobecně poskrovnu, není se čemu divit, že nám právě rituál konzumu umožňuje pocit, že „... je vše na svém místě a vše se děje přesně tak, jak se dít má.“ (Keller 1995:40) Keller však obyvatele západních vyspělých zemí neodsuzuje, naopak obhajuje osobní konzum jako něco, co lidem kromě rituálu vytváří „... atmosféru bezpečného útočiště před anonymními silami neosobních mechanismů velkých formálních organizací.“ (ibid:45)

Keller se jemně dotýká i tématu svobody, kterou podle něj podmínky centralizované státní moci téměř neumožňují. V centralizované masové demokracii sice občan může vyjádřit své názory, třebaže mu téměř chybí možnost determinovat to, k čemu se vlastně vyjadřuje. Bohužel ke skutečným potřebám demokratického státu se většinou díky neustále latentní občanské válce politických stran nedostane. Vysoce efektivní politická kontrola spočívá v kontrolování chování lidí v prostoru a v čase a představují ji dva uměle vytvořené prostředky, dva hlavní principy centralizace: peníze (trh) a byrokratický úřad (Keller 1995:64-103). Řešením tohoto principu moderní společnosti, tedy pasivní demokracie je podle Kellera „... nahrazení parlamentních stran, svazujících své členy více či méně rigidními stanovami, skupinami dočasnými, které by byly tvořeny volně. Spojovaly by občany, jejichž cíle jsou sice dlouhodobější, zato však zcela konkrétní.“ (ibid:82) Strategie změny celého fungování moderních společenství spočívá v nahrazení kontraproduktivní a nefunkční centralizace decentralizací, jejímž cílem je udržitelná společnost (pospolitost), žijící vedle přírody a s přírodou (ibid:122-135).

Keller formuluje známé pravdy velice jednoduše, přitom však stručně, jasně a výstižně: „Zničení přírody v důsledku ekonomického růstu vedlo k tomu, že obyvatelé vyspělých zemí mohou stále menší část svých přirozených potřeb uspokojovat jiným než nepřirozeným způsobem.“ (Keller 1995:32) Vykreslení pomoci rozvojovým zemím, kterým je zdánlivě pomáháno, ačkoliv realita je přesně opačná, dotváří pak představu o centralizovaném mechanismu politické a ekonomické moci, konzumu a neudržitelné (ekologické) situaci.

### 1.4.3 Baumanova tekutá modernita

Zygmunt Bauman, polský sociolog dlouhodobě žijící ve Velké Británii, prezentuje ve svých pracích originální sociologicko-filosofický pohled na moderní dobu, kterou označuje „tekutá modernita“. Pomocí metafory konstatuje, že dříve byl život poutí, cestou, která měla definovaný smysl a cíl. Na cestě života nechávali lidé své stopy a nalézali stopy minulosti. Kdežto dnes, ačkoliv jsme v neustálém pohybu, naše cesta postrádá směr – modernímu člověku smysluplná cesta chybí. Nemůže nikde zakotvit, jelikož neexistují zátoky.

Současně Bauman zastává jasný postoj k tomu, co je prvořadým úkolem sociologie dnes: „... úzce se podílet na neustálých snahách o reartikulaci měnící se lidské situace, v níž se nacházejí ‚stále individualizovaní jedinci‘ při svém úsilí dát svým životům smysl a cíl“.  
(Bauman 2004:24)

Bauman se brání nekonstruktivním přím o tom, zda je naše doba dobou moderní či už postmoderní, podobně jako je tomu u Becka či Giddense. Zastává stanovisko, že je v sázce příliš mnoho nato, abychom se starali o název naší doby. Proto Bauman upřednostňuje analytický pohled na svět, porozumění světu jako celku a stávající situaci.

Model moderního světa, jež vytvořily moderní humanitní obory, je postaven na administrativě a Bauman konstatuje tři důsledky tohoto modelu: 1. svět je celkem, totalitou s jednotnými hodnotami a normami; 2. svět je spojený celek, má tvar a podobu mechanismu bez vnitřních rozporů a jakékoliv odchylky je třeba rychle odstranit nebo se jim vyhnout; 3. svět je realizující se projekt, situovaný v čase kumulativním (co se odehrává dnes, ovlivňuje budoucí), orientovaném (ontologické rozdíly mezi minulostí a budoucností jsou ostré a nedvojznačné) a finálním (čas směřuje k cílovému stavu, tudíž nejenomže je projektování možné, nýbrž čas je sám sobě projektem). Modernita je projektem, postmodernita je zánikem projektu. „Dnes žijeme projekty, nikoliv projektem.“ (Bauman 1995:13) Neočekáváme v budoucnosti zásadní změny, spíše věříme představě, že „dějiny došly ke svému konci“. A kde hledat příčiny zániku univerzálního projektu modernity? Bauman se pokouší na otázku odpovědět z několika zorných úhlů. V první řadě univerzální projekt potřebuje moc s univerzálními ambicemi a taková moc dnes neexistuje. Spíše vidíme prohlubující se rozklad a ochablost státní moci, kdy normativní regulaci občana střídá lákání konzumenta, ideovou indoktrinaci nahrazuje reklama a legitimizaci moci média. Současně s tím jsme ztratili důvěru



v projekt dokonalé společnosti, nevěříme, že je současné trápení nezbytné pro naše budoucího štěstí, otevřeli jsme oči a zjistili jsme, že nežijeme v době pokroku, nýbrž v dobách rizik. V neposlední řadě se naplnila „krize paradigmatu“ a moderní civilizaci překonaly její vnitřní rozpory. Z uvedených důvodů musí být lidská skutečnost z perspektivy humanitních a společenských věd chápána jako soubor možností, spontánních a nikdy zcela neurčených procesů a nikoliv pojímána z hlediska myšlenkových návyků a stereotypů (Bauman 1995:7-23).

Fáze „tekuté“ modernity následuje po stadiu modernity „pevné“. „Tekutá modernita“ nastává, když „... sociální formy (vzorce přijatého chování, struktury omezující individuální volbu, instituce dohlížející na prohlubování rutiny) nadále nemohou (nebo se to od nich neočekává) udržet stejný tvar po delší časové období, protože se rozpadají a rozpouštějí rychleji, než stačí být ustaveny, natož aby se stihly ustálit.“ (Bauman 2008:9) Existující či teprve nastíněné formy nemohou pro svou krátkou životnost sloužit jako referenční rámec lidského jednání. Navíc došlo k oddělení moci od politiky. Politická moc zůstává lokální bez možnosti efektivně operovat. Naopak velká část mocenské síly odtéká opačným směrem, do nadnárodního prostoru a tento globální charakter významné části mocenské síly je zdrojem naprosté nejistoty. Společnosti přestává mít pevnou strukturu, představuje spíš síť náhodných spojení a rozpojení. Život se stal rozkouskovaným sledem jednotlivých epizod (ibid:9-20).

Negativní globalizace si vynutila pokroucenou „otevřenost“ společnosti. V pojetí K. Poppera „otevřená společnost“ odkazovala k sebeurčení svobodné společnosti, dnes je představou otevřené společnosti společnost vystavená ranám „osudu“. Všudypřítomný strach z nejisté přítomnosti a nejasné budoucnosti vychází z pocitu naprosté nemohoucnosti. Skutečné problémy mají povahu globální a připouští řešení pouze na celosvětové úrovni. Z těchto problémů jmenujme především dramatický nárůst populace, s nímž koresponduje a od kterého se odvíjí mnoho dalších problémů, největším z nich je hrozba toho, že se lidstvo *zadusí vlastním odpadem* (zde Bauman myslí i *odpad lidský*). Posedlost bezpečím vytvořila management strachu, kdy hlavním zdrojem všudypřítomného strachu se stalo město, dříve plnící funkci úkrytu před nebezpečím (Bauman 2008:16-83).

Nejvýraznějším aspektem soudobého městského života je „důvěrná souhra globalizačních tlaků a způsobů, jakými je pojednána, formována a reformována povaha městských prostorů.“ (Bauman 2008:77) Spolu s tímto aspektem dotváří celou pravdu

skutečnost „... že nové elity (zaměřené globálně a jen velmi volně svázané a místem, kde žijí) odstoupily od svých někdejších závazků vůči lokální populaci, a následně rozevřená duchovní i komunikační propast mezi životními prostory těch, kdo se odloučili, a těch, kteří byli odloučeni ...“ (ibid:77), což souvisí zřejmě s nejzásadnější ze sociálních, kulturních a politických jevů, vázajících se ke změně „pevné“ fáze modernity na modernitu „tekutou“.

Do předmětu neustálé starosti moderního člověka, jenž se zároveň stal hlavním ukazatelem úspěšného života, zahrnuje Bauman dva neoddelitelné problémy související s tázáním člověka po vlastní identitě: odlišnost vlastní osoby od druhých a kontinuitu osobnosti. Pro člověka, hledajícího pevný bod, kde by mohl ukotvit, je Já poslední nadějí nalezení přístavu. Chybí sociální struktury, které by bytí určovaly konstantní rámce, časové rámce jednání. Jinými slovy bytí charakterizuje sled epizod bez přímé návaznosti v duchu „dnes tu je, zítra tu není“. Bauman konstatuje, že to je důvod proč se postmoderní osobnost vyznačuje absencí identity. Moderní život představoval pro Bauman pouť, a dosažení cíle poutě, který se kontinuálně posouval do budoucnosti, bylo jediným záměrem života poutníka. Pro postmoderní bytí je jeho existence putováním bez předem daného směru, který se navíc každým dnem mění (Bauman 1995:25-40).

Modernita byla *Věkem etiky* a podobně jako právo oddělovalo řád od chaosu, etika vytvářela morálku a tím určovala, co je dobré a co špatné. Etické principy byly lidem všteповány, dnes jsou popírány a ocitáme se v krizi etiky. Ta však nutně nemusí znamenat i krizi morálky, Bauman naopak ubezpečuje, že postmoderní doba je *Věkem morálky*, morálky bez etiky. Žijeme v době morální autonomie, kde se vlastní existence jeví jako záležitost odpovědné volby, svědomí a vlastní odpovědnosti (Bauman 1995:115-163). „Tato nová nutnost je často příčinou mravního bloudění a zoufalství. Dává však také morálnímu subjektu šanci, jakou dosud nikdy neměl.“ (ibid:163)

Bauman vidí současného člověka jako bytost vnímavou, která již ví, že nežije v pokroku, ale v éře rizika a nebezpečí, a nevěří, že blahobyt potřebuje k dokonalému štěstí. Bauman upozorňuje na to, že problém dnešní civilizace tkví v tom, že přestala zpochybňovat sama sebe. „Zpochybňování zdánlivě nezpochybnitelných premis našeho způsobu života je pravděpodobně nejnaléhavější ze služeb, jež dlužíme svým bližním i sobě.“ (Bauman 2000:11) A podobně jako mnozí další otevírá téma odpovědnosti, kterou člověku umožňuje

současná doba morální autonomie a kterou Bauman vyzdvihuje jako nutnost současného člověka, jež je do této doby vržen.

## 1.5 Shrnutí

Uvedené reflexe moderní západní společnosti představují tuto společnost jako obrovského molocha, z jehož spárů se člověk ve své podstatě není schopen vymanit. Argumentují, že sociálně-ekonomická struktura zapříčiňuje odcizené bytí člověka, nedává mu jinou možnost než aby byl „odcizeným automatem“ a prakticky mu nedovoluje změnu. Hospodářský systém a společenské nastavení manipulují s lidmi skrze nepravé potřeby. Sami lidé si většinou ani neuvědomují, že podstatnou část konzumovaných produktů a služeb ke kvalitnímu životu vůbec nepotřebují, a že ve skutečnosti svým konzumním životem naplňují potřeby ekonomického systému, který je na lidských falešných potřebách závislý.

Dalo by se říci, že je dnešní doba dobou odcizeného bytí. Odcizenost zasahuje veškeré aspekty lidského bytí a člověka zasahuje ve všech sférách života. Kromě této skutečnosti, mohou vyvolávat v člověku pocity strachu, bezmoci, beznaděje a nejistoty, také globální rizika a moc soustředěná do rukou nadnárodní mocenské síly. Tváří v tvář realitě se člověk stále více propadá do unifikovaného davu, přestává se kriticky zamýšlet nad problémy a ani si neklade otázky, tolik důležité pro posun ve svém duševním vývoji, čímž mu může unikat smysl života a další podstatné souvislosti jeho existence. Ve snaze dát náplň svému životu se uchyluje ke konzumu, v němž hledá ztracený smysl, avšak netuší, že se mu díky nadměrnému a přehnanému konzumování smysl života stále více vzdaluje.

„Životní pohyb živé přirozenosti byl ve staré době nazýván ‚duše‘ ... Duše je současně jménem pro celostní hledisko.“ (Kratochvíl 1994:147) Dnes, když ale chybí zátoky, kde bychom mohli ukotvit a náš život postrádá směr i cíl, dalo by se říci, že vlastně postrádá duši.

## 2. BYTÍ V CELISTVOSTI: CELOSTNÍ PŘÍSTUP, VYCHÁZEJÍCÍ Z REFLEXE KRIZE ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI

Celostní přístup inspiruje ke vzniku především krize moderní západní společnosti, soudobé industriální civilizace. O reflexi této krize z hlediska myslitelů z různých společenskovědních oborů hovoří předchozí kapitola, kterou můžeme uzavřít a slovy nejvýznamnějšího českého filosofa 20. století Jana Patočky: „Průmyslová civilizace ... nabízí náhražky tam, kde by bylo třeba originálu. Odcizuje člověka sobě samému, bere mu obývání světa a ponořuje jej do alternativy každodenní ani-jíž-lopoty jako nudy, nebo laciných náhražek a posléze brutálních orgiasmů ... Člověk je tak ničen vnějškově a ožebračován vnitřně.“ (Patočka 2007:84)

### 2.1 K pojmu paradigma

Základem holistické koncepce je teorie amerického filosofa, fyzika a historika vědy Thomase Kuhna (1922–1996), kterou vykreslil v knize „Struktura vědeckých revolucí“ (1957), kde představil svou definici pojmu paradigma. Inspirací mu byla Foucaultova analýza lidského vědění. Foucault zavedl pojem *epistémé*, kterým označoval systém či řád, předem regulující to, čím a jak se zabývá lidské vědění. Princip, podle kterého je uspořádán svět, a systém vzájemných vztahů ve světě tomuto vědění předcházejí, vymykají se jeho dosahu. *Epistémé* „... vymezuje způsob uspořádání světa, a dokonce: *nutí myslet tím a ne jiným způsobem*“. (Petříček 1997:169) Lze tedy říci, že způsob, jakým nahlížíme věci, chceme-li je poznat a zkoumat, je už předem daný formou našeho vědění. Forma vědění se však občas změní, k čemuž dochází *skokem*. A navíc, dějiny jsou diskontinuita, nikoliv podle našeho běžného chápání dějin plynulé (Petříček 1997:168-169).

Kuhn díky svému pohledu historika vědy došel ke zjištění, že historické zkoumání poskytuje důvody pochybovat o kumulativním způsobu vývoje vědy – skutečně kumulativní je pouze normální výzkum, samotný vývoj vědy však probíhá diskontinuálně (Kuhn 1997:15-17;102).

„Normální věda“ rozpracovává existující teorii, založenou na poznacích vědy, které vědecké obci poskytují základ pro její praxi (Kuhn 1997:23). Má tedy přesně vytyčené rámce, v nichž se pohybuje. Praxi „normální vědy“ určuje právě převládající paradigma (Petříček 1997:170). Pojmem paradigma Kuhn zamýšlí „... obecně uznávané vědecké výsledky, které v dané chvíli představují model problémů a model jejich řešení“ (Kuhn 1997:10). Stává se jím model, který umí vyřešit kritický problém, jenž nelze řešit jiným způsobem. Vzniká nová teorie, která posléze musí být přijata vědeckým společenstvím, a tak se postupně stává kritériem praxe „normální vědy“. Vědeckou revolucí, jinak řečeno změnou ve vidění světa, je pak výsledný přechod k novému paradigmatu (Kuhn 1997:97).

Vývoj a zánik paradigmatu má cyklický charakter. Jestliže vládnoucí paradigma neumí vysvětlit některé anomálie, dojde ke krizi vědy, kdy se postupně opouští paradigma stávající a vzniká paradigma nové, na jehož základ se nabalují jednotlivá fakta a teorie. Z pohledu nového paradigmatu jsou vysvětlovány i problémy z období jiných paradigmat. (Kuhn 1997:19-37) „Rozhodnutí o odmítnutí jednoho paradigmatu je vždy současně rozhodnutím o přijetí paradigmatu jiného a soud, který k tomuto rozhodnutí vede, v sobě zahrnuje jak porovnání obou paradigmat s přírodou, tak porovnání paradigmat navzájem.“ (Kuhn 1997:85) Změnu paradigmatu obvykle provází odpor, který má svou užitečnost, jelikož zaručuje, „... že změna pronikne až k jádru stávajícího vědění“. (Kuhn 1997:74) Nové paradigma poskytne vědě nástroje, v něž má věda důvěru a může tak pronikat hlouběji při řešení problémů. Objeví-li se však jev, jenž nebude možno vysvětlit za pomoci nástrojů nového paradigmatu, dojde k dalšímu střídání paradigmat. Podstata krizí tkví v poskytování náznaků přicházející příležitosti pro změnu nástrojů. (Kuhn 1997:84) Paradigmata se střídají, vznikají a zanikají a rozhodnutí odmítnout stávající paradigma je vždy spojeno s rozhodnutím přijmout nové, přičemž celý tento proces změny celého pohledu vědy probíhá skoky (Petříček 1997:169-171).

Z výše uvedeného vyplývá, že skutečnost z pohledu vědců je pouze to, co se nachází v rámci pojmového a předmětného světa stávajícího paradigmatu. Což mimo jiné také znamená, že věda přistupuje k přírodě přes určité paradigma - příroda je příliš složitá a proměnlivá, a proto ji paradigma zakládá a věda zkoumá pouze paradigmatem strukturovanou přírodu (Kuhn 1997:95-104). A proto má Kuhnův koncept pro naši dobu tu nejvyšší závažnost.

## 2.2 Potřeba změny paradigmatu

Každý poznatek posouval moderní vědu blíže k podobě, jak ji známe my. A přestože byla většina těchto objevů či nových idejí po určitou dobu nesporným přínosem lidské společnosti, vývoj západní civilizace se ubíral pouze jedním směrem - směrem nepřetržitému pokroku. Víra v neomezený pokrok (především technický) řízený racionalitou a vědou, pokrok, který je jednoznačně zaměřený na uspokojení materiálních lidských potřeb, se nicméně ukazuje jako chybná. Pokrok je procesem nerovnoměrným, koncentrovaným na rozum, myšlení, lidského ducha, a natolik rychlým, že neumožňuje lidské společnosti odpovídající paralelní vývoj v oblasti duše, subjektu, tradice atd. Určité vrstvy kulturního systému zaostávají a to bez ohledu na negativní důsledky, které tento fakt lidstvu přináší. Neustálá honba za co nejvyšší produktivitou vede k přehlížení problémů, jejichž řešení je naprosto zásadní pro další existenci lidstva a všeho živého na planetě Zemi. Odduchovnění bytí je spojeno s jeho odcizeností, která doléhá na člověka ze všech možných úhlů. „Degenerační účinky dnešního technokratického uspořádání světa se zdají být nepochybné. Je-li tomu skutečně tak, pak je naše lidská existence ohrožena.“ (Lorenz 1997:14) „Zvyšování produktivity je spojeno s tendencí ke stále jemněji rozčleněné dělbě práce. Rizika jsou naproti tomu něčím, to vše přesahujícím ...“ (Beck 2004:93) Prevence rizik vyžaduje spolupráci jednotlivých specializovaných disciplín, jelikož globální nebezpečí nemá žádné pevné hranice a přesahuje veškeré specializace.

Je zcela zřejmé, že je komplexní přístup k vědění nevyhnutelný a nutný. Ve starých kulturách se vědění předávalo z generace na generaci a bylo součástí celkového přístupu k životu. Odráželo se přitom v běžném denním fungování společnosti, ale především v rituálech a obřadech, které hrály v těchto kulturách prvořadou úlohu. Naplňovaly duchovní potřeby společenství, harmonizovaly ho, upevňovaly a sjednocovaly. Účastí jedinec pociťoval solidaritu se svou skupinou, jelikož spolu s ostatními členy sdílel a prohluboval smysl svého bytí vůči celku světa. Původní rituály z našeho konzumního života zcela vymizely a nahradily je rituály výroby a spotřeby. „Stále ochotněji ztrácíme sami sebe pod nánosem kultury, společenských událostí, techniky, sdělovacích prostředků i rituálů výroby a spotřeby, ale platíme za to ztrátou svého duchovního života.“ (Gore 2000:200) Přitom „každý z nás je mikrokosmem, který odráží a obsahuje makrokosmos.“ (Grof 1993:16)

Dosavadní koncepci vývoje vědy založenou na představě, že ke změnám dochází postupně, metodou část po části, by měl vystřídat nový úhel pohledu, jehož jádrem by bylo včlenění jednotlivých oblastí poznání, jednotlivých specializovaných disciplín do syntetizujících celků. Požadavek kvalitativní změny, která umožní jít za vědeckou představu světa, překročit kulturní konstrukci reality, aby bylo možné dosáhnout celkového poznání skutečnosti jako celku, vyplynul jednak na základě nových objevů, z výsledků kritických analýz kultury a také ze způsobů života moderních společností (Ortová 1996:38).

Klasická věda není schopna zahrnout do svého teoretického rámce obsáhlou stěžejní oblast, oblast vztahů mezi člověkem a jeho životním prostředím. A to i přesto, že žijeme v globálně propojeném světě, kde jsou všechny biologické, psychické, sociální a ekologické jevy na sobě vzájemně závislé. Úspěchy moderní vědy „... vedly k přeměně našeho vztahu k přírodě ... Věda sice podnítila úspěšný dialog s přírodou, ale jeho prvním výsledkem byl objev mlčenlivého světa. Je to paradox moderní vědy. Lidem odhalil mrtvou, netečnou přírodu, která se chová jako automat, který, je-li jednou naprogramován, se i nadále chová pouze podle pravidel určených tímto programem. A v tomto smyslu rozhovor s přírodou člověka od přírody oddělil, namísto aby ho s ní více sblížil. Víteztví lidského rozumu se změnilo ve smutnou pravdu.“ (Prigogine, Stengersová 2001:29-30) Jak konstatuje Ortová, všichni autoři, kteří se angažují v problematice stavu životního prostředí, se shodují v názoru, že je bezpodmínečně nutné změnit vztah lidí k přírodě. Tato jednotná výchozí pozice je rozpracována v řadě variant, zásadně a souhrnně se však jedná o konstatování, že dnes dominující kulturní konstrukci reality, založenou na přesvědčení o nadvládě člověka nad přírodou, je nezbytné opustit. Přijat musí být nový kulturní model, odvozený od vědomí závislosti všech životních forem na sobě navzájem (Ortová 1994). „Lidskou civilizaci nemůžeme vnímat odděleně od přírody; i my jsme součástí celku a pohlédneme-li na něj, díváme se koneckonců i na sebe. A když nevidíme, že člověk jako součást přírody má stále větší vliv na celek ... pak můžeme těžko pochopit, jaké nebezpečí světu přinášíme ohrožováním jeho rovnováhy.“ (Gore 200:8) „Život a jeho prostředí jsou spolu spřaženy natolik těsně, že evoluce je evolucí Gaii, ne zvlášť organismů a zvlášť prostředí.“ (Lovelock 2008:34) Život přeci nemůže být úplně jiný než je prostředí, ve kterém se odehrává. „Enviromentální problémy nejsou problémy týkající se jen životního prostředí, ale jsou to – ve své genezi a důsledcích – problémy společenské, problémy člověka, jeho dějin, jeho vztahu ke světu a ke skutečnosti, jeho ekonomického, kulturního a politického zřízení.“ (Beck 2004:108) „Běžně vidíme následky znečištění vnější přírody a devastace krajiny. Hůře už

vidíme znečištění našeho vztahu k bytí a devastaci myšlení.” (Kratochvíl 1994:40) „Reduktivní pokus o uchopení života se potýká s jeho sebevztažností a s jeho směřováním. Uchopení se děje izolací organismu nebo orgánu od přirozených vztahů světa a jeho fixací. Tak je potlačeno celostní hledisko života, tedy to, čemu staří mystikové říkali ‚duše‘.“ (Kratochvíl 1994:153)

Potřeba nového holistického modelu, který by umožnil pochopení celku, vychází dokonce z úst samotných vědců, kteří si oborovou roztržičnost a zahlcení kvantem informací z jednotlivých oborů uvědomují (Ortová 1996:37-38).<sup>2</sup> A tak v první polovině 20. století nastává boom myšlenek, stavící se proti vědeckému redukcionismu, proti odmítání časovosti, což nesporně souviselo s novými zlomovými objevy, zejména ve fyzice.

Počátky moderní fyziky jsou spjaté s teorií relativity a novým pohledem na elektromagnetické záření, který položil základy kvantové teorie. Za oběma revolučními trendy stojí tatáž osoba, Albert Einstein, který se v celé své vědecké kariéře pokoušel objevit jednotný základ celé fyziky, jelikož hluboce věřil ve vnitřní harmonii přírody. Einstein svými výzkumy zásadně změnil tradiční pojetí prostoru a času, což byl milník, kdy se zvrátil jeden ze základních stavebních kamenů newtonského paradigmatu (Capra 2002:83-87). Kvantová mechanika a teorie relativity se zpočátku jevily jako snaha o rekonstrukci klasické mechaniky, do níž zahrnují nově objevené základní fyzikální konstanty. Teprve na konci 20. století dochází k jakémusi propojenému pohledu, kde kvantová mechanika poskytuje teoretický rámec, v kterém je možno popisovat kontinuální vzájemné přeměny částic a obecná teorie relativity popisuje tepelný vývoj vesmíru. Komplexní vlastnosti vesmíru zahrnují nejen pochody, které se dají popsat deterministicky, nýbrž i zcela náhodné děje, závislé na toku času, jenž klasická věda, popisující svět jako statický, nebere vůbec v potaz (Prigogine, Stengersová 2001:31-33).

Další otřes v základech obecného chápání světa souvisel s četnými paradoxy při experimentálním zkoumání atomů. Fyzici si posléze uvědomili, že atomární jevy nelze popsat běžnými pojmy, a tak formulovali nový pojmový systém, kvantovou teorii. Tak vznikla nová fyzika a od této doby, od počátku 20. století, se dá vysledovat pomalu vznikající organické, holistické a ekologické vidění světa (Capra 2002:83-87).

---

<sup>2</sup> Přesto je ale třeba říci, že v obrat vědy doufá pouze menšinová část vědecké obce. Ta druhá, majoritní část, ačkoliv si připouští problémy, které přináší moderní doba, věří spíše v pokračování stávající vědecké tradice, třebaže v budoucnu doprovázenou ekologicky šetrnějšími technologiemi.



Moderní subatomární fyzika odhaluje základní jednotu vesmíru tím, že dokazuje komplikovanou síť vztahů mezi různými částmi integrálního celku - pochopit subjaderné částice lze výhradně skrze jejich interakce s jinými systémy. Capra doslova říká: „Subjaderné částice pak nejsou ‚objekty‘, ale představují vztahy mezi ‚objekty‘, a tyto ‚objekty‘ zase představují vztahy mezi dalšími ‚objekty‘ a tak dále. V kvantové teorii nikdy neskončíte u ‚objektů‘; vždy se zabýváte vztahy.“ (Capra 2002:89) Kvantová teorie dokazuje, že svět nemůže být v duchu karteziánské metody rozčleněn do nezávislých částí, jež se dají opětovně sestavit podle principu kauzality. Nová koncepce moderní fyziky vidí vesmír jako propojenou síť vztahů a postuluje hmotu jako neoddělitelnou od její aktivity. Kromě toho změna v pojmání prostoru a času přinesla poznání, že hmota je pouze forma energie, což aktivitě přisuzuje základní charakteristiku jejího bytí a dokazuje dynamický charakter kosmické sítě vztahů (Capra 2002:94-101).

Integrální pohled na svět, založený na hluboké úctě k přírodě se postupně objevoval i v dalších oblastech vědy, a přestože toto východisko neproniklo do všech vědeckých disciplín, například z Caprova zorného úhlu se jeví jako přístup, který „... umožní vnést do současného koncepčního chaosu určitý řád ...“ a „... poskytne naléhavě potřebnou ekologickou perspektivu ...“ (Capra 2002:430) Kromě systémového přístupu vědy k životu, myšlení, vědomí a evoluci, zahrnuje dále nová vize reality „... odpovídající holistický přístup ke zdraví a léčitelsví, integraci západních a východních přístupů k psychologii a psychoterapii, nový pojmový aparát pro ekonomii a techniku i ekologickou a feministickou perspektivu do budoucna, která je ve své konečné povaze duchovní a povede k opravdovým změnám v našich sociálních a politických strukturách.“ (Capra 2002:17) „Výzkum mikrokosmu ukázal, že svět každodenního života, který se nám jeví, jako by se skládal z pevných samostatných předmětů, je ve skutečnosti složitým sítovým propojených událostí a vztahů. V rámci tohoto nového kontextu se vědomí neomezuje na to, aby pasivně odráželo objektivní hmotný svět, ale samo má aktivní úlohu při tvorbě reality. Pravou realitu nemůžeme změřit – vlastně základní podstatou reality je její nezměřitelnost.“ (Grof 1993:14) Když přestaneme lpět na svém omezeném sebepojetí, máme možnost čerpat ze zdrojů sebepojetí širšího.

## 2.3 Holistické myšlení: člověk a svět – jeden celek

Termín „holistický“ má etymologický původ v řeckém slově *holos*, což znamená celý. Holistickým se myslí pojetí skutečnosti v celostních celcích, jejichž vlastnosti nelze redukovat na vlastnosti menších částí. Holistická koncepce vychází z reflexe krize západní společnosti a pojímá svět jako integrovaný celek. Za předchůdce celostního, holistického myšlení je označována ekologie, věda o vzájemně spojených organických celcích. „... Holistická filosofie poskytuje koncepci čehosi, co by mohlo být ještě radikálnější revizí mechanistické teorie. Tato filosofie popírá, že všechno ve vesmíru může být vysvětleno od základů, takřka na základě vlastností atomů nebo skutečně jakýchkoliv elementárních částíček hmoty. Spíše uznává existenci hierarchicky organizovaných systémů, jež na každé úrovni složitosti mají vlastnosti, které nelze zcela vysvětlit na základě vlastností vykazovaných jejich částmi, navzájem izolovanými; na každé úrovni je celek něčím více než jen součtem svých částí. O těchto celcích lze uvažovat jako o *organismech*, a přitom tento termín používat záměrně v tak širokém smyslu, aby zahrnoval nejen živočichy a rostliny, orgány, tkáně a buňky, ale také krystaly, molekuly, atomy a subatomární částice. Ve skutečnosti tato filosofie navrhuje v biologických a také ve fyzikálních vědách změnit paradigma stroje na paradigma organismu.“ (Sheldrake 2002:14)

### 2.3.1 Předchůdci holistického přístupu

Naprostá většina vědců a myslitelů tvořili svá díla a koncipovali své teorie v duchu antropocentrismu, materialismu a redukcionismu - z pohledu těch, kteří jsou nadřazeni přírodě, na které jsou nezávislí a právě proto výjimeční. Toto hledisko však nebylo příznačné pro všechny. Uplatňovala se, třebaže téměř sporadicky, i hlediska autorů, usilujících o integrální přístup na vývoj hmoty a ducha a snažících se o přehodnocení vztahu člověka k přírodě skrze pohled na lidstvo jako na jeden z výtvorů evoluční tvořivosti. Z tohoto zorného úhlu není lidstvo ničím výjimečným, třebaže obdařeno kreativitou a schopností utvářet přírodu prostřednictvím kultury, je pouze jedním z článků jednoho velkého integrovaného organismu. Nicméně právě pro odlišné paradigma, kterým přistupují ke zkoumání světa, se jejich teorie zdají být z pozice vědců zastávajících paradigma karteziánské jako sice originální, ale vědecky nepodložené a neobhajitelné (Ortová 1999:57-58).

Ruský přírodovědec Vladimir Verdanskij (1863–1945), zakladatel geochemie a biochemie, vytvořil na počátku 20. století teorii noosféry, která je po geosféře a biosféře třetím prostorem ve vývoji planety Země. Země je živý a komplexní celek, který se se vznikem složitějších organismů celý proměňuje. Charakter biosféry utváří živé organismy, neustále proudí také látky a energie mezi živou a neživou přírodou, a tak biosféra utváří dynamickou nerovnováhu podporující variabilitu života.

Vznik lidstva byl determinován celým předchozím vývojem planety - v geologickém čase se postupně zvyšuje šance na zrod živých organismů a pokud se živé organismy objeví, narůstá jejich vliv na přírodu. Díky působení lidstva v biosféře došlo ke vzniku úplně nové geologické situace, ke vzniku noosféry, sféry rozumu, vědění a porozumění. Noosféra však není konečným stádiem – proces rozvoje lidských schopností bude podle Verdanského kontinuálně pokračovat s rozvíjející se intelektuální kapacitou lidí. Z výše uvedeného vyplývá, že je lidstvo ve Verdanského pojetí novou geologickou silou, která v průběhu plynutí geologického času významně ovlivňuje evoluci biosféry. Kultura, vzniklá díky lidské tvořivosti, se postupně začlení do řádu biosféry a vznikne poslední stadium, kulturní biosféra (Ortová 1997, 1999).

Verdanskij si mimo jiné uvědomoval, že světová věda není syntetizovaná, že chybí ucelený výklad univerza. Zabýval se proto rozdíly mezi filosofickým a vědeckým způsobem myšlení a upozorňoval, že filosofie není v souladu s pokrokem přírodovědného poznání. Přestože Verdanskij nepoužívá přímo pojem paradigma, dotýká se ale problematiké ochoty vědců ke změně (paradigmat), když zkoumá propastné rozdíly mezi obory, které studují slovní teoretické konstrukce, a disciplínami, jejichž předmětem jsou reálně existující celistvá *živá těla* (Ortová 1999:59-62).

V duchu své doby dospívá Verdanskij k optimistické vizi budoucnosti, kde je lidské blaho i evoluce biosféry nerozdělitelně spojena s rozvojem vědeckého poznání. Z dnešního pohledu nadčasová je však idea celistvého obrazu světa, jednoty lidstva a představa biosféry jako komplexního živého organismu. Verdanskij „... předznamenává způsob myšlení, který se teprve dnes, v souvislosti s ohrožením základů života na naší planetě, začíná nesměle prosazovat, a to většinou bez znalosti Verdanského díla“. (Ortová 1999:59) Jeho učení lze vnímat i jako impulz k utváření kulturní biosféry pomocí syntézy „... vědeckého poznání

s filosofickým výkladem smyslu a směřování našeho bytí, poučeného z dosavadních chyb ...“ (Ortová 1999:63)

Francouzský myslitel Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) je inspirován myšlenkami Verdanského, především jeho teorií evoluce biosféry, na níž navazuje. Teilhard de Chardin rozpracovává svou neobvyklou koncepci „celkového studia člověka jako fenoménu“ a evolučního procesu jako rozvoje komplexity hmoty a ducha, které nelze od sebe oddělit, na základě širokých znalostí z mnoha vědních oborů (filosofie, teologie, přírodních věd, botaniky, geologie, paleontologie). A přestože je evolucionismus tradičně řazen do materialistické linie výkladů světa, dílo Teilharda de Chardin ukazuje, že tomu tak být nemusí. Snaží se o integrální pohled na vývoj hmoty a ducha, a tím se staví do opozici vůči karteziánskému dualismu, který upřednostňuje hmotu před duchem a vytváří tak nebezpečné náboženství vědy.

Teilhardova vývojová koncepce vychází ze dvou základních premis, které podle autora umožní podat celkový obraz člověka jako fenoménu. První hypotézou je přiznání primátu psychiky a myšlení ve vesmírné látce, jinak řečeno prvořadný význam člověka v přírodě, druhým východiskem je přiznání „biologické“ hodnoty faktu společnosti kolem nás, tedy organická povaha lidstva (Teilhard 1989:26-27). Výklad Teilhardovy evoluce zahrnuje tři etapy, před-biosféru, biosféru a noosféru, které vychází z charakteristiky před-života, života a myšlení (Ortová 1999:58).

Biosféra tvoří planetu Zemi spolu s ostatními sférami, které ovlivňuje a jimiž je zároveň ovlivňována. Představuje rostlinný a živočišný obal Země, obal stejně univerzální jako ostatní sféry, nýbrž dokonce daleko více individualizovaný, jelikož se skládá z jedné jediné tkáně genetických vztahů, kreslicí strom života. Na konci třetihor se nad biosférou, nad světem rostlin a živočichů, utváří noosféra, a Země se „planetárně“ mění. Noosféra označuje „myslicí vrstvu“, sféru vědění, která vzniká ve chvíli, když se vědomí zkoncentrovalo v komplexním celku lidského myšlení (Ortová 1999:58) a je nejen završením hominizačního procesu, nýbrž se týká „... života vůbec v jeho organické totalitě – a v důsledku toho znamená proměnu, jež mění stav celé planety.“ (Teilhard 1989:153) „Prvky vědomí, na počátku vesměs prakticky homogenní, se v průběhu trvání pozvolna komplikují a diferencují ve své povaze“ (Teilhard 1989:51), vědomí je kosmickou vlastností, která podléhá celkové proměně.

Lidstvo mění svůj směr sice pozvolna, prvopočátek změny směru by se dal vypořádat alespoň do renesance, dnes je přesto zcela jasné, že vstupujeme do nového světa. Ekonomické, průmyslové a sociální změny, probuzení mas, to vše nasvědčuje tomu, že prožíváme změnu věku pod kterou se skrývá změna myšlení (Teilhard 1989:179-180). Název tohoto období není důležitý, podstatou je, co tvoří moderního člověka. „Moderního člověka činí moderním to, že nabyl schopnost vidět nejen v prostoru nejen v čase, ale v trvání ... A navíc ještě to, že není schopen vidět jinak, nic – *počínaje sebou samým*.“ (Teilhard 1989:183) Vznik globální civilizace definuje Teilhard jako logické pokračování evoluce, kdy dnešní stav chápe jako „kritický práh“ této evoluce, jejíž osou i špičkou je právě člověk (Teilhard 1989:32). Tato jedinečná situace, vysvětluje Teilhard, umožňuje evoluci spatřit v sebereflexi sebe samu ve vědomí každého z nás. Z toho plyne, že jako jsme směřovali postupnými pokroky ve vědomí vzhůru až na současný vrchol, měli bychom se pokusit zpětným pohledem obejmout celkové uspořádání, kde se rozvíjí trojí jednota: jednota struktury, jednota mechanismu a jednota pohybu (Teilhard 1989:184-189).

Pocity hluboké a bytostné úzkosti a nejistoty, tak typické pro člověka moderní doby, vychází z nemoci z množství a nezměrnosti i z nemoci z bezvýhodnosti. Řešením *jsme my sami*: buď budeme zničeni anebo dojde ke vzniku vyšší formy existence (Teilhard 1989:193-194), přičemž optimismus autorovi dovoluje věřit v druhou možnost pokračování vývoje fenoménu člověk. Privilegované postavení člověka ve vesmíru je spojeno s přijetím odpovědnosti za vývoj celku. Lidstvo se pokračování evoluce nemůže bránit, ale myslící člověk by se měl snažit najít nové kreativní řešení, měl by toto zlomové období brát jako výzvu k myšlení a jednání. Rozličné typy lidské zkušenosti by se měly setkat a spojit, aby umožnily člověku jednat smysluplně (Sokol, in Teilhard 1989:11-22).

Teilhard de Chardin podtrhává význam lidské osoby a jejích vnitřních kvalit, člověka, který má ve vesmíru své nezastupitelné místo a zároveň rozhodující poslání. Klade důraz na myšlenkovou jednotu, *syntézu ve velkém*, zahrnující veškeré myslící prvky celé země. Zdůrazňuje lidskou kreativitu a odpovědnost lidstva za stav světa. Jeho originální integrální teorie, vyzdvihující harmonii mezi společnostmi a vnějším prostředím, nám umožňuje jakýsi pohled „za“ současné ve vědě převládající paradigma, pohled, kde vesmír a lidstvo spoluvytváří jeden organický celek, mnohem celistvější nežli je věda vůbec schopna připustit. Zde se přímo nabízí srovnání s Kuhnovou představou paradigmatu, skrze které věda nahlíží

přírodu jako paradigmatickou založenou strukturu. Teilhard si představoval vědu jako orgán lidského poznávání a orientace ve světě. Věda by měla být srozumitelná a otevřená otázkám, které jsou pro člověka důležité. Je na čase „... si uvědomit, že dokonce pozitivistický výklad vesmíru, má-li být uspokojivý, musí zahrnout právě tak vnitřek jako vnějšek – právě tak ducha jako hmotu.“ (Teilhard 1989:32)

Kromě dvou jmenovaných vědců nesmíme však opomenout uvést celý směr, snažící se překročit dualismus a propojit tělo a duši do jednoho rovnovážného celku. Tímto proudem vznikajícím paralelně s karteziánstvím je německá větev filosoficko-přírodovědné antropologie, jejíž počátek anticipoval německý protestantský teolog Otto Cassman (1562-1607). Cassman ve svých dílech „Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina“ a „Anthropologiae pars II.“, v nichž položil základy moderní antropologie. Cassman koncipoval antropologickou psychologii jako „nauku o lidské přirozenosti, která se rovným dílem věnuje jak zkoumání lidského těla, tak duše. Na Cassmanovu koncepci filosoficko-přírodovědné antropologie navázali někteří němečtí ‚filosofičtí lékaři‘ psychomedicínské školy. K těm nejvýznamnějším patřili Georg Ernst Stahl (1659-1734), Johann Gottlob Krüger (1715-1759), Johann August Unzer (1727-1799) a Ernst Anton Nicolai (1722-1802).“ (Soukup, M. 2009:26) Tito lékaři pojímali lidský organismus a duši jako jednu spojenou a od sebe neoddělitelnou nádobu, kde existuje určitá harmonie, rovnováha. Nemoc pak z jejich pohledu byla záležitostí právě přerušení této rovnováhy (Soukup, M. 2009:26).

### **2.3.2 Holistické přístupy v antropologii**

Americký antropolog Marvin Harris (1995) se zaměřuje na problematiku holistické koncepce z perspektivy antropologa a snaží se utřídit a zpřehlednit různé antropologické holistické přístupy. Svůj pohled z pozice kulturního materialisty vysvětluje v kapitole, jejíž samotný název „Anthropology Needs Holism; Holism Needs Anthropology“ již leccos vypovídá. Harris zastává přesvědčení, že je ve společenských vědách všeobecně holistický přístup možno rozdělit celkem do čtyř oddělených kategorií. Prvním typem je metafyzický holismus, mající kořeny v 19. století a stojící v opozici k mechanistickému materialismu. Z hlediska metafyzického holismu není možné organismy a lidská společenství studovat jako neživé jevy. Jádrem metafyzického holismu tvoří tři teze, odkazující mimo jiné ke gestaltu: celek je víc než suma jeho částí, a proto jej nelze redukovat; celek předurčuje podstatu jeho

částí; jednotlivé části nemohou být pochopeny, jestliže je uvažujeme odděleně od celku. Podle Harrise nemůže preference celku před jeho jednotlivostmi opovrdět na otázku jak může být celek rozpoznán a popsán. Problematika se prohlubuje, když si uvědomíme, že svět vnímáme v pojmech. Jde-li o předměty či lidi, může je subjekt vidět jako celek. Myslíme-li však instituce, společnost, kulturu či sociokulturní systém, ty lze poznat a postihnout jedine prostřednictvím pozorování jejich nejmenších částí. Pak je nelogické tvrdit, že celek sociokulturního systému je víc než suma jeho částí, jelikož jedinou cestou, jak poznat sociokulturní celek, je sečíst jeho části a analyzovat vztahy mezi nimi. Druhou tezi metafyzického holismu Harris shledává přípustnou. Nicméně doplňuje, že jestliže je zdůrazňována determinace částí celkem, měl by být stejně tak podtržen fakt, že také části determinují podstatu celku. Rovněž teze, že částem nelze porozumět, jestliže jsou odděleny od celku, je opodstatněná pouze když s dodatkem, že zároveň není možno porozumění celku, je-li izolován od jeho jednotlivostí.

Funkcionalistický holismus chápe Harris jako určitou alternativní koncepci holismu, která rovněž jako předchozí typ vymezuje vztah mezi částmi a celkem. Funkcionalistický holistický přístup zdůrazňuje organický, funkcionální vztah mezi prvky a celkem, ale také mezi prvky navzájem. Tento přístup se těšil po mnoho let velké popularitě v antropologickém světě. Funkcionální analýza tradičně spočívá v oblastech institucí (Harris 1995:23). Instituce je funkcionalistickou antropologií považována za základní stavební jednotku společnosti, která, stejně jako každý prvek sociálního systému, slouží k zachování celku (Soukup, V. 2000:99). Harris pro upřesnění uvádí Havilandovu funkcionalistickou definici: Pouze objevíme-li jak se kulturní instituce – sociální, politické, ekonomické a náboženské – vztahují jedna k druhé, můžeme porozumět kulturnímu systému. Antropologové toto zmiňují jako holistickou perspektivu/holistický pohled (Haviland, in Harris 1995). Pro Harrise je předností funkcionalistického holistického přístupu to, že nevyžaduje přijetí žádné z tvrzení předchozího přístupu. Avšak Harris zde objevuje jiný problém – funkcionalistický holismus není ani ideou ani doménou antropologie, nýbrž sociologie. Jsou to především Durkheimovy myšlenky, které položily základy funkcionalismu. Z tohoto důvodu se může funkcionalistický holismus sotva vydávat za výhradně antropologický příspěvek. Ve skutečnosti ale všechny sociální vědy nutně závisí na základech funkcionálních předpokladů (Harris 1995:24).

Třetí kategorii Harris nazývá tematický holismus. Tematický holismus odkazuje na jednotlivá témata, která antropologové studují, a vzájemně se nevyklučuje s funkcionálním

přístupem. Nicméně vzhledem k tomu, že se funkcionální analýza zaměřuje na rozbor institucí, zkonstatělost této pozice činí problematickou snahu sladit funkcionalistický holismus právě s holismem tematickým, který se zakládá na subdisciplinárních perspektivách a postihuje archeologické, lingvistické, psychokulturní a biokulturní studie, jež jsou klasickými definicemi funkcionalistického holismu opomenuty. Definice tematického holismu je mnoho. Například Kottakovo vymezení antropologii pojímá jako jedinečné spojení biologického, sociálního, kulturního, lingvistického, historického a současného pohledu, zabývající se o komplexitu lidských podmínek i z hlediska časovosti. Problematickým aspektem definic tematického holismu je fakt, že zahrnují pouze některá témata a jiná, psychologii, ekologii či demografii, opomíjí (Harris 1995:25), což je pro Harrise, který považuje vedle technologických a ekonomických faktorů faktory demografické a environmentální za stěžejní pro výzkum fungování sociokulturních systémů (Soukup, V. 2000:158), obzvláště problematické a neospravedlnitelné.

Východisko, překračující všechny tři předchozí typy, nachází Harris ve vztahu mezi holismem a holistickými procesy. Pro antropology je tato perspektiva klíčová při řešení zásadních záhad lidské existence. Obecně mají tyto záhady co dělat s hledáním odpovědí na otázky o původu a rozšíření hominidů; o původu a rozšíření druhu *Homo sapiens*; o původu lidských společností a kultur; o původu lingvistických schopností a původu a rozšíření lidských jazyků. Dalšími otázkami, jež trápí antropology, jsou snaha nalézt příčiny a vlivy lidského biologického polymorfismu; najít kořeny vzniku vědomí člověka a rozmanitosti a zároveň podobnosti sociokulturních systémů. Není možné posunout naše znalosti holistických procesů bez toho, aniž bychom se spoléhali na výsledky zkoumání čtyř podle Harrise elementárních faktorů - tedy technologických, ekonomických, demografických a environmentálních. Na tyto aspekty sociokulturních systémů, jež Harris považuje za hybnou sílu dějin, se neoddelitelně váže mnoho dalších subdisciplín a disciplín. Harris v závěru upozorňuje, že je třeba si uvědomit omezenost vědeckých závěrů. Ty, ačkoliv se snaží o holistickou perspektivu, jsou tak jako tak předmětem různých zkreslení a předsudků (Harris 1995:26-27).



### 2.3.3 Prigoginův objev řádu z chaosu

Rusko-belgický fyzikální chemik a filosof, laureát Nobelovy ceny za chemii v oblasti nerovnovážné termodynamiky, Ilja Prigogine (1917–2003) zastává názor, že se nalzáme na cestě k nové syntéze, k novému sjednocujícímu řádu. Prigogine dokazuje existenci nerovnovážných termodynamických systémů, které se za určitých podmínek „samopřetváří“ z chaosu k řádu a uspořádanosti. Koncipuje tak svou teorii disipativních struktur a navazuje na myšlenky Verdanského, že vesmír ani Země nejsou vývojově ukončené, jestliže se vyvíjejí jako samoorganizující systémy v průběhu nevratné fluktuace času.

Spolu s kvantitativním růstem vědy a techniky dochází i k zásadním kvalitativním změnám, které mají hluboký dopad nejen na vědu a techniku, ale zasahují mimo hranice vlastní vědy a ovlivňují představy o přírodě. Paradigma současné vědy na racionálních základech podtrhává univerzálnost a obecnou platnost neměnných, na čase nezávislých, přírodních zákonů. Paralelně se však také vyvíjí obraz složité, mnohočetné přírody, která je závislá na toku času a nemůže být nahlížena s hlediska koncepčních modelů klasické vědy, jež do současnosti přírodu znehodnocují, neboť jí pojmají jako robota. Původně etický přístup řeckých atomistů k přírodě přeměnila moderní věda v obecně uznávanou pravdu, omezující základní principy přírody na atomy a vakuum. Zkoumání Prigogina a filosofky, chemičky a historičky vědy Isabelle Stengersové si klade za cíl namísto protikladů ukázat spjitosti mezi člověkem a přírodním světem a pomoci pochopit kontinuitu lidských znalostí o člověku a přírodě (Prigogine, Stengersová 2001:26-28).

Věda je otevřený společenský systém významně ovlivňovaný okolním prostředím a její vývoj spoluutváří ekonomické, kulturní i politické vlivy. Mezi vědou a prostředím tedy existují silné zpětné vazby. Na druhou stranu, ve vědecké obci stále převládá představa světa jako stroje. Základním modelem vědy je doposud mechanistické paradigma a věda není schopná se ze zajetí tohoto modelu vyprostit. Prigogine spolu se Stengersovou vstupují do dialogu s přírodou i společností a dokazují, že se tradiční věda zajímala zejména o systémy uzavřené a lineární vztahy, že kladla důraz na stabilitu, řád a rovnováhu. Proto se ukazuje jako velice významné přesunout pozornost ke znakům, jež charakterizují dnešní společnost a rychlé společenské změny. Autoři publikace „Řád z chaosu“ zde přiznávají, že některé jevy mohou fungovat mechanicky (například pohyb Země kolem Slunce), ale protože jsou stroje systémy uzavřenými, reálně tvoří pouze malou část fyzikálního vesmíru. Minimálně v

biologických a společenských systémech dochází k výměně energie s okolím a jakožto otevřené systémy je tedy nelze studovat z hlediska mechaniky (Toffler, in Prigogine, Stengersová 2001:8-20).

Nevratné procesy však musí obsahovat kromě deterministických dějů i určitý prvek pravděpodobnosti a jako nevratné fluktuace zahrnují i směr času. Podle zákona o růstu stavové funkce, entropie, se svět vyvíjí od řádu k chaosu, nicméně zásluhou Prigogina dnes víme, že „... nerovnováha a směr hmoty a energie mohou být zdrojem řádu a uspořádání.“ (Prigogine, Stengersová 2001:23) Jakmile se totiž spojí entropie s dynamickým systémem, „... je nerovnováha zdrojem uspořádanosti, řádu, a vytváří tzv. ‚řád z chaosu‘.“ (ibid:264) Prigogine se Stengersovou tak přehodnocují postuláty Druhé věty termodynamiky, stavící na rovnovážné termodynamice, a dokazují, že i „... ve stavech velmi vzdálených od rovnováhy mohou vznikat nové typy struktur ... mohou vznikat nové dynamické stavy hmoty, stavy, které odrážejí vzájemné působení daného systému s okolím.“ (ibid:35). Tyto nové struktury pojmenovávají *disipativní struktury*, aby tak podtrhli tvořivou úlohu dějů se ztrátami. Ve světle tohoto objevu pak chápou Druhou větu termodynamiky jako „vývoj od řádu a uspořádání k nepořádku (k chaosu).“ (ibid:264)

Na základě těchto nových důkazů navrhuje Prigogine vývojové paradigma, zahrnující „... izolované systémy, které se vyvíjejí k chaosu, a otevřené systémy, které se vyvíjejí směrem k vyšší a vyšší složitosti.“ (Prigogine, Stengersová 2001:273) Elementárním předpokladem změny by mělo být vidění světa v souvislostech. Na tomto místě se s Prigoginem rozloučíme jeho výstižnými slovy, které v sobě mnoho zahrnují a mnohé odhalují: „Je nanejvýš pozoruhodné, že se nacházíme v okamžiku, kdy dochází jak k hluboké změně vědeckého pojetí přírody, tak struktury lidské společnosti jako důsledku populační exploze. Objevuje se potřeba nových vztahů člověka s přírodou a člověka s člověkem. Nadále již nelze přijímat minulé apriorní rozlišování vědeckých a morálních hodnot. Toto rozlišování bylo možné v době, kdy vnější a náš vnitřní svět stály ostře proti sobě. Dnes víme, že čas je výtvor, a proto s sebou nese i morální zodpovědnost.“ (Prigogine, Stengersová 2001:286)

### 2.3.4 Hypotéza Gaia

James Lovelock (\*1919), britský lékař a přírodovědec, prezentuje na konci 70. let svou, na vlastních výzkumech v NASA založenou, koncepci Země jako uceleného samoregulujícího se fyziologického systému, který tvoří organismy a hmotné prostředí. „Hypotéza Gaia vidí biosféru jako aktivní, adaptivní kontrolní systém schopný udržet Zemi v homeostáze.“ (Lovelock 2008:38) Lovelock nahlíží na lidstvo jako na jednu ze součástí celistvého systému živé Země, a tím přispívá do diskuze o změně vědeckých přístupů ke skutečnosti, k přírodě, ke všemu živému. Nové celostní paradigma musí „život učinit objektem vědeckého zkoumání“ (Lovelock 1994:31), což je pro současné moderní specializované vědy nereálný úkol.

Gaia se objevila coby planetární regulační systém nedlouho po vzniku života na Zemi, tedy přibližně před třemi až čtyřmi miliardami let. Započal tak kontinuální proces přeměny Země do její nynější podoby, kde jsou život a jeho prostředí. Gaia, tento komplexní systém živých i neživých složek, regulujících životní prostředí na Zemi tak, aby pro ně bylo přijatelné, je však postupně ničen každodenní činností člověka, ačkoliv „naše životy na zdraví Země zcela závislí“ (Lovelock 2008:15). Přitom plnohodnotný charakter má Gaia jedinečně jako celek jednotlivých složek, které ji strukturují. Jsou-li některé části Gaii ničeny, život sice pokračuje, ale přichází o svou komplexitu, o svou úplnost. Navíc Gaia sice na každou negativní změnu automaticky reaguje, její snahou je vyrovnávat změny tak, aby zůstaly pro jakoukoliv formu života na planetě optimální podmínky pro existenci (Lovelock 2008:42-65) „regulace systému Země však selhává a rychle spěje do kritického stavu, který přímo ohrožuje veškerý život.“ (Lovelock 2008:20)

Lovelocka ohromovala schopnost Gaii udržet si optimální „... teplotu a správné chemické složení vhodné pro život přes tři miliardy let, čtvrtinu času, po který předpokládáme existenci vesmíru ...“ (Lovelock 2008:53). Tato schopnost je vlivem působení člověka ohrožena, a spolu s Lovelockovou úvahou, že je docela dobře možné, že krok přes práh nezvratných změn v klimatu „... nebudou provázet žádné zjevné změny, nic, co by nás varovalo, že již není cesty zpět“ (Lovelock 2008:70), si lze představit, že dnes již na tomto prahu můžeme stát. Autor své teze dokládá vědeckými výzkumy a konkrétními příklady, v jejichž důsledku zastává přesvědčení, že „existuje několik důvodů, proč naše cesta do budoucnosti nebude pouhou plavbou.“ (Lovelock 2008:69) Do této kritické situace jsme se

dostali sami, vlastním přičiněním, protože „... se původní luxus topení v celých domech a soukromá doprava automobilem staly nutností; Země ale nemá schopnost nám tohle vše poskytnout. Měli bychom být opatrní a rostoucí přepych si odepřít, protože ohrožuje Gaiu.“ A blaho Gaii, jak zdůrazňuje Lovelock, musí být vždy před naším vlastním prospěchem, poněvadž bez ní existovat stejně nemůžeme (Lovelock 2008:158).

### 2.3.5 Teorie morfické rezonance

Britský biochemik a filosof Rupert Sheldrake (\*1942), který vystudoval přírodní vědy na Cambridge University a filosofii na Harvardu, zpochybňuje mnohé ze současných vědeckých představ o životě a vědomí, když tvrdí, že všechny fenomény života nejsou vysvětlitelné na základě v současné době známých fyzikálních a chemických omezujících podmínek. Podává holistický pohled na vzájemně propojené a společně se vyvíjející jevy na planetě Zemi, která má své informační pole, jehož součástí je i lidská paměť.

Sheldrake konstatuje, že hlavním důvodem, proč většina biologů stále trvá na mechanistické teorii života, je to, že funguje jako poskytovatel sféry myšlení, v které lze „... klást a zodpovídat otázky, týkající se fyzikálně-chemických mechanismů životních procesů.“ (Sheldrake 2002:13) Například rozluštění genetického kódu se zdá být silným argumentem ve prospěch tohoto přístupu. Avšak jak ukazují některé z výzkumů (kupříkladu objev Prigoginových disipativních struktur), má tento pohled také určité limity, což vyvolává důvodné pochybnosti, zda může vysvětlit všechny fenomény života. Sheldrake proto přichází s teorií morfické rezonance a morfických polí, která navazuje zejména na Lovelockovu hypotézu Gaia, vidící Zemi jako živou bytost, superorganismus ve fyziologickém smyslu a která úzce koresponduje s teorií paměti vesmíru. Myšlenku paměti vesmíru považuje Ortová za nejdůležitější „... pro porozumění našemu místu v přírodě a pro vědomí důsledků lidských aktivit na život Gaii.“ (1999:71)

Myšlenku morfogenetických polí vytvořila evoluční biologie ve 20. letech minulého století, aby vysvětlila fakt, že všechny systémy tíhnou k vnitřní uspořádanosti (Ortová 1999:74). Konečným výsledkem jsou zcela konkrétní tvary, k nimž každý ze systémů dospěje. Tato schopnost je vlastní všem přírodním tělům, tedy molekulám, krystalům, tkáním, organismům a společenství organismů (Sheldrake 2002:79-93). Sheldrake však upozorňuje,

že doposud nebyl objasněn princip těchto polí. Inspirován Lovelockem pojímá přírodu jako „... živý, vyvíjející se organismus, jehož existence je umožněna schopností řízení sebe sama, schopností sebeorganizace (Sheldrake 1994:102) a formuluje hypotézu, že příroda má akumulativní paměť a mechanistickou vědou stanovené zákony přírody mohou být spíše zvyky (Sheldrake 2002:276).

Představuje si morfogenetické pole jako organizační pole systému, které řídí a organizuje veškeré organismy na všech úrovních složitosti. Každý krystal, tvor, orgán, každá tkáň, buňka, organela i molekula má svůj druh morfického pole, kterým je řízen/a. Také každý systém má své příslušné organizující morfické pole podle zvyků příslušného druhu (Sheldrake 2002:79-93). Morfická rezonance je pak vliv podobnosti v prostoru a čase, nezeslabující se vzdáleností a obsahující přenos informace: „Podobné věci navzájem rezonují na základě podobných struktur či vzorů, především vibračních vzorů a aktivity.“ (Sheldrake 2002:279) „Morfická rezonance nastává prostřednictvím morfogenetických polí a skutečně dává vzniknout jejich charakteristickým strukturám. Nejen že specifické morfogenetické pole ovlivňuje formu systému, ale také forma tohoto systému ovlivňuje morfogenetické pole a jeho prostřednictvím se zpřítomňuje v příštích podobných systémech.“ (Sheldrake 2002:100) To ve své podstatě znamená, že jestliže chování řídí morfická pole, pak kupříkladu v případě přijetí nového typu chování kterýmkoliv členem druhu, ostatní členové druhu by měli přejmout tento typ chování již mnohem rychleji a navíc bez jakýchkoliv známých komunikačních prostředků. Výsledný efekt je pak přímo úměrný počtu členů, kteří se tento typ chování naučí. „Čím podobnější je něco tomu, co se již událo předtím, tím efektivnější bude rezonance.“ (Sheldrake 2002: 282)

Vzhledem k tomu, že teorie morfických polí zahrnuje paměť celého univerza, je aplikovatelná i na sociální život, pole dokonce prý řídí a organizují celé společnosti. V tomto bodě Sheldrake zmiňuje jako příklad morfických polí rituály, jelikož ty jsou přítomny v každé společnosti coby opakované vzory činností vyžadující tradiční pravidla s cílem psychického „napojení se“ na určitou minulou událost. Podle Sheldrakova vysvětlení lidé prostřednictvím rituálu potvrzují existenci minulosti, která se stává přítomností. Účastníci rituálu dosahují spojení „... se všemi, kteří již zemřeli, se svými předky a konečně s prvotním tvůrčím momentem, jehož obřad oslavují.“ (Sheldrake 1994:158) a skrze rituál „stvrzují ‚přítomnost minulosti‘. A právě od toho Sheldrake odvozuje, že konzervatismus rituálu vytváří přesné podmínky pro morfickou rezonanci a nepřímo tak stvrzuje význam tradice pro uchování

kontinuit života. V souvislosti s tím se pozastavuje nad způsoby hodnocení kvality určitého místa v krajině starými civilizacemi a dovoluje si odvážné tvrzení, že své morfické pole a svou paměť má i každé místo, přičemž na některých místech se může udržovat kolektivní paměť. Kolektivní paměť existuje většinou na posvátných místech, která byla tradičně cílem poutí. Dnes poutě nahradila turistika, a to z prostého důvodu – lidé mají stále potřebu navazovat kontakt s těmito posvátnými místy, což se jim ale nedaří. Sheldrake vyzývá k obnovení vztahu k přírodě, k obnovení posvátnosti celé planety Země a v závěru s nadsázkou uzavírá, že je již evidentní přinejmenším jeden ze způsobů, jak změnit současné paradigma směrem k fungující společnosti: „změňme turistiku opět v poutě.“ (Sheldrake 2002:285-287)

### **2.3.6 Hledání cesty k rovnováze**

Sheldrake, Lovelock či Prigogine očekávají, že odmítnutí redukcionistického výkladu světa vyjde ze samotného vědeckého poznání. Jiní myslitelé hledají podněty nikoliv v euroamerické filosofické a vědecké tradici, ale v myšlenkových systémech Východu. Jako jednoho ze zástupců uvedme alespoň fyzika F. Capru, který jako výše jmenovaní vědci neusiluje o změnu ve vědě samotné, nýbrž žádá obrat vědy k východní mystice. Studuje východní filosofické systémy a poukazuje na nezbytnost moderní západní společnosti inspirovat se ve východní mystice, která má tisíciletou tradici a svět pojímá způsobem korespondujícím s chápáním Země jako živé bytosti.

Americký teoretický a kvantový fyzik Fritjof Capra (\*1939) se zabývá otázkou krize moderní společnosti. Apeluje nejen na změnu stávajícího vědeckého paradigmatu, nýbrž se také přiklání k názoru, že důležitý je i stav moderní západní kultury, který dlouhodobě vykazuje krizi na všech úrovních. Změna kulturního a vědeckého paradigmatu, a vůbec změna pohledu na svět celé západní společnosti, by měla čerpat podněty ve východních tradicích, respektive v hinduismu, buddhismu, v čínském myšlení, v taoismu a zenu, jejichž učení se sice v mnoha detailech liší, ale pohled na svět zastávají v zásadě stejný. Tyto duchovní tradice si uvědomují vzájemné vztahy všech věcí a událostí a vnímají veškeré jevy na světě jako projevy jedné, té nejvyšší skutečnosti (Capra 2003:129-131). Nová vize reality, obsahující v sobě principiální změnu v našem myšlení, vnímání a hodnotách, vyústí do holistického pojetí skutečnosti, „... do proměny bezpříkladných rozměrů, do bodu obratu pro celou planetu.“ (Capra 2002:16)

Některé fyzikální jevy, se kterými se setkáváme v našem každodenním životě, lze vysvětlit pomocí mechanistické koncepce světa. Především pro vědu a techniku je tento pohled velice užitečný. Nicméně pro každodenně naplněný duchovní život a přesahují-li naše úvahy hranice každodenní zkušenosti, je třeba používat organické koncepce, která pojímá veškeré jevy ve vesmíru jako integrální části komplexního harmonického celku. A podle všeho se z výzkumů moderní fyziky dá usuzovat, že základnější úroveň náleží organickému pohledu, což naznačuje, z jakého důvodu lze předpokládat paralely mezi východní mystikou a novým přístupem ke skutečnosti. Jádrem problémů staví Capra na tom, že vědecké poznání, ačkoliv empirické, obvykle zůstává na abstraktní a teoretické rovině a vědci si neuvědomují jaké filosofické, kulturní a duchovní dopady jejich teorie mají. A navíc jsou slepí vůči faktu, že věda směřuje za mechanistické paradigma, k integritě vesmíru, zahrnující jak lidstvo tak přírodní prostředí (Capra 2003:295-300).

Mezi fyzikou a východní mystikou lze nalézt paralely, které vyzdvihuje systémový přístup. I nové biologické a psychologické systémy vykazují nápadné shody s mystickým myšlením (Capra 2003:18). A mystika neboli věčná filosofie dává nejdůslednější základ novému vědeckému paradigmatu, který se již postupně prosazuje ve fyzice i celé vědě. Fyziku, jejíž hlavní teorie a modely vedou k vnitřně konzistentnímu nazírání na svět, nazývá Capra novou fyzikou.

Nová fyzika odhaluje jednotu vesmíru, přírodu považuje za dynamickou síť vztahů, zahrnuje vždy i lidského pozorovatele a jeho vědomí. Každá část sítě je pouze relativně stabilní strukturou, kde žádná část není základnější než jiná (Capra 2003:143-164). Capra pak zastává přesvědčení, že právě z nové fyziky vzejde nový stav, stav dynamické rovnováhy, která bude odrážet harmonický stav přírody a člověka. Na dosažení takového stavu „... bude potřebná radikálně odlišná společenská a ekonomická struktura; kulturní revoluce v pravém slova smyslu. Přežití naší civilizace bude záviset na tom, jestli budeme schopni tuto změnu přivodit. Bude to záviset i na naší schopnosti přijmout něco z jinových postojů východní mystiky, na schopnosti zažít celost přírody a na našem umění žít v harmonii s přírodou.“ (Capra 2003:300)

Nerovnováhu naší kultury Capra vysvětluje právě prostřednictvím principů *jin* a *jang*. „Naše kultura neustále upřednostňovala jang čili mužský princip, mužské hodnoty a přístupy.

A zanedbala doplňující jin. Dávali jsme přednost sebezprosazování před integrací, analýze před syntézou, racionálním znalostem před intuitivní moudrostí, vědě před náboženstvím, soutěžení před spoluprací, expanzí před uchopováním atd. Tento jednostranný vývoj dosáhl nyní alarmujícího stadia: krize v oblasti sociální, ekologické, morální a duchovní.“ (Capra 2003:16) Mnohorozměrnost a komplexita krize, zahrnující veškeré aspekty našeho života, může být, v souladu s Caprovým výkladem, překonána pouze tehdy, bude-li překročen mechanistický a redukcionistický přístup a rozvíjen přístup ekologický a holistický (Capra 2003:55).

### 2.3.7 Účastná filosofie

Polský filosof Henryk Skolimowsky (\*1930) patří k zakladatelům ekofilosofie. Na základech ekofilosofie staví novou teorii poznání, když koncipuje teorii účastné mysli, kterou také nazývá účastnou filosofií. Skolimowski se pokouší (podobně jako Capra) o propojení mezi východem a západem, inspiraci hledá v některých starověkých metodách nazírání světa. Ve své knize „Účastná mysl“ (2001) říká, že účastná filosofie může přinést člověku nejen tolik potřebný pevný bod ve světě (zde vidíme určitou paralelu s Baumanovou myšlenkou moderního světa bez zátok, v kterých bychom mohli ukotvit), ale i optimismus a naději.

V rámci účastné filosofie kritizuje objektivní mysl, jenž vytváří atomizovanou společnost, atomizovanou rodinu a sociální odcizení. Tyto aspekty atomizované společnosti, především individuální odcizení, prohlubují vnitřní napětí a způsobují frustraci a mučivou sklíčenost. Přestože technická společnost uvolňuje velké množství energie, redukuje spolu s bezmyšlenkovitou spotřebou právě význam mysli. Potenciál mysli se tak postupně snižuje a v současnosti je třeba poskytnout světu „důkladnou léčbu“ (Skolimowski 2001:24-41). Proto Skolimowski požaduje hledat celistvost, která je pro něj základ našeho bytí, matrice smyslu, ale i báze pro opravdové chápání. Je přesvědčen, že účelem holistického myšlení „... není pouze vědět, ale také léčit, udržovat život a činit je silnějším a zářivějším.“ (Skolimowski 2001:280)

Skolimowski nepochybuje o tom, že západní mysl hledá celistvost, integraci a hodnoty, podporující život. Zde vystupuje do popředí ekologie, věda o vzájemně propojených celcích, která má zásadní důležitost při formulování holistického myšlení. V tomto smyslu je



ekologické myšlení předchůdcem myšlení holistického, které zdůrazňuje jednotu všech věcí a v ekologické orientaci inklinuje k duchovnímu. A ačkoliv holistickému paradigmatu chybí jednoznačná definice, tudíž nelze vymezit jeho hlavní aspekty, odtud pramení podle Skolimowského také jeho nesporná přednost, jelikož ho nelze tak jednoduše absorbovat myšlením mechanistickým (Skolimowski 2001:52-58).

Jak název koncepce účastné mysli napovídá, Skolimowski argumentuje, že musíme znovu objevit účast, že se musíme opět začít podílet na skutečnosti. Spolutvořením skutečnosti je do jisté míry i poznání a „účastnit se v nejvyšších sférách lidské zkušenosti je stejné jako participovat na posvátném.“ (Skolimowski 2001:18) Aplikace konceptu účastné mysli spočívá na zavedení tzv. účastné metodologie. Ta je nejstarší existující metodologií, metodologií života, jejíž základní premisou je představa vesmíru jako neustále se měnící celistvosti.

## 2.4 Je odpovědnost východiskem pro bytí v celistvosti?

Skolimowského teorie účastné mysli vyzdvihuje pojem spoluúčast a požaduje, aby se člověk na poznávané skutečnosti podílel, účastnil se. Etickým závazkem v účastném vesmíru je však nejen zmiňovaná úcta, ale také odpovědnost. U odpovědnosti se nyní zastavíme. Je to téma, které prochází prakticky všemi zmiňovanými teoriemi. Kupříkladu Capra podtrhává myšlenku ‚účasti místo pozorování‘, kterou zformulovala „... moderní fyzika v současné době, každý aspekt mystiky ji však zná už dávno. Mystické poznání se nikdy nedá získat jen pozorováním, ale pouze plnou účastí, celou bytostí.“ (Capra 2003:130) Zdůraznění odpovědnosti je dokonce hlavním požadavkem hlubinné ekologie.

V 50. letech E. Husserl upozorňoval na krizi věd i celého duchovního života, a přestože mohl pouze tušit budoucí vývoj, reflektoval minulé a dospěl k závěru, že jsme nuceni žít ve dvojitě světe – ve světě vědy a ve světě přirozené zkušenosti. Opětovné zpřístupnění oblasti, která je původním pramenem toho, že světu vůbec rozumíme, když se s ním setkáváme, povede člověka k zodpovědnosti a umožní překonat tuto krizi (Petříček 1997:20-23). M. Heidegger mluví o odpovědnosti, v souvislosti se dvěma základními možnostmi existence: „buď být existencí *autentickou*, tj. přijmout sebe, vzít na sebe tíži své existence ... interesovat se na svém bytí ryzím způsobem, anebo být existencí *neautentickou*, tj. utéci před

zodpovědností za své bytí ...“ (Petříček 1997:79) Nejinak tomu je i u Sartra, který rovněž předkládá lidské existenci vysokou míru zodpovědnosti za to, jak se projektuje do budoucnosti. Dvojice autorů Adorno a Horkheimer zas odsouvají pozornost od jednotlivce k vědě a poukazují na vědu a vědecké pracovníky s tím, že musí přijmout odpovědnost za svou činnost a výsledky této činnosti, zdůrazňují spoluzodpovědnost vědy za stav světa. V trochu jiné podobě vnímá odpovědnost V. E. Frankl, který se soustředí na hledání smyslu v lidském životě a překročení existenciálního vaku. Právě odpovědnost člověka za jeho smysl je stěžejním krokem k překonání pocitů bezsmyslnosti a prázdnoty. „Být odpovědným je smysl lidského bytí.“ (Frankl 1997:30)

Je tedy odpovědnost odpovědí na otázku, jak vyřešit krizi západní společnosti a odcizenost bytí? Samozřejmě nelze zjednodušovat, vždy je třeba vidět problematiku soudobé společnosti komplexně, ve všech jejích projevech, které jsem se pokusila zevrubně vytyčit v 1. kapitole. Zodpovědnost každého za sebe, za druhé i za stav světa by jistě mnoho změnila, lze ji pokládat za jednu z možností jak nakročit ke změně. Jiným východiskem pro překonání odcizenosti bytí směrem k bytí v celistvosti, které odpovědnost nevyklučuje, ba právě naopak probouzí v lidech všechny formy odpovědnosti, jsou změněné stavy vědomí. Ty byly po mnoho generací v západní společnosti opomíjeny, zavrhovány a určité metody k navození změněných stavů vědomí dokonce zakazovány, přestože tyto byly (odvažuji se tvrdit) po tisíciletí průvodci lidí v posvátném světě. Ve světě, který již dnes v moderní společnosti téměř neexistuje, jelikož byla postupně zlikvidována většina prvků posvátného ve prospěch profánního.

### 3. ZÁKLADNÍ UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY VĚDOMÍ

Jako jedno z možných východisek bytí v celistvosti a nahlédnutí na svět jako na jeden komplexní systém, integrovaný celek, se ukazují změněné stavy vědomí. Stavy změněného vědomí jsou odlišné do běžného stavu vědomí - stavu racionálního, od materiálního světa zakomponovaného vědomí. Změněné stavy vědomí kvalitativního (adaptivního) charakteru člověku umožňují nejen nadhled na své vlastní bytí, kdy dochází k novému zpracování dřívějších zkušeností, jedincova jednání, chování a prožívání, k přeměně hodnot a celkového charakteru jedince, ale i pojmání všeho živého v jeho kráse a rozmanitosti. Změněné stavy vědomí člověka nenásilnou cestou dovedou k reinterpretaci světa, k hlubšímu porozumění, ke proměně uvažování, a k celkově pozitivnímu vnímání a pohledu na svět.

Abychom byli schopni vymezit změněné stavy vědomí, nejprve se musíme zaměřit na základní stavební kameny, konstituující vědomí, a pokusit se odpovědět na otázku „co je vědomí?“ Vědomí (angl. *consciousness*) bylo a je jedním z nejsložitějších a zároveň nejvýznamnějších (nejen) vědeckých témat. Jde o termín natolik obsáhlý a nejednoznačný, že neumožňuje vytvoření jednotné definice. Výzkumy vědomí jsou mezioborové povahy, předmět vědomí zaměstnává mnoho vědců, neexistuje však žádná teorie, která by byla obecně uznávaná. Díky existenci obrovské názorové roztržičnosti a mnohoznačnosti definic je velice složité fenomén vědomí pojmut komplexně. Navíc určitá syntéza chybí nejen mezi jednotlivými obory, ale i uvnitř daných oborů. J. Morávek upozorňuje na tento fakt slovy: „Jen málokterý pojem je používán v tolika různých kontextech a k tolika různým označením, jako je právě pojem vědomí.“ (Morávek 1973:55) Chalmers (1996) zas říká, že neexistuje nic člověku bližšího než je vědomí, ale také neexistuje nic, co by bylo tak obtížně vysvětlitelné.

Nejprve se zaměříme na definice vědomí v českých a zahraničních především psychologicky orientovaných encyklopediích a publikacích, poté nastíníme současné teorie vědomí v jednotlivých oborech. Naší snahou bude vymezení vědomí interdisciplinárně, abychom zachytili podstatu tohoto členitého tématu a přiblížili základní přehled současných teorií vědomí. V této části práce jde především o podání popisného rámce, nikoliv o vyčerpávající přehled všech současných teorií vědomí. Následující text se nesnaží být podrobným přehledem, a třebaže nám ani nepomůže najít přímou odpověď na úvodní otázku

„co je vědomí?“, jistě alespoň postačí k ucelenější představě o vědomí a jednotlivých teoriích, snažících se uchopit tento složitý jev.

### 3.1 Definice vědomí

Hartl a Hartlová definují vědomí jako „obsah mysli, který si člověk dokáže vybatit; zahrnuje subjektivní jevy, od vnímání prostého podnětu až ke složitým poznávacím procesům, na nichž se podílejí psychodynamické činitele, jako je motivace, vliv předchozí zkušenosti a momentální stav (únava, drogy).“ (Hartl, Hartlová 2010:656) Tento popis vědomí je velice zevrubný, podávající redukovanou informaci a pro naše účely nedostačující.

Nakonečný (1997) vidí ústřední roli pojmu vědomí při vymezení předmětu psychologie. Upozorňuje dále na fakt, že vědomí nabývá jiného významu v psychologii a jiného ve filosofii. Zde je třeba se na chvíli zastavit. Filosofie analyzuje pojem vědomí, jelikož oblastí zkoumání filosofů jsou především pojmy. Z hlediska filosofie se „každý může přesvědčit jenom o tom svém vědomí“ (Peregrin *Je vědomí záhada nebo "řešitelný problém"*?. Vesmír [online]. Zář 2004, 83, 9, [cit. 2011-11-09]). Kdežto psychologie studuje především vztah vědomí a lidského mozku. Z tohoto důvodu je zaměření následujících definic psychologické, neboť pro naši práci se ukazuje jako podstatnější.

Nakonečný soudí, že lidské vědomí má tři odlišné významy. Vědomí: „1. Vyjadřuje niternost prožívání, a je tak v protikladu k pojům mimovědomý a bezvědomý. 2. Znamená předmětné vědomí, tj. „vědění o něčem“, a stojí tak v protikladu k pojmu nevědomí. 3. Vyjadřuje sebereflexi, tj. uvědomování si sebe sama.“ (Nakonečný 1997:379) První dva body specifikují vědomí jako protiklady k bezvědomí, nevědomí, přičemž první se objevuje v psychologii v užším (vědomí jako stupeň bdělého prožívání) a druhý v širším smyslu (vědomí jako znalost souvislostí). Ani toto vymezení není zcela jasné. Vezmeme-li v potaz, že výše uvedené protiklady vědomí nejsou přesněji definovatelné, může být Nakonečného vysvětlení zavádějící.

Gillernová a kol. (2000) také rozděluje vědomí do tří kategorií, „a) vědomí jako stav bdělosti (vigilance), který je podmíněn úrovní aktivace mozku; je to kontinuum, na jehož jednom konci je stav vysoké bdělosti (aktivace), na druhém stav bezvědomí (případně až

komatu), b) vědomí jako uvědomování si vlastních prožitků, tj. subjektivní přináležitosti prožitků vnějšího a vnitřního světa, c) vědomí sebe sama, svého sebeobrazu, od kterého se odvozuje sebepojetí, sebehodnocení, a další složky jáství.“ (ibid:56) S Nakonečným se však shodují pouze v prvním bodě, kde je vědomí vymezeno svým protipólem, bezvědomím, a v bodě třetím, kde je vědomí možno zaměnit sebereflexí. Naopak zde panuje naprostá kongruence s M. Morávkem (1974), který shrnuje tři složky vědomí (vigilitu, subjektivní prožitek a vědomí sebe samého) větou „Já jsem si něčeho vědom.“ (ibid:14) Touto větou, jak tvrdí, je možno vyjádřit jádro celé problematiky.

Atkinsonová (1995) v úvodu kapitoly rozebírající vědomí říká: „... existuje tolik teorií, kolik je autorů, kteří o tomto tématu vytvářeli teorie.“ (ibid:213) Tedy ani v nejužívanější učebnici moderní psychologie nenajdeme přesnou definici, přestože podle Atkinsonové „mnoho vědců věří, že celkový výklad vědomí je již blízko.“ (ibid:213)

Atkinsonová kritizuje jednostranné pohledy na vědomí a užívá Kihlstromovo rozlišení, kde „... vědomí zahrnuje: a) sledování sebe sama a svého okolí tím způsobem, že vjemy, vzpomínky a myšlenky jsou přesně reprezentovány ve vědomí; b) ovládání sebe sama a svého okolí tím způsobem, že jsme schopni zahajovat a ukončovat své jednání a kognitivní aktivity.“ (Atkinson 1995:214) Sledování sebe sama velice úzce souvisí se zaměřeností pozornosti a selekcí informací z vnějšího a vnitřního světa. Funkce ovládání sebe sama koordinuje činy jednotlivce s událostmi vnějšího světa a může být ovlivňována i procesy na nevědomé úrovni.

Koukolík pojem vědomí chápe obsáhleji nežli dříve jmenovaní autoři. Definiuje celkem čtyři významy, které se zaměřují. Vědomí může znamenat: 1. bdělý stav; angl. *alertness*; jehož opakem je bezvědomí nebo spánek 2. zkušenost; angl. *experience*; pocit souvislosti událostí, toku času od jedné zkušenosti ke zkušenosti další, od jednoho okamžiku k dalšímu, za tento pocit odpovídá zejména pracovní paměť 3. orientovanou pozornost; angl. *attention* 4. sebeuvědomění neboli vědomí o vědomí, jáství; angl. *awareness*; tento pojem se užívá promíseně s pojmem *consciousness*. (1997, 2002, 2005) Někde Koukolík přidává ještě význam pátý, tzv. osobní psychiku, angl. *mind*; což je podle něj „všechno, čemu věříme, co zamýšlíme nebo co očekáváme“ (Koukolík 2005:127) Logik a filosof Jaroslav Peregrin sice napadá tyto Koukolíkovy definice a vazby, které v českém překladu z angličtiny nemají odpovídající smysl (Peregrin 2004), přesto je Koukolíkovo rozdělení podrobné a

vyčerpávající snad veškeré možnosti pojmání vědomí. Navíc nám jeho interpretace vědomí a snaha o rozlišení anglických termínů a jejich výklad a vysvětlení v češtině pomáhá nahlédnout i do problematiky mezijazykové interpretace, kdy je překlad často omezujícím faktorem, ovlivňujícím nejen obsah, ale komplikující i vystihnutí podstaty složitých fenoménů.

### 3.2 Současné přístupy k vědomí

Podle Baruše existují tři přístupy k vědomí: fyziologický, kognitivní a fenomenologický. Každý z těchto přístupů je spojen se specifickým nahlížením na vědomí. Fyziologická perspektiva souvisí s fyziologickými procesy, které jsou studovány v rámci neurobiologie. Pohled kognitivní, zahrnující veškeré kognitivní procesy ve vědomí jako jsou percepce, myšlení, paměť, rozhodování a kreativita, spadá do oblasti kognitivních věd, psychologie, filosofie a věd informačních. Poslední přístup zkušenostní či fenomenologický je zaměřen na vědomí sebe sama, na introspekci a sebereflexi. Primárně tento přístup staví na investigativní metodě a zabývají se jím psychologie, antropologie, filosofie a religionistika (Barušs 2003:5). Barušs vidí úzkou propojenost těchto tří hledisek, a ačkoliv je fyziologická perspektiva někdy poněkud bagatelizována, je podstatné používat veškeré výzkumné strategie, které by mohly přispět k porozumění vědomí (Barušs 2003:6).

Chalmers (1996) vyzdvihuje nutnost vymezit úroveň obtížnosti problémů, které se při studiu vědomí vynořují a navrhuje rozlišení přístupu k vědomí na dva stupně. Snadné či jednoduché problémy se týkají obsahu vědomí (schopnosti integrovat informace, regulovat a usměrňovat chování atp.) a je možné je řešit stávající vědeckou metodou. Za záhadu Chalmers považuje fakt, že jsou tyto procesy provázány jedinečnými subjektivními zážitky. Vážné problémy souvisejí se vznikem subjektivního fenomenálního vědomí, s mozkovými procesy a jsou charakterizovány qualii (kvalitativní mentální stavy, formující souvislý proud individuální zkušenosti). Smutnou pravdou je, že oblast vážných problémů, vlastního vnitřního světa subjektu, je přitom velice často vědeckou obcí opomíjena. „Autoři odborných studií o vědomí mnohdy začínají úvahami o záhadnosti a nepostižitelnosti (subjektivně prožívaného) vědomí, načež celkem bez rozpaků nabídnou jako řešení svou originální teorii, kterou však po bedlivějším pohledu odhalíme jako příspěvek k lehkému problému.“ (Havel Je možná věda o vědomí. *Vesmír* [online]. 1996 [cit. 2012-06-18])

S. Brixí (2009) zvažuje další možná hlediska dělení. Přiblížit se k doposud neexistující definici vědomí by bylo možné prostřednictvím kategorizace jednotlivých teorií na korelát vědomí, související často s filosoficky-metodologickou základnou každého vědce. Přímou se také nabízí rozdělení teorií vědomí podle upřednostňovaného oboru, tedy psychologie, filosofie, kvantové fyziky, neurologie ap. Přitom je nutné brát v úvahu, zda badatel předkládá vlastní koncepci vědomí či je jeho snahou filosoficky nebo popisně uchopit celou problematiku. Po zvážení Brixí navrhuje rozdělení teorií vědomí na základě vědeckých disciplín, „... s jejichž pomocí se jednotliví vědci snaží vědomí uchopit a alespoň částečně vysvětlit.“ (ibid:25) Konkrétně jde o fyzikální teorie, neurobiologické, filosofické, psychologické a antropogenetické teorie.

My se posledního rozvržení přidržíme, jelikož se nám jeví jako nejpřehlednější. Avšak nabídneme pouze stručný přehled současných základních teorií vědomí s důrazem na teorie antropogenetické. K výše uvedenému rozdělení jsme ještě připojili kulturní teorii vědomí americké kulturní antropoložky N. Quinnové.

Teorie byly vybrány tak, aby nastínily co možná největší šíři pohledů, preferováni byli autoři, jejichž snahou byl více či méně ucelený pohled nebo dva autoři jednoho oboru, kteří nahlíží na vědomí z opačných stran jedné mince. Prostřednictvím tohoto nastínění se pokusíme přiblížit odpovědi na úvodní otázku „co je vědomí?“

### **3.2.1 Neurobiologické teorie vědomí**

Antonio Damasio, původem portugalský neurobiolog, pojímá vědomí jako proces simultánní spolupráce mnoha mozkových oblastí, kde vědomí „existuje pro mozek, vypráví příběhy pestrých tělesných událostí a užívá tyto příběhy k optimalizaci života organismu“ (Damasio 2004:237), a zároveň je neoddelitelně spojeno s tělem „... prostřednictvím vzájemně sdílených biochemických a neuronálních okruhů.“ (Damasio 2000:82) Vědomí, mozek a tělo jsou tři složky jednoho organismu, které není možné rozdělit, aniž by to neohrozilo kvalitu života.

Jádrem celé neurobiologie, jak Damasio předpokládá, je akt organismu, tvořícího neuronální reprezentace, „... které se mohou stát představami, mohou se zpracovávat v procesu nazvaném myšlení a konečně mohou ovlivňovat chování“ (ibid:84-5) i subjektivní prožívání. Celý tento proces znamená pro Damasia mít vědomí, přičemž emoce vidí jako vývojově nejpůvodnější složku vědomí.

Damasio předkládá v mnoha ohledech originální teorii, ve které se pokouší o uchopení celé problematiky vědomí komplexně. „Pro Damasia je charakteristická snaha porozumět systémům jako celku a nespokojit se pouze s tvrzeními vytrženými z kontextu myšlenkového a faktického.“ (Brixí 2009:59)

Britský fyzik a biochemik, laureát Nobelovy ceny a spoluobjevitel chemické struktury DNA, F. Crick a počítačový vědec Ch. Koch nabízejí jiný úhel pohledu na vědomí. Domnívají se, že “pokusy řešit problém vědomí na základě obecné filosofické argumentace jsou odsouzeny k neúspěchu.“ (Crick 1997:29) Předpoklad neexistence jediného či jednotného vědomí, tedy existence několika typů vědomí, podporují návrhem nepokoušet se o formální, přesnou definici vědomí. Objasnit všechny stránky vědomí je možné pouze tehdy, zkoumají-li se všechna možná hlediska, přičemž strategií této dvojice vědců je najít nejslabší místo a zaměřit úsilí na něj. Z tohoto důvodu směřují svůj „útok“ na podobu vědomí pro zkoumání z jejich pohledu nejsnazší, tedy na vědomí zrakové, pro výraznou orientaci člověka na zrak a bohatost informací ze zrakových podnětů.

Crickova a Kochova teorie zrakového vědomí staví vědomí na neuronálním základě a na faktu, že v každém okamžiku souvisí vědomí s určitou neuronální skupinou mozku. „Různé neurony, reagující na vlastnosti některého zvláštního předmětu mají sklon vydávat impulsy současně, zatímco jiné aktivní neurony, odpovídající na jiné předměty, své vlastní impulsy synchronně s touto množinou nevydávají.“ (Crick 1997:32) A dále: „V každém libovolném okamžiku odpovídá vědomí zvláštnímu druhu činnosti dočasné skupiny neuronů, která je zlomkem daleko větší skupiny možných kandidátů.“ (ibid:209) Crick si též klade otázku, kde sídlí neurony vědomí. Odpověď vyplývá z výzkumů. Ty potvrzují, že neexistuje „... jedna jediná korová oblast, jejíž aktivita by odpovídala celému obsahu zrakového vědomí.“ (ibid:206)



Crickův redukcionistický pohled na vědomí jakožto důsledek činnosti vzájemně interagujících neuronů je na jednu stranu oceňovaný, zejména díky detailnímu nastínění úzké propojenosti specifické mozkové činnosti s činností vědomí. Na druhou stranu je Crickova a Kochova teorie velice diskutovaná – není zde totiž brána v potaz komplexnost fenoménu vědomí. Vědomí je zúženo na pouhý jeden segment činnosti celého mozku, na „časoprostorově proměnlivou činnost jen některých neuronálních skupin.“ (Koukolík 2002:425) Avšak samotný Crick je v závěru své knihy „Věda hledá duši“ sebekritický, když nepřímo označuje svou teorii za domeček z karet.

### 3.2.2 Fyzikální teorie vědomí

Britský fyzik a matematik Roger Penrose se inspiruje u Karla Poppera, především z jeho myšlenky psychického světa vynořujícího se ze světa fyzikálního. Významně ho ovlivnila i práce Alberta Einsteina. Vztah mezi energií a hmotností, popsáný a vyjádřený Einsteinovou rovnicí  $E=mc^2$ , ho přivedl na myšlenku, že není možné, aby vědomí a tělo neřídily stejné zákonitosti - vědomí je nejspíš pouze jinou formou hmoty než tělo. V Penrosově kontroverzní teorii se prolínají současná pozorování matematiky, kvantové fyziky, kybernetiky, psychologie, filosofie i neurobiologie.

Podle Penrose vědecké přístupy pojímající vědomí z hlediska experimentálního pozorování selhávají, když mají vysvětlit určité jeho aspekty. Ani představa lidského mozku jako počítače není reálná, jelikož lidská mysl je schopna daleko složitějších operací nežli počítač. Autor se domnívá, že vědomí je důsledek fyzikálních procesů, probíhající pod neuronovou úrovní v tzv. mikrotubulech. Mikrotubuly jsou složkou buněčného cykloskeletu a přestože nejsou doposud plně prozkoumané, zdá se, že mohou přenášet velice složité signály. Dokonce se v rámci vědeckých výzkumů přišlo na fakt, že při narkóze jsou to právě mikrotubuly, které se „vypínají“. Je tedy pravděpodobné, že je tato složka odpovědná za vznik a udržení si vědomí (Brixí 2009:42-47). Penrose předpokládá, že by se na úrovni mikrotubulů mohly v mozku odehrávat kvantové operace.

Penrose svými hypotézami nastiňuje jen základní stavbu vědomí a přiznává nedostatečný stupeň znalosti vědomí ve vědeckých disciplínách. Schopni úplně porozumět

fenoménu vědomí budeme až tehdy, dojdeme-li k pochopení podstaty hmoty, času, prostoru a zákonů, kterými se tyto faktory řídí (Brixí 2009:46).

### 3.2.3 Filosofické teorie vědomí

Filosofie zkoumá vztah vědomí k bytí ze dvou úhlů - z hlediska dualismu a z pohledu monistických teorií, v rámci kterých se vydělují filosofové idealističtí a materialističtí. Idealisté zastávající stanovisko existence jediné duchovní podstaty, chápou vědomí jako centrum lidské existence. Materialisté, stojící na druhém břehu, předpokládají vznik mentálních fenoménů na základě činnosti centrální nervové soustavy (Plháková 2004).

D. Chalmers si představuje vědomí jako cosi přesahujícího, neredukovatelného. Zastává názor, že vědomí není totožné s hmotou, jeho následující argumentace jasně vystupuje proti materialistickým koncepcím vědomí. Jestliže v našem světě existuje vědomé prožívání, je možná existence paralelního světa, fyzicky identického s naším, ve kterém jsou ovšem charakteristiky vědomí odlišné od našeho světa. Díky tomu je možná i existence rozdílných charakteristik vědomí, přesahující charakteristiky fyzické. Na základě výše uvedených tvrzení stanovuje hypotézu, že je materialismus chybný (Chalmers 1996).

Americký filosof J. Searle, vystupující proti dualismu a čerpající z výzkumů moderní neurobiologie, uvažuje o vědomí jako o důsledku biologických a fyzických procesů mozku (zde je v rozporu s Chalmersem, který tvrdí, že je vědomí založeno na kvalitě subjektivního prožívání). Vědomí se skládá z kvalitativních subjektivních stavů a procesů vnímání a uvědomování si a je identické s částí mozku (Searle 2002). Searle svou definici omezuje na vědomí ve smyslu bdělého stavu. Vědomí je podle jeho názoru proces shodný s jakýmikoliv jinými tělesnými procesy. Tím pokládá rovnítko mezi naprosto kvalitativně odlišné jevy.

Searle je přesvědčen o existenci určitého kulturního odporu k pochopení vědomé mysli, hluboce zakořeněného ve filosofických a náboženských systémech, které anticipují nezávislou duchovní substanci a jejich představa lidských bytostí je neslučitelná s globálním vědeckým pojetím fyzikálního materiálního světa jako množiny vzájemně působících fyzikálních systémů (Plháková 2004).

Teorie amerického kognitivního vědce Daniela Denneta předpokládá, že lidské vědomí vzniká ze vzájemného spolupůsobení kognitivních a fyzikálních procesů v mozku. Ve svých filosofických úvahách si představuje vědomí jako software, který je evolučně přeprogramován na nervové soustavě, tj. na biologickém hardwaru (Nakonečný 1997:132). Přestože jsme se vyvinuli a jsme složeni z makromolekul (např. DNA, RNA), tedy z tzv. „přirozených či sebereplikujících se robotů“, vykazujeme skutečné vědomí. Evolučním vývojem jsme se vyvinuli z tvorů darwinovských, skinnerovských a popperovských do tvorů gregoryovských. Pouze poslední jsou schopni sebereflexe, extrahují nástroje mysli (Dennet zde má na mysli především jazyk a s ním související symbolické myšlení) z (kulturního a společenského) prostředí a přesouvají maximum kognitivních úkolů do okolního světa, díky čemuž se osvobozují z mezí živočišných mozků. Vědomí je tedy výsledkem přirozeného výběru za přispění obrovského kulturního přeprogramování (Dennet 1997).

Dennetova materialistická teorie má mnoho kritiků, zejména z vědeckých řad. Chalmers vidí jako naprosto zásadní nedostatek, že Dennet ignoruje subjektivní stránku vědomí a že jeho argumenty nejsou podloženy výzkumy. Proti Dennetově teorii vystupuje i dualista J. C. Eccles. Ten nahlíží na mozek jako na nástroj činnosti vědomí, tj. určité duchovní síly. Pro Ecclese mluví fakt, že vývojově vyšší psychické děje není možné vysvětlit nervovými mechanismy a především poznatek, že v případě oddělení mozkových hemisfér si pouze jedna udrží vědomí, zatímco druhá již není schopna vytvářet verbalizované souvislosti (Nakonečný 1997:131).

### **3.2.4 Psychologické přístupy k vědomí**

Piagetovo ontogenetické schéma, které je dnes již příkladem klasické kognitivní teorie, předpokládá, že si novorozeně neuvědomuje samo sebe, nemá vědomí osobního jáství. Teprve s vývojem kognitivních funkcí a emocí jedinec tuto schopnost získává (Koukolík 1997:237-39).

Piaget sleduje vývoj myšlenkových operací od narození do dospělosti a dělí vývoj jedince na 4 základních etapy: období senzo-motorické, předoperační neboli symbolické, stadium konkrétních operací a stadium formálních operací. Etapy na sebe chronologicky navazují, dítě musí projít postupně všemi čtyřmi. Jednotlivým fázím odpovídají všeobecná

kognitivní schémata, přičemž tato jsou v rozporu s vnějším prostředím a zároveň jsou zásadní pro myšlení dítěte. Jedinec usiluje o vnitřní rovnováhu prostřednictvím asimilace či akomodace.

Piagetově teorii je vytýkáno především podceňování dětských schopností. Dále Piaget neuznává možnost regrese a nebere dostatečný zřetel na individualitu dítěte. Přesto je jeho teorie inspirativní, a přestože se podle nových poznatků lidské kognitivní funkce vyvíjejí rychleji, je Piagetovo schéma doposud „... svou propracovaností nesmírně hodnotné ...“ (Morávek 1974:46)

Americký psycholog a kognitivní vědec Bernard Baars tvrdí, že je vědomí vysoce funkční adaptací, a stejně jako jiné základní biologické adaptace má mnoho funkcí (Baars 1997:157). Spletitá kognitivní teorie B. Baarse odpovídá na otázku „co je vědomí?“ prostřednictvím hypotéz – tzv. divadelních metafor. Autor si vědomí představuje jako divadelní jeviště, jakýsi univerzální pracovní prostor, kde se nacházejí obsahy vědomí. Toto jeviště je osvětlováno reflektorem orientované pozornosti, intenzita osvětlení přitom odpovídá bdělosti a rozsah osvětlení množství informací v zorném poli. Je možné, že má každý smyslový korový systém své vlastní, od ostatních smyslů oddělené jeviště a s ostatními soutěží o vstup do vědomí. Vědomí se vztahuje k orientované pozornosti, která pracuje s jeho obsahy, a dále k vnitřní řeči, imaginaci a pracovní paměti. Představou vědomí jako vztahu diváků a posluchačů dává Baars najevo naši schopnost mnohaúrovňové sebereflexe. Dalším přirovnáním je vědomí jako vztah zákulisí a jeviště. Je totiž třeba počítat i se prostorem v zákulisí, s nevědomými systémy, jejichž činnost vědomé události utváří (Koukolík 2002:408-412).

Protipólem strukturovaného Baarsova přístupu je Grofova teorie vědomí jako prvotního principu bytí. Původem český psychiatr Stanislav Grof, jeden z představitelů transpersonální psychologie, soudí, že představa světa jako pouhého produktu mechanických procesů je mylná a potvrzuje tento fakt výsledky (nejen) svých výzkumů vědomí. Výzkumy dokazují, že vědomí není produktem mozku, ale prvotním principem bytí, hrajícím zásadní roli při vzniku světa jevů. Grof se nesnaží zpochybňovat výsledky vědeckých experimentů, dokazujících těsné souvislosti anatomie mozku, neurofyzologie a vědomí. Problém nevidí

v povaze předkládaných důkazů, ale v interpretaci výsledků, logice argumentace a vyvozovaných závěrech (Grof 1992, 1993a, 1998).

Grof rozlišuje dva stavy vědomí - hylotropní a holotropní. V hylotropních stavech, stavech běžného vědomí, orientovaného směrem k hmotnému světu, jsme podle autora fragmentováni a naše nazírání na svět kolem nás je omezené trojrozměrným prostorem, lineárním časem a kauzalitou. Holotropní znamená orientovaný směrem k celistvosti, přičemž v holotropních stavech vědomí se vědomí kvalitativně mění a člověku je jejich prostřednictvím umožněno nahlédnutí vlastní podstaty či jiných rozměrů bytí (Grof 1993b, 2007b). Grof vyvinul metodu tzv. holotropního dýchání, při které se kombinací zrychleného dechu, evokující hudby a specifické formy cílené práce s tělem vědomí specificky přeměňuje a jedinci je tak umožněn a zpřístupněn vhled za hranice jeho současné existence. Grofova teorie je mnohými bagatelizována, jelikož se jeho experimenty zakládají na subjektivních výpovědích.

U přístupu K. Wilbera je možné najít poměrně mnoho paralel se S. Grofem, jelikož tyto dva autoři na sebe významně působí, jak ostatně oba shodně přiznávají. Integrovaná teorie vědomí K. Wilbera, slučující velké množství vědeckých disciplín, přistupuje k problematice vědomí systematicky. K. Wilber zastává stanovisko, že je lidská osobnost mnohohvrstevným vyjádřením jednoho vědomí, tzv. univerzální mysli. Vědomí má různé spektrální hladiny, z nichž každá je charakterizována určitým obsahem. Celé spektrum vědomí se pak táhne od nejvyššího ztotožnění s absolutním vědomím až k omezené a zúžené identifikaci s egocentrickým vědomím.

Z gradací pásem vědomí vystupují čtyři základní úrovně vědomí: úroveň ega, biosociální úroveň, existenciální úroveň a transpersonální úroveň. Na úrovni ega se jedinec ztotožňuje s mentální představou organismu, tzv. image. V biosociální úrovni se projevují sociální a kulturní vzorce, zakořeněné v organismu a ovlivňující lidské vnímání a chování. Existenciální úroveň překonává dualitu mysli a těla a představuje vědomí jako integrovaný a autoorganizovaný celek. Transpersonální úroveň vědomí propojuje člověka s celým vesmírem. Zde se individualita rozpouští do univerzální nerozlišitelné jednoty (Plhánková 2006).

### 3.2.5 Antropogenetické přístupy k vědomí

Německý psycholog Erich Neumann, žák C. G. Junga, se orientuje na vývoj vědomí prostřednictvím analýzy mýtů a kulturních archetypů, ukrytých v kolektivním nevědomí. Neumann (1973) soudí, že je vývoj vědomí formou kreativní evoluce, příznačné pro moderního člověka. Evoluci lidského vědomí podle něj determinují archetypální stadia, nezávislá na prostoru a čase existence jednotlivých kultur a ovlivňující veškerý psychický vývoj člověka. Jedinec je ovládán stejnými primordiálními obrazy, jaké determinují i společnou historii lidstva.

Struktura vědomí dnešního člověka závisí na integraci nevědomých obsahů (které jsou však pouhou částí archetypální reality) do vědomí. Kontinuální proces vývoje vědomí začal přibližně před deseti tisíci lety a ve své podstatě trvá, byť občasně přerušen, doposud. Každá etapa evoluce vědomí přejímala ústřední obsahy kulturní minulosti (pravidla, hodnoty, vzorce chování, zahrnující vlastní kulturu i systém výchovy) z etapy předchozí. Vědomí absorbovalo stále více a více obsahů z nevědomí a postupně se rozšiřovaly jeho hranice. (Neumann 1973)

Kreativní charakter vědomí se stává pro Neumanna ústředním obsahem kultury západu. Vysvětluje to tím, že v primitivních společnostech, kde převládá prvotní fáze evoluce – tedy v kulturách, uchovávajících si původní kulturní obsahy - nejsou individuální a tvůrčí charakteristiky jednotlivce integrovány do společnosti. Dokonce mohou být tyto individuální tvůrčí vlastnosti označeny za disociální. Na druhé straně, rozhodujícím faktorem veškerého západního rozvoje je jednotlivec jako nositel tvůrčí aktivity mysli. Pohonem vědomí je pak pokrok vědy. (Neumann 1973)

#### Historická analýza kulturního vědomí

*„Vše, co se nám stává je pouze ozvěnou toho, co jsme“*

Jan Gebser

Původem německý filosof a kulturní historik Jean Gebser přichází ve své nejznámější publikaci *Ursprung und Gegenwart* (1949) s teorií strukturovaného vědomí. Ovlivněn Jungem, Portmanem a Heisenbergem, snaží se o interdisciplinární pohled na vědomí. Podle

Gebserova deduktivního a z hlediska studia vědomí alternativního přístupu, prošlo lidské vědomí v průběhu historie sérií určitých změn, v důsledku čehož se měnil způsob prožívání skutečnosti. Každá z těchto změn přinesla novou kvalitativní fázi vývoje člověka a rozvinula také jeho vědomí. Gebserův model obsahuje celkem pět vzájemně propojených fází – od počáteční archaické struktury přes magickou, mytickou, mentální až po integrální. Každá struktura je bezrozměrnou nadčasovou konstrukcí.

Archaickou strukturu je problematické pochopit, jelikož lidskému vědomí zůstává skryta. Toto období, kdy se lidské vědomí orientuje na přítomnost, lze přirovnat ke stavu hlubokého spánku. (Mahood 1996) Člověk je součástí celého univerza a jeho způsob existence je nula-dimenzionální. Magické struktury odpovídá jedno-dimenzionalita a propojenost člověka s přírodou. Charakteristickým rysem magické fáze vědomí jsou emoce, v kterých jsou lidé ovládáni instinkty a spontánními, afektivními reakcemi. Mýtická struktura vyjadřuje dvourozměrnou polaritu. Lidé si začínají uvědomovat vnější svět a v protikladu k němu i sami sebe. Ve vědomí se projevuje imaginace, což se odráží v povaze tehdejších mýtů. (Morhoff 2008:53-63)

Přechod k mentální struktury vědomí a do trojrozměrného prostoru, souvisel se úpadkem mýtů, se vznikem filosofie a objevem kauzality. Odpovídajícím rysem vědomí je schopnost abstraktního uvažování. Člověk tak používá své mysl, aby pochopil a posléze ovládl přírodu. (Mahood 1996)

Momentálně se nacházíme na prahu nové a nevyhnutelné změny. Naše vědomí je limitováno a směřuje k nové struktury vědomí, struktury integrální. Tato struktura je pro Gebsera základní, jelikož v sobě integruje všechny předchozí fáze a umožní lidské mysli překročit její omezenou trojrozměrnost. Základními charakteristikami integrální struktury jsou myšlenky aracionality<sup>3</sup>, aperspektivity<sup>4</sup> a diafaneity<sup>5</sup> (Mahood 1996), kde je nazírání na svět zbaveno své časovosti, prostorovosti, subjektu a objektu.

---

<sup>3</sup> Antonymum racionality

<sup>4</sup> Opak dnešního prostorového pojmání světa

<sup>5</sup> Uznání celku, nikoliv pouze jednotlivých částí

### 3.2.6 Kulturní teorie vědomí – kultura jako ekvivalent vědomí

V některých koncepcích vědomí hraje významnou roli při rozvoji vědomí a pro jeho finální podobu vliv kultury a prostředí. Ráda bych upozornila alespoň na jednu z těchto koncepcí – teorii americké kulturní antropoložky N. Quinnové, představující vědomí na základě rozdílů ve výchově jednotlivých kultur.

N. Quinn, představitelka kognitivní antropologie, ukazuje, že klíčovým vlivem na proces utváření vědomí může mít kulturní prostředí. Ve studiích „Culture models in language and thought” (1987) a „A Cognitive Theory of Cultural Meaning” (1997) se snaží o nový pohled na význam kultury v lidském životě. Její práce jsou psány z hlediska přístupu kognitivní antropologie.

Kognitivní antropologie nahlíží na kulturu jako na kognitivní systém, zahrnující kontinuum od percepcie a deskripce po konceptualizaci a interpretaci. Kultura je pojímána jako systém sdílených znalostí, jehož prostřednictvím příslušníci určitého společenství interpretují zkušenosti a vytvářejí chování. Charakteristickým rysem kognitivní antropologie je důraz na studium principů a pravidel, za pomoci kterých studovaná společnost vnímá, poznává, hodnotí a interpretuje svět (Soukup 2005:518).

Na základě komparace výchovy dětí v odlišných kulturních podmínkách poukazuje Quinnová na fakt, že existují určitá kulturní schémata – *kulturní modely*. Tyto *kulturní modely* jsou jak kognitivní a individuální, tak kolektivní a sociální a jsou předávány v interpersonálních vztazích, především ve výchově dětí. Zatímco je výchova v prostředí jednotlivých kultur variabilní, ve všech kulturách existuje jednotná koncepce - tři univerzální rysy výchovy. Prvním rysem je dlouhodobá, neměnná zkušenost, upravovaná synaptickými spoji a předávaná systematicky výchovou. Druhým je emoční nabuzení (obzvláště motivace dítěte), a posledním rysem je hodnocení dítěte, tedy to, co je dobré a co špatné (Quinn 1987).

Quinnová srovnává způsoby výchovy u šesti různých populačních skupin: americké, čínské, německé, u etnika Gusii v Keni, u Ifaluk v Mikronésii a u Inuitů na Baffinově ostrově. Výsledkem je zjištění, že ačkoliv jsou výše uvedené univerzální rysy výchovy přítomny ve všech kulturách, jejich dopad není stejný. Např. porovnáme-li děti německé a americké, u prvně jmenovaných je kladen důraz na schopnost umět si poradit a spolehnout se sám na sebe,



kdežto druhých je vyzdvihována asertivita, seberealizace a orientace na úspěch. Ačkoliv má tedy vědomí shodný neurobiologický základ, je formováno pod vlivem kultury a prostředí.

Přestože je srovnávací analýza Quinnové antropology oceňovaná, často se však také upozorňuje na fakt, že jsou „kulturní modely natolik komplexní a sotva patrné, že je můžeme pochopit pouze z perspektivy domorodce.“ (Casson 1987:75-77) Casson zde otevírá problematiku emické a etické deskripce. Etická deskripce, převládající v tradiční antropologii, nahlíží na kulturu z pohledu vnějšího pozorovatele. Kognitivními antropology je z důvodu značné omezenosti hlediska etického preferováno hledisko emické, jehož cílem je studium dané kultury z perspektivy příslušníků této kultury, což však ve své podstatě komparaci kultur neumožňuje či ji činí velice nesnadnou a komplikovanou.

### 3.3 Shrnutí

V této podkapitole nazvané „Základní uvedení do problematiky vědomí“ jsme nejprve zaměřili naši pozornost na definice vědomí a upozornili na absenci jednoznačného a jasného vymezení. Jelikož je téma vědomí centrálním pojmem psychologie, k vymezení byly použity zejména psychologické publikace.

Po zvážení několika současných přístupů k vědomí byl prostor věnován vybraným teoriím vědomí z hlediska jednotlivých vědeckých disciplín s akcentem na teorie snažící se uchopit problematiku vědomí komplexně. Pro ucelenou představu byly u některých teorií uvedeny teorie nahlízející na fenomén vědomí ze dvou naprosto rozdílných zorných úhlů.

Z teorií a přístupů jednoznačně vyplynula nejednotnost v pohledu na lidské vědomí. Čím více pronikáme do nitra tohoto složitého jevu, tím zřetelněji vnímáme, že ho není možné postihnout v celé jeho šíři. Nesmírná komplikovanost nám zdánlivě neumožňuje žádné východisko, ovšem ať už vidíme vědomí jako něco hmatatelného, hmotného či ho pojmáme jako neuchopitelné, tedy nehledě na rozdílnost přístupů k vědomí, je třeba se o toto vědomí, ať už má nebo nemá konkrétní podobu, nějakým způsobem starat, pečovat o něj. Jednou z možných cest jak toto učinit je změna vědomí, která jedinci umožní lépe nahlédnout právě na toto vědomí jakoby svrchu, umožní k vědomí přistoupit propojeně a mnohovrstevnatě.

## 4. KULTURA A ZMĚNĚNÉ STAVY VĚDOMÍ

*„Naše normální bdělé vědomí – naše racionální vědomí, jak bychom je mohli nazvat – je jen jeden druh vědomí, kolem něhož leží formy vědomí, které jsou zcela odlišné, a od něhož jsou odděleny tenkým závojem.*

*Můžeme jít životem, aniž bychom tušili jejich existenci ...*

*Žádné pojetí světa nemůže být úplné, ponechává-li tyto jiné formy vědomí nepovšimnuty.“*

W. James (1930:162)

V předchozí kapitole jsme se pokusili vytyčiti, alespoň zevrubně, co je vědomí, také byly nastíněny základní definice vědomí a díky tomu se můžeme přesunout k termínu změněné stavy vědomí, jehož definování bude nyní snazší. Jelikož bylo víceméně vytyčeno, co je vědomí, byly nastíněny základní definice a načrtnut zevrubný výčet teorií vědomí, bude nyní jednodušší konkretizovat pojem změněné stavy vědomí.

Široká kategorie změněných stavů vědomí, do které patří různé patologické procesy, např. poranění mozku, intoxikace jedovatými látkami, infekce atp. nebude předmětem našeho zkoumání. Naším cílem bude zmapovat **kvalitativní změněné stavy vědomí**, tedy ty, které disponují určitým potenciálem a u kterých nedochází k nevratné či hrubé změně vědomí.

V současnosti je téměř obecně přijímána gnoseologická pozice E. Pöppela, ze které vyplývá, že ta forma vědomí, kterou považujeme za jedinou skutečnou, je pouze jednou z možných, specifickými podmínkami vývoje vytvořených forem vědomí. Námí pojímaná forma vědomí je pouhou myšlenkovou konstrukcí obrazu skutečnosti. Samotný pojem skutečnost je ve své podstatě relativní, chápeme-li ho z hlediska námí konstruované reality (Nakonečný 1997).

Vědomá mysl je tedy pouhou špičkou ledovce. Rozměry části vědomí skryté si nedovedeme nejspíš ani představit. Změněné stavy vědomí (dále uváděné pod zkratkou ZSV) byly podstatnou a dalo by se říci zásadní část lidské historie neoddělitelně spjaty s lidským bytím. S největší pravděpodobností šlo o kulturní univerzálii. Vzhledem k tomu je základním předpokladem těchto stavů jejich pozitivní hodnota pro společnost, se ukazuje, že

si starověké a domorodé kultury ZSV velmi vážily, což vyplývá i z různorodosti technik jejich navození.

Avšak západní vidění světa vyloučilo ZSV ze svých kulturních norem. Normativní kulturní realita západní společnosti je vztahována ke stavu bdělosti, který je jediný správný, přičemž postoj ke ZSV je všeobecně negativní. Zásadní část svého života si svou existenci uvědomujeme. Bdělý stav vědomí je v dnešní době vysoce respektovaný a bývá spojován s adjektivem normální. „Zatímco kulturní hodnotový systém, který vedl k upřednostňování bdělého stavu ..., se ukázal jako funkční řečneme z hlediska hrubého národního produktu a ekonomického růstu, zároveň to naši kulturu učinilo relativně prostoduchou, co se týče ZSV (Goleman 2001:147). Goleman vidí hlavní motivující sílu pro represe směřované v západní kultuře proti prostředkům ZSV a všeobecné podezření vůči meditačním technikám především v obavách z nepředvídatelnosti ZSV, jelikož ZSV představují antisociální způsob bytí.

Pravdou je, že změněné stavy vědomí vystupují za hranicemi empirického vědomí, tudíž empirické měřitelnosti. Studium těchto stavů stojí především na introspektivní metodě, kterou většina vědců považuje za nedostatečně empiricky podloženou. V souvislosti s tím však Pekala a Cardeña (Cardeña, Lynn, Krippner 2000) upozorňují na fakt, že věda byla vždy založena na subjektivních zkušenostech vědců, zahrnujících jejich vnímání, hodnoty a volby, které ovlivnily výsledky jejich měření. Takto byla věda částečně konstruována na principech vědci sdílených osobních zkušeností a epistemologických předpokladech. Z tohoto pohledu je rozdílnost objektivit tzv. objektivních a subjektivních údajů relativní a je spíše stupněm než formou.

#### **4.1 Definice změněných stavů vědomí**

Přestože je zřejmé, že se vědci neshodnou na jednotném konceptu vědomí, na tom, co jsou změněné stavy vědomí se až na detaily překvapivě shodují, jak si nyní ukážeme na následujících definicích.

Ch. Tart (1969) popisuje ZSV jako navozené a téměř vždy přechodné psychické změny subjektu. Jde tedy o jakýkoliv mentální stav kvalitativního posunu, vyvolaný různými

psychologickými, fyziologickými nebo farmakologickými prostředky, který dotyčná osoba vnímá jako stav vědomí silně odlišný od stavu běžného.

Téměř současně s Tartem definuje změněný stav vědomí Krippner (1972) jako stav mentální, který může být jedincem (nebo objektivním pozorovatelem tohoto jedince) subjektivně rozpoznán a který je reprezentován odlišnými psychologickými funkcemi než jsou běžné v jedincově normálním vědomém stavu.

Formální charakteristikou změněných stavů vědomí jsou z úhlu pohledu S. Grofa (1992) dramatické zážitky různého druhu, vyznačující se živostí, reálností a intenzitou smyslového vnímání, které často předčí normální vnímání materiálního světa. Občas tyto epizody ovládnou silně izolované zvuky, zvířecí a lidské hlasy, hudební pasáže nebo některé tělesné pocity. K nejvýraznějšímu ovlivnění dochází u představivosti a interpretace intelektu, jež se pak velice odlišují od těch v bdělém stavu.

Změněné stavy vědomí jsou jevem subjektivním. To znamená, dojde-li ke změně normálních duševních funkcí určité osoby a tato změna je touto osobou vnímána subjektivně (Atkinsonová 1995).

Podle Plhákové (2003) jsou změněné stavy vědomí mentální stavy, lišící se od normálního bdělého vědomí, avšak nemusí být nutně patologické. Dokonce je kvalitativní změna, dotýkající se celého systému psychických funkcí, vysoce pravděpodobná. Následující výčet přibližuje charakteristiky ZSV: kognitivní procesy jsou při nich povrchnější a méně kritické než obvykle; dochází ke změnám sebepojetí a vnímání okolního světa; často bývá oslabeno řízení a inhibice chování.

Ve změněných stavech vědomí mizí „dva základní předpoklady běžného stavu vědomí: empiricky známý psychofyzický subjekt a empiricky založenou konstrukci času a prostoru“ ( Nakonečný 1997:52)

Předmětem sporů v této oblasti se naopak stává samotné sousloví změněné stavy vědomí. Grof (2007) označuje toto pojmenování za hanlivé, upřednostňované tradičními psychiatry, odrážející jejich víru v normalitu stavu vědomí, pro něž představuje jakákoliv odchylka od tohoto stavu patologické narušení správného vnímání reality. Badatelé včetně

Grofa, kteří uznávají hodnotu a pozitivní potenciál změněných stavů vědomí, používají pojem mimořádné stavy vědomí. Jako další příklad můžeme uvést obdobné stanovisko antropologa Lewis-Williamse (2007). Výraz změněné stavy vědomí vnímá Lewis-Williams jako termín spočívající na západním pojmu „vědomí racionality“, a proto zatížený spoustou „kulturního balastu“.

Ch. Tart ve své druhé knize věnované změněným stavům vědomí (1983) dokonce navrhuje přehodnotit pojem změněné stavy vědomí a nahradit jej pojmem jiným, a to z důvodu popularizace a frekventovaného užívání tohoto termínu (viz. data vydání Tartových publikací). Postuluje proto nový, podle něj přesnější termín: oddělené změněné stavy vědomí (*discrete altered states of consciousness- d-ACS*), označující jedinečný dynamický systém nebo uspořádání psychologických struktur. Navzdory změnám v subsystémech a prostředí jsou oddělené stavy vědomí ustáleny v mnoha procesech, takže si uchovávají svou identitu a funkčnost. D-ASC odkazují na stavy vědomí jako je bdělost. Tart do svého výčtu d-ASC nicméně nezahrnuje ani spánek a snění, hypnózu a meditativní stavy. Ty jsou pro něj přechodníky mezi d-ACS a běžným stavem vědomí.

Setkáme se i s termínem rozšířené nebo zesílené vědomí, dále jsou změněné stavy vědomí označovány jako stavy mystické (W. James), jako transcendentální či vrcholné prožitky (A. Maslow) atp. Pro naše účely bude nejvhodnější v ČR již zažitý termín změněné stavy vědomí, ovšem bez pejorativního nádechu, tedy pohled na změněné stavy vědomí jako na stavy kvalitativního rázu.

## **4.2 Historie a metody výzkumů změněných stavů vědomí**

Výzkumy ZSV mají poměrně dlouhou historii, začínající v polovině 20.století. Prvním, kdo použil výraz změněné stavy vědomí, byl A. Ludwig (in Tart 1969), který tak v roce 1966 označil alternativní stavy vědomí, rozdílné od bdělého stavu v hladině beta. Nicméně před ním se těmito stavy, ač je označoval jako mystické zážitky, zabýval již W. James (1930). Ten upozornil na chybu racionalistické vědy, zastávající k ZSV negativní postoj a uznávající jedinou samovládnou platnost racionálního vědomí, které se opírá pouze o rozum a smysly. „To, že mystické stavy jsou, naprosto ruší domyšlivé domnění, jako by stavy

nemystické byly jedinými a nejvyššími rozhodčími o tom, čemu smíme věřit. Mystické stavy zpravidla jen přičiňují nadsmyslový význam k ostatnímu běžnému vnějšímu obsahu vědomí ... Neodporují faktům ani nepopírají, co naše smysly bezprostředně zachycují. To spíše racionalistický posuzovatel hraje úlohu popěrače ...“ (James 1930:250-251)

Jeden ze zakladatelů humanitní psychologie A. Maslow (1973) zdůrazňuje lidskou potřebu seberealizace, která se člověku může stát pojátkem s mystickými stavy. Seberealizace, stojící na vrcholu Maslowovy hierarchické teorie potřeb, je bazální podmínkou duševního zdraví člověka. Maslow věnuje pozornost lidem nacházejícím se na špičce pyramidy potřeb, lidem, kteří již dosáhli vrcholu své seberealizace, a jejich zvláštní zkušenosti označuje jako „vrcholné prožitky“ (*peak experiences*). Pokládá rovnítko mezi náboženskou a transcendentální zkušeností, stejně tak jako mezi vrcholné zážitky či prožitky, extází a transcendentální zážitky a jeho podrobný popis vrcholných prožitků nápadně odpovídá pozdějším výzkumům ZSV např. S. Grofa či Ch. Tarta. Ostatně sám Maslow se později zapojuje do aktivního působení skupiny, snažící se zohlednit širší lidských zážitků, zahrnující i ZSV. Tato skupina je zdrojem, z kterého vzniká transpersonální psychologie.

Pro úplnost je třeba zdůraznit, že právě humanitní psychologie znovuobjevuje předchozími (nejen) psychologickými směry zavrhanou metodu introspekce, která je stěžejní výzkumnou metodou při studiu ZSV. Bohužel výsledky výzkumů založené na metodě introspekce nejsou často vědeckou obcí plně doceněny ani uznávány. Výsledky studia se jeví mnoha vědcům víceméně hraničící s akademickým vědeckým rámcem a výzkum ZSV je tímto faktem dotčen.

Nicméně přesto (anebo právě proto) na konci 60. let v USA vzniká na základě několika sezení skupiny směr, navazující na humanistickou psychologii a otevírající cestu ke zkoumání ZSV - transpersonální psychologie. Právě v období 60. let byly v USA a Evropě na vrcholu výzkumy psychedelických látek (zejména LSD a psylocibinu), zároveň začínaly být v centru pozornosti odborníků i laické veřejnosti východní duchovní a meditační systémy, buddhismus, zen-buddhismus, taoismus ad., díky kterým se newtonovsko-karteziánský pohled na svět některým vědcům začal jevit jako pouze jeden z mnoha možných názírání na svět, v tomto případě navíc jako velice omezený. Zakládajícími členy byli především psychologové a psychiatři (A. Maslow, S. Grof, Ch. Tart, ad.), nespokojení se stávajícím stavem vývoje tradiční psychologie. Ta totiž předpokládá, že se za jejími ústředními pojmy jako jsou

vědomí, osobnost, čas a jeho vnímání již nic neobjeveného a nepopsaného neskrývá. Transpersonální psychologie se snaží překonat právě tyto tradiční scénáře psychologických výzkumů a sledovat to, co směřuje za osobnost, co jí přesahuje.

Primárním předmětem transpersonální psychologie se staly stavy rozšířeného vědomí a metody jejich dosahování. Spirituální a ekologické zaměření transpersonální psychologie inspirovalo další vědce, z nichž jmenujme např. D. Bohma, F. Capru, R. Sheldrakea, T. Learyho, A. Huxleyho či K. Wilbera, k zapojení se do nově vznikajícího projektu. Za předchůdce směru se považují zejména W. James a C. G. Jung, jejichž vztahu k výzkumů ZSV je věnována pozornost níže.

Z hlediska transpersonální psychologie rozlišujeme tři hlavní cesty vedoucí ke ZSV: meditace, použití psychoaktivních látek a v neposlední řadě holotropní stavy. Stavy holotropní bychom mohly také označit jako stavy extáze či transu, přestože se Grof, stěžejní představitel transpersonální psychologie, tomuto označení vyhýbá a používá termín vlastní - stavy holotropní. Právě Grof se specializuje na studium těchto holotropních stavů, kdežto cestou zkoumání psychoaktivních látek a drogové intoxikace se vydává T. Leary. Snaha otevření cesty k navození ZSV skrze meditaci přináleží F. Caprovi.

Transpersonální psychologie dále prosazuje tzv. holografický (holonomní) model světa, založený na teoriích kvantového fyzika D. Bohma a neurofyziologa a psychologa K. H. Příbrama. Holografie je vyspělý fotografický proces obrazového záznamu, umožňující zachytit trojrozměrnou strukturu obrazu (Grof 1993b). Bohm pomocí holografie vysvětluje některé paradoxy kvantové fyziky. Vidí svět, jevící se našim smyslům, jako pouhý zlomek reality, podobající se promítnutému holografickému obrazu (Plháková 2006). Matrici, promítající tento obraz lze potom přirovnat k hologramu, prostřednictvím kterého popisuje úroveň reality nepřístupné našim smyslům ani přímému vědeckému zkoumání. Příbram došel po dlouholetém intenzivním výzkumu k závěrům vykazujícím paralely s prací D. Bohma (Grof 1993b). Domnívá se, že určité neuropsychologické poznatky lze vysvětlit pouze existencí holografických principů (Plháková 2006). Nutno podotknout, že obě teorie, Bohmova i Příbramova vzbudily vlnu nevole, a to zejména ve vědeckých kruzích jejich vlastních oborů.

Ani transpersonální psychologie není obecně přijímána. Hypotézou je, že jedním z hlavních důvodů vedoucích k vydělení této disciplíny z centrálních směrů psychologie, se stal negativní postoj naprosté většiny západní populace ke ZSV a k volnému užívání psychedelik, později politiky podpořený zákazem užívání a distribuce halucinogenů. Samozřejmě k možné nevěrohodnosti také přispívají obtížná sdělitelnost a problematická interpretace transpersonálních zážitků.

V současných výzkumech ZSV autoři mají tendenci obhajovat metodu introspekce, avšak podtrhávají, že stanovení validních introspektivních dat musí být založeno na empirickém šetření a zdůrazňují zásadní význam presumpce nedostatků introspektivní metody.

Pekala a Cardeña (2000) si uvědomují limity introspektivní metody, spočívající v zapominání detailů popisovaných událostí. Navíc by výzkumník měl vzít v úvahu otázku motivace, věrohodnosti, vnitřní souvislosti vyprávění a toho, do jaké míry znalosti, očekávání a nálada subjektu ovlivňují rekonstrukci vyprávění. Obtížnost verbálně sdělit a popsat změněný stav je dalším, ne-li největším, úskalím. V případě pozorování subjektů se objevují určitá zkreslení, která však mohou být eliminována komunikací mezi účastníky výzkumu a výzkumníky.

Varela (1996, in Cardeña, Lynn, Krippner 2000) se soustředí na osobu výzkumníka a předkládá dva elementární kroky, které výzkumník musí v průběhu výzkumu ZSV vykonávat, chce-li obdržet validní výsledky: rozvíjet systematickou kapacitu pro zpětnou vazbu a systematicky rozvíjet alternativní formy pochopení a intuice. A. Giorgi (1990, in Cardeña, Lynn, Krippner 2000) má za to, že by výzkumníci měli studovat předměty zájmu bez teoretických předpokladů, které mohou vyjevit více o jejich vlastních omezeních, nežli o studovaném fenoménu samotném. Cílem je nejprve prostřednictvím otevřených rozhovorů získat podrobný popis události a posléze pochopit, jak dotazovaný příslušné události vnímá a prožívá. Komparace výsledků velkého množství účastníků pak ověří, do jaké míry je příslušný jev zobecnitelný.



### 4.3 Základní charakteristika změněných stavů vědomí

Weiss (2005:98-127) uvádí 4 dimenze, kterými mohou být ZSV charakterizovány: spuštění, uvědomění si rozsahu, vnímání a uvědomování si sebe sama a smyslová dynamika. Obecně se společné atributy změněných stavů vědomí dají rozdělit na vlastnosti fyziologické, psychologické, náboženské a sociokulturní.

#### 4.3.1 Fyziologické vlastnosti změněných stavů vědomí

Změněné stavy jsou v opozici k bdělosti, vigilanci (toto souhrnné označení stupňů vědomí je nepřesné a zavádějící, přesto užívané) a jsou určovány stupni vědomí. Mozek člověka vyprodukuje obrovské množství energie. Pohyby této energie je možné zachytit na EEG. Díky měření víme, že se lidský mozek nalézá přibližně na čtyřech různých základních hladinách vědomí. Hladiny, značené řeckými písmeny, se zakládají na rozdílných frekvencích mozkových vln - jejich frekvenční rozsah je 0-32Hz ( Hertz – jednotka frekvence vyjadřující, kolik pravidelných cyklických dějů se odehraje za jednu sekundu), kde každé z hladin odpovídá jiný duševní a tělesný stav:

- Alfa hladina (8-13Hz) je stav plné bdělosti bez jakéhokoliv napětí, doprovázený slastnými pocity, vyznačující se slabým uvědomováním vnějšího světa, nulovým napětím i koncentrací. Setrvání v tomto stavu „bdělého odpočinku“ posiluje všechny životní funkce.
- V beta hladině (14 a více Hz) je vědomí zaměřeno na vnější svět, charakterizuje ho selektivní pozornost a zřetelné uvědomování si skutečnosti. Tento stav se vyskytuje převážnou část dne, pro organismus znamená vysoký výdej energie a v případě dlouhodobějšího setrvání může být doprovázen napětím, podrážděností a emočním vyčerpáním.
- Při hladině delta (0.5-3Hz) dochází k útlumu mozkových funkcí, a zároveň se v ní regenerují životní funkce a hromadí energetické rezervy. V této hladině spočíváme během hlubokého bezesného spánku.
- Posledním stavem vědomí je stav v hladině theta (4-7Hz), v které je vyvolán částečný útlum vědomí a mozek nereaguje na vnější smyslové podněty. Dochází zde

k nejhlubšímu uvolnění, které je typické pro spánek doprovázený sny (Hartl, Hartlová 2010, Nakonečný 1997).

Existují lidé, např. jogíni, kteří jsou schopni cíleně měnit hladinu svého vědomí a přecházet tak z jednoho stavu vědomí do druhého.

### 4.3.2 Psychologické vlastnosti změněných stavů vědomí

Základní psychologické rysy ZSV popsal A. Ludwig (in Tart 1969:13-18). Rozlišil 10 elementárních faktorů, charakterizujících ZSV:

1. Pozměněné myšlení: subjektivní narušení koncentrace, pozornosti, paměti a úsudku. Převládá archaický modus myšlení a rozlišení mezi příčinou a následkem je neostré.
2. Narušené pojmání času: významná změna vnímání času a časové chronologie. Běžné jsou pocity věčnosti či zastavení času, (extrémní) zrychlení nebo naopak zpomalení.
3. Ztráta kontroly: jedinec, vstupující do ZSV, často zažívá obavy ze ztráty sebekontroly a uchopení reality. Při direktivním způsobu navození ZSV se může aktivně pokoušet ZSV vzdorovat, kdežto v jiných případech je ZSV vítaným uvolněním a jedinec se mu zcela poddává. Zřeknutím se vědomé kontroly mohou být u různých osob vzbuzeny pocity naprosto odlišného charakteru.
4. Změny ve vyjadřování emocí: náhlé a neočekávané emoční projevy, emoční extrémy a zvýšená intenzita emocí na jedné straně, na straně druhé jakoby oddělenost, nezúčastněnost či pocity bez jakéhokoliv emočního náboje.
5. Zkreslení představy či obrazu vlastního těla: běžné jsou tendence jedince zažívat hluboký pocit odosobnění, zrušení hranic mezi ním a ostatními, zemí či vesmírem.
6. Změny percepce: halucinace, pseudohalucinace, zvýšení vizuální obrazotvornosti. Obsahy těchto změn ve vnímání mohou být ovlivněny kulturními, společenskými, individuálními i neurofyziologickými činiteli.
7. Posun ve vnímání významu a důležitosti: připisovat zvýšený význam či důležitost subjektivním zážitkům, myšlenkám a vjemům.
8. Pocit nepopsatelnosti: díky specifčnosti subjektivního prožitku nejsou osoby schopné vysvětlit podstatu jejich zážitku, zejména někomu, komu obdobná zkušenost chybí.

9. Pocit znovuzrození: neobjevuje se zdaleka ve všech typech ZSV, přesto je podle Ludwiga zahrnuje natolik rozsáhlou škálu ZSV, že je třeba jej uvést.
10. Hypersuggestibilita: přestože je každý člověk suggestibilní jinou měrou, při ZSV je pozorována zvýšený sklon nekriticky přijímat nebo automaticky odpovídat na určité specifické či nespecifické podněty, zvýšená tendence neuvědomovat si souvislosti různých situací, ztráta kritických schopností, snížená schopnost odlišení subjektivní reality od objektivní.

Ačkoliv ZSV sdílejí výše uvedené společné rysy, existuje zde také mnoho zřejmých odlišností jak ve vnějších projevech, tak v subjektivních zážitcích. Subjektivní realita může být determinována velkým počtem činitelů, vyskytujícími se individuálně či společně. Vlivnými faktory jsou např. motivace, očekávání, hraní rolí, zájmy, kulturní nebo skupinová příslušnost (Ludwig, in Tart 1969:18). Ludwigův výčet psychologických atributů ZSV je do dnešního dne platný a víceméně nepřekonaný žádným z jeho následovníků.

### 4.3.3 Náboženské a sociokulturní aspekty změněných stavů vědomí

*„Člověk je syntéza nekonečnosti a konečnosti, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, jeho existence je ‚existencí paradoxu‘.“*

S. Kirkegaard

Náboženství je antropologickou konstantou a promítá se do života každé společnosti. Věřící člověk, žijící v materiálním světě, se vztahuje k posvátnu, což mu pomáhá porozumět světu, víra dává světu určitý smysl. Pro R. Otta (in Budil 1992) je sakrální zdrojem náboženské zkušenosti. Přírodní národy přikládají významnou důležitost předmětům, objektům okolního světa, lidským činům či institucím, v případě, že tyto mají souvislost s něčím, co se nalézá mimo tento svět, je vůči němu transcendentní (Otta in Budil 1992:126). Ovšem přistupovat k posvátné sféře je třeba opatrně, s formální náležitostí. Podle Durkheimova funkcionalistického přístupu pocit posvátna vytváří společnost.

Člověk je občanem dvou světů, světa profánního a sakrálního, a náboženství mu pomáhá k nalezení vztahu mezi těmito dvěma aspekty reality. W. James (1930) uvažoval kořeny náboženské zkušenosti právě ve ZSV, ačkoliv je označoval mystickými stavy vědomí.

Obecně ZSV umožňují komunikaci s jiným (posvátným) světem. Náboženští mystikové mluví o duševních stavech „vytržení“, stavech přímého nazírání na pravdu.

Oblast mystických zážitků byla velice dobře popsána v náboženské literatuře. Ve vědecké literatuře je v tomto ohledu průkopníkem již zmiňovaný W. James (ibid:230-250). Upozorňuje na problematiku komplikované uchopitelnosti a obtížné popsatelnosti změněných stavů a na fakt, že jsou ZSV něčím, co přesahuje naše běžné poznání, co otevírá obsahy jiných druhů vědomí, jiných pravd. Mystický zážitek vymezuje čtyřmi následujícími znaky: 1. Stav, jehož nelze slovy vystihnouti. Každý člověk zakouší tento stav subjektivně a jeho obsah nelze sdělit ani sdílet s jinými osobami. Je čistě individuální, podobající se spíše stavům citovým. 2. Noetická jasnost. Stav, jsoucí člověku prostředkem k poznání, „... vnitřního nazírání v hloubku pravdy nepřístupné soudnému rozumu“ (ibid:230) a ovlivňující budoucnost člověka, který je zakouší. 3. Pomíjejícnost. Přestože jsou přechodné, opakováním se může vyvíjet jejich vnitřní bohatost. 4. Trpnost. Mystické stavy lze velice omezeně ovlivnit vůlí. Validita posledního bodu je zpochybnitelná, uvážíme-li stavy meditace některých jogínů, kteří jsou schopni prokazatelně aktivně zasahovat do průběhu svého změněného stavu, ovlivňovat změny hladin vědomí a cíleně se přesouvat z jedné hladiny do jiné.

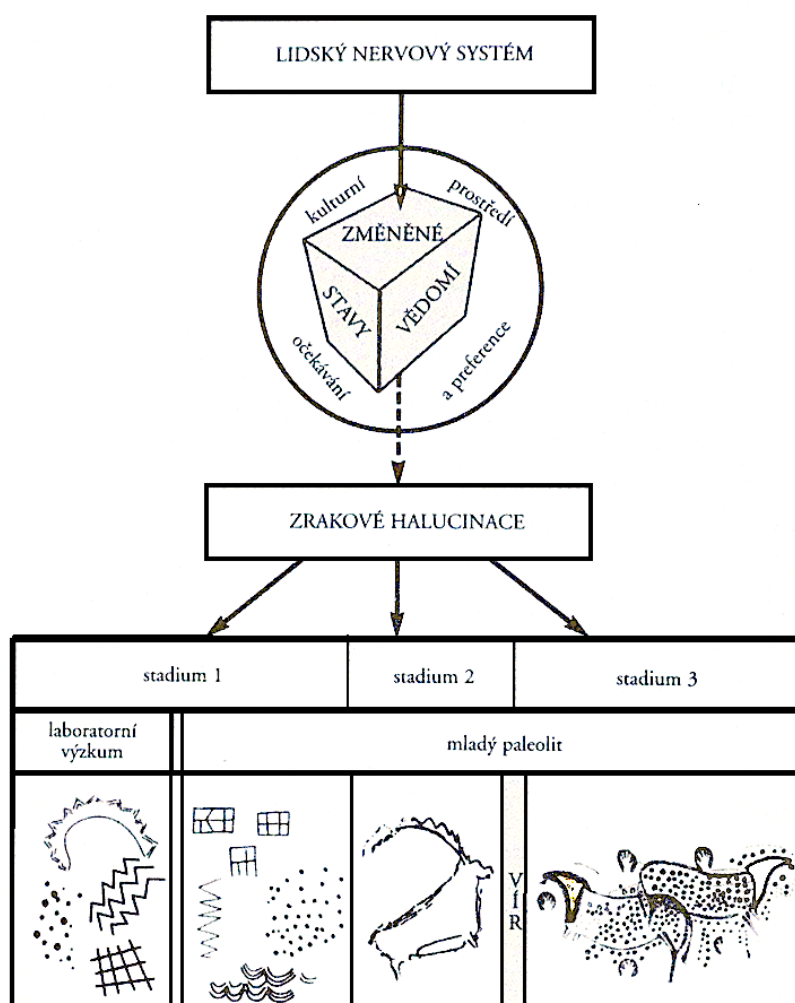
Jak je uvedeno již uvedeno výše, A. Maslow (1992) mluví o rozšířených stavech vědomí ve smyslu náboženského, vrcholného prožitku či mystického zážitku, úzce se vztahujících k subjektivní náboženské zkušenosti, dalo by se říci k spiritualitě a zakládajících se na přímém prožitku mimořádného rozměru reality. Právě tato spiritualita usnadňuje integraci materiálního, racionálního, zdravě animálního a sobeckého s transcendentním, duchovním a axiologickým. Mystický zážitek pojímá jako znovuzrození, „malou smrt“, vycházející z různých zdrojů, ale jejichž obsah lze považovat za velice podobný. Maslow obsah podrobně zkoumal a rozřadil do 25 bodů, z nichž některé se kryjí s výše uvedenými body Ludwigovy charakteristiky, ostatní podtrhují kvalitativní obsahy těchto mystických stavů pro člověka:

1. V průběhu vrcholného prožitku jedinec vnímá celý vesmír jako integrovaný a sjednocený celek.
2. Pozornost je výlučně zaměřena na prožitek, dochází ke změně poznání, které se stává nehodnotící, nesrovnávající nebo neposuzující.
3. Svět, vnější předměty a jednotliví lidé se vnímají odděleněji od lidských zájmů – schopnost vnímat svět s odstupem, jako by byl nezávislý na lidských bytostech.

4. Vnímání může být ego-transcendentní, člověk tak dospívá ke stavu bez potřeb a žádostí.
5. Mystický stav potvrzuje sám sebe, dokládá svou pravdivost a vnitřní hodnotu.
6. Mystický stav je stavem spíše cílovým nežli prostředkovým.
7. Charakteristickým jevem je dezorientace v čase a prostoru anebo neuvědomování si času a prostoru.
8. Svět je vnímán a přijímán jako krásný, dobrý, přitažlivý, hodnotný atp., špatné věci jsou naopak přijímány celistvěji.
9. Pozitivní vnímání světa úzce souvisí s všezahrnujícím porozuměním.
10. Obsahem jsou vnitřní hodnoty bytí, věčné pravdy nebo duchovní, nejvyšší náboženské hodnoty.
11. Člověk je připravenější naslouchat a je schopen hlubšího naslouchání.
12. Stav charakterizují emoce jako údiv, bázeň, úcta, pokora, odevzdání (se), smíření.
13. Rozplývají se životní dichotomie, polarity a konflikty.
14. Přechnodně mizí strach, úzkost, zábrany, rozpaky a mechanismy obrany a ovládnání se.
15. Prožitek má na jedince někdy okamžitý či následný, často velice hluboký a silný účinek, který dokáže změnit jedince navždy.
16. Prostřednictvím metafory by se daly mystické stavy připodobnit k návštěvě v osobně definovaném nebi.
17. Člověk se stává dokonalejším.
18. Člověk pocítuje větší odpovědnost sám k sobě, má více „svobodné vůle“.
19. Osvobození se od vlastního já a přesáhnutí ega je přímo úměrné se silou a ryzostí identity každého jedince.
20. Díky zvýšené schopnosti milovat a přijímat se člověk stává spontánnějším, upřímným a volným.
21. Člověk se řídí spíše zákony psychologickými, zejména zákony „vyššího života“ nežli zákony fyzikálními.
22. Dalšími typickými charakteristikami stavu je nesobeckost a snižování motivace, vedoucí k tomu, že člověk o nic neusiluje, nic nepotřebuje, ani si nic nepřeje.
23. Typický je pro tento stav pocit vděčnosti a všezahrnující lásky ke všemu a ke všem.
24. Mizí polarita mezi pokorou a pýchou.
25. Častý je pocit posvátného, tzv. „sjednocujícího vědomí“ (ibid.75-84).

ZSV vždy byly, a v některých kulturách jsou do dnešních dnů, zásadní složkou posvátných rituálů a obřadů, pomáhající udržovat smysl pro posvátnost a tajemnost. V šamanismu se stávají změněné stavy kategorií samou o sobě, dalo by se říci, že jsou jeho podstatou. Důvodem navozování ZSV je potřeba komunikovat s dalšími zónami světa, kde žijí duchové, a ZSV se stávají prostředkem ke vstupu do této jiné úrovně reality. Ačkoliv je šamanismus víceméně individuální záležitostí, spojit se s posvátnem může celé společenství, a to právě skrze posvátný rituál. Kulturní kontext, v kterém jsou ZSV použity, je důležitou proměnnou především pro pochopení daného společenství.

Lewis-Williams (2007) upozorňuje právě na tuto kulturní podmíněnost ZSV. Spektrum vědomí je podle něj sice „instalováno“, obsah je ale většinou kulturní - naše počítky a vize mají při ZSV v naprosté většině případů původ v naší paměti. Důkazem jsou autorovi stadia zrakových halucinací.



**Obr. 1:** Neuropsychologický model vlivu kulturního prostředí lidí prožívajících změněné stavy vědomí na fungování jejich nervového systému (Lewis-Williams 2007:150)

Prochází-li jedinec jednotlivými stadii spektra vědomí, různými hladinami vědomí, doprovází jej obvykle smyslové halucinace. Vzhledem k faktu, že téměř 80% všech informací z okolního světa vnímáme zrakem, jsou nejvýraznějšími, nejzřetelněji vnímanými vizemi představy zrakové. Lewis-Williams (2007:149-162) uvádí neuropsychologický model vlivu kulturního prostředí lidí, prožívajících ZSV, na fungování jejich nervového systému. Model rozčleňuje tři odlišná stadia. Každé stadium obsahuje specifické druhy představ a počítků, které mají spíše kumulativní charakter. (viz obr. 1) Sociální souvislosti rozhodují o tom, kterému ze stadií je společenstvím připisována větší hodnota

Obsahem představ „nejlehčího“ prvního stadia jsou, jak dokazuje laboratorní výzkum, tzv. entopické fenomény („entopický“ – vznikající „v rámci vidění“), geometrické obrazce (tečky, mřížky, vlnovky, klikaté čáry a řetězce, které blikají, jiskří, prolínají se, smršťují a rozpínají, avšak nesouvisí s vnějšími světelnými zdroji – člověk je vidí jak s očima otevřenými, tak zavřenými. Tyto vjemy nemají spojitost s kulturním prostředím, mohou je zakoušet všichni lidé bez rozdílu. Autor se domnívá, že jde o „pevnou instalaci“ v lidském nervovém systému. Ovládat vjemy tohoto druhu nelze, pravděpodobně lze však ovlivnit tempo přeměny vjemů, a to prostřednictvím psychoaktivní látky. Díky vědeckým pozorováním víme, že lidé v tomto stavu vědomí pozorují stavbu vlastního mozku. Lewis-Williams vysvětluje tento téměř neuvěřitelný závěr jednoduše: „existuje prostorový vztah mezi sítnicí a zrakovou kůrou: body, které jsou na sítnici blízko sebe, zažehávají podobně umístěné neurony v kůře. Když tento proces probíhá opačným směrem, například po požití psychotropní látky, vzorec v mozkové kůře vnímáme jako zrakový vjem.“ (Lewis-Williams 2007:152)

Pro druhé stadium je příznačná snaha lidského mozku dekodovat entopické fenomény tak, že je mozek zpracuje do podoby důvěrně známých předmětů, v závislosti na rozpoložení člověka prožívajícího tento stav.

V třetím stadiu ovládají člověka ikonické vize, mající původ v paměti. Ikonické obrazce, velice živé a mnohdy spojené se silnými citovými prožitky, doprovázejí entopické fenomény, promítající se jako pozadí či rámující ikonické halucinace. Halucinace se odlišují od entopických fenoménů obsahem. Tím jsou kulturně podmíněné ikonické vize a sensorické počítky. Jedinec jakoby splývá se svými vidinami a stává se součástí říše, kde prochází různými nejen zvířecími podobami. (Lewis-Williams 2007) Cesta do jiné dimenze vede

otvorem či dírou a tato vize přechodu do jiné reality podle Lewis-Williamse dokazuje transkulturní charakter ZSV.

Jako příklad jednotlivých stadií zrakových halucinací uvedme vyprávění šamana Mašakuriho z kmene Kofán v Ekvádoru, zaznamenané Zeleným-Atapanou v roce 1972. Mašakuri podával mužům ze svého kmene, v rámci rituálu „yajé“, nápoj obsahující vývar listů halucinogenní byliny *Psychotria viridis*. Šaman jim podával stále větší dávky, aby muži mohli stoupat po schodech poznání.

Od prvního stupně, kde se účastníkům zjevují geometrické obrazce, se se zvyšováním dávek všichni muži dostávají do druhého stupně, ve kterém se geometrické tvary proměňují v postavy lidí, zvířat a neznámých postav. K cestě do třetího stupně – do poznání své vlastní smrti - jsou vybráni pouze ti nejsilnější. Zde, na vrcholu, utichají výjevy, dostavuje se stav blaženého klidu a objevuje se tunel, na jehož konci začíná cesta do jiných světů. Indián umírá a jedině šaman, volající ho pravým jménem, může muže vrátit zpátky na zem (Zelený-Atapana 2007).

#### 4.4 Funkce změněných stavů vědomí – typy prožitků

Jestliže již víme, co jsou ZSV, kde hledat rozdíl mezi vědomým stavem a stavem změněného vědomí a známe i základní kritéria, dle kterých jsme schopni rozpoznat ZSV kvalitativního typu od jiných stavů vědomí, můžeme plynule přejít ke zkoumání funkcí ZSV a k hledání odpovědi na otázku: „K čemu vlastně ZSV sloužily/slouží?“

Weil (in Furst 1996:15) tvrdí, že touha po ZSV je zabudována do neurofyziologické stavby. Jeho argumentace, spočívající v biologicky podmíněné touze ducha po ZSV, se sice prozatím opírá pouze o nepřímé důkazy, víceméně ji však potvrzují i slova A. Maslowa: „Člověk má vyšší transcendentální přirozenost a ta je jako druhový orgán, který se u něj vyvinul, součástí jeho podstaty.“ (Maslow 1973:17)

Ludwig (in Tart 1969:18-22) předpokládá, že přítomnost ZSV a jejich obecné rozšíření svědčí o velkém významu, který mají pro člověka. Rozsáhlé používání naznačuje důležitost, jakou ZSV mají pro uspokojování potřeb jedince i společnosti a pro jejich každodenní



fungování. Z Ludwigova hlediska se ZSV vztahují k mnoha různým formám lidských prožitků a projevů. V některých případech mohou být ZSV pro člověka i společnost škodlivé, zatímco v jiných umožní jedinci přesáhnout hranice a omezení logiky a kauzality nebo jsou skrze ně vysloveny potřeby a touhy společensky přijatelnou a konstruktivní cestou. Proto se Ludwig zaměřuje na obě stránky věci:

#### 1. Maladaptivní projevy

Představují zejména pokusy vyřešit emoční konflikt; obranné funkce v určitých negativních situacích, napomáhající umocnění strachu; průlom nepřístupných, uzavřených impulsů; únik od odpovědnosti a vnitřních pnutí; symbolické ztvárnění nevědomých konfliktů; projev organického poškození nebo neuropsychologických poruch; neúmyslnou a potencionálně nebezpečnou odpověď na určitý podnět.

#### 2. Adaptivní projevy

Člověk se pokoušel využít rozmanitost ZSV za účelem získat nové znalosti a dovednosti, k uvolnění psychického napětí či k bezpečnému vyřešení sporu a také aby mohl lépe a konstruktivně fungovat ve společnosti. Ludwig připisuje adaptivním projevům tři základní funkce: funkci léčebnou a léčitelskou, funkci sociální a v neposlední řadě zahrnuje do adaptivních projevů získávání nových znalostí, vědomostí a zkušeností.

Dle Grofa (1992) se jedinci v ZSV otevřou hranice času či prostoru v rámci konvenční reality i mimo ni. Překročí-li se prostorová bariéra individua, je možné prožitkové ztotožnění s druhou osobou až do stavu duální jednoty, převzetí identity jiného člověka, ztotožnění se skupinou lidí, určitým etnikem nebo dokonce s celým lidstvem. Lze dosáhnout také realistické ztotožnění s příslušníky různých zvířecích druhů, s rostlinami, s organickými objekty a procesy, obsáhnout veškerý život, celou planetu nebo celý materiální vesmír. V případě překročení hranic lineárního času se člověk buď dostává k prožití osobních vzpomínek z biologické minulosti, k fetálním a embryonálním vzpomínkám, ke vzpomínkám svých předků, příslušníků stejné rasy či k dosažení kolektivního nevědomí, anebo jsou jeho vzpomínky spojeny s minulostí duchovní. Zde se mluví o zážitcích karmických a minulých inkarnací. Může také dojít k subjektivním intrapsychickým událostem, které jsou zároveň spojeny s určitými fyzickými jevy ve světě „tradiční“ reality. V tomto případě jde o tzv. zážitky psychoidní povahy, jež jsou překvapivě shodně popisovány v mystické literatuře

mnoha kultur, a důkazy podporující jejich existenci poskytla kromě analytické a experimentální psychologie i současná parapsychologie (ibid:44-87).

ZSV je pro Grofa to, co mají společné šamanismus, jóga, buddhismus, taoismus, mystické větve judaismu, křesťanství a islámu a s dalšími duchovními a ezoterickými tradicemi. Je tedy zcela evidentní, že si nejen domorodé kultury, ale také náboženské tradice ZSV velice považovaly. Věnovaly velké množství času a energie zdokonalování technik navození ZSV a znaly správné využití ZSV. Používaly je především k duchovním účelům a v rámci rituálů. Díky ZSV bylo možno spojit se s posvátnými realitami, přírodou, lidmi, anebo jejich prostřednictvím zjistit původce choroby a stanovit účinný léčebný postup (Grof 1992:96).

#### **4.5 Metody navození změněných stavů vědomí**

Archaické kultury vymyslely spoustu technik, kterými se dostat do jiné hladiny vědomí. O jejich základní vymezení se pokoušel jako první Ludwig (in Tart 1969:9-22) Svou kategorizaci provedl na základě určitých proměnných či kombinacích proměnných, které se jeví jako zásadní a hrají podstatnou roli při vzniku ZSV. Metody, umožňující vznik ZSV, jsou různorodé a mohou se překrývat. Kromě níže uvedených faktorů přiznává Ludwig možnou existenci dalších, níže nezmíněných.

1. Snížení podnětů z vnějšího prostředí a/nebo motorické činnosti.

Do této kategorie spadají stavy, pramenící z naprostého omezení smyslových podnětů, změny ve zpracování smyslových informací či nepřetržité vystavení se monotónnímu, opakovanému podnětu. Drastické snížení motorické aktivity může být také důležitým faktorem.

2. Zvýšení podnětů z vnějšího prostředí a/nebo motorické aktivity a/nebo zvýšení stimulujících emocí.

Zde jsou řazeny stavy mentálního vzrušení, pramenící primárně z přetěžování smyslů nebo jejich „ostřelování“, často doprovázené vysilující fyzickou aktivitou. Další možní činitelé jsou silné emoční nabuzení a duševní vyčerpání.

3. Zvýšení pozornosti či psychické účasti.  
Mentální stavy, objevující se především v důsledku dlouhodobého nabuzení, zaměřené nebo selektivní pozornosti.
4. Snížení pozornosti nebo relaxace.  
Cílené myšlení se v tomto stavu minimalizuje.
5. Přítomnost psychosomatických faktorů.  
Pod tuto skupinu spadají veškeré stavy, jež vznikly následkem neurofyzilogických či chemických změn v těle.

O půl století novější rozčlenění T. Weisse (2005), založené na současných znalostech, vztahujících se k ZSV a zdůrazňující psychologickou a neurobiologickou stránku ZSV, se nikterak nevyklučuje s Ludwigovou kategorizací. Do velké míry jsou ZSV podle Weisse provázeny přechodnými změnami v dynamice mozku, neurochemickými a metabolickými procesy. Kromě již zmíněných, mohou dočasně ovlivnit mozkové funkce a vědomou zkušenost také podněty z okolního prostředí, duševní cvičení a techniky sebeovládání.

V zásadě Weiss používá dělení založené na původu ZSV a rozlišuje tak 5 typů jejich navození. Kromě spontánního vzniku, mohou být navozeny fyzicky a fyziologicky, psychologicky, farmakologicky a v poslední řadě je může způsobit některá nemoc (této alternativě zde nebude věnován žádný prostor, jelikož se nejedná o kvalitativní ZSV). (ibid:98-127)

V rámci fyzického a fyziologického navození ZSV existuje široká variabilita technik. Ústřední skupinou jsou extrémní životní podmínky a hladovění. Proti těmto drastickým metodám stojí techniky poněkud mírnější jako jsou sexuální aktivita a orgasmus, práce s dechem atp. Metody tohoto typu využívají, ať už přímo nebo nepřímo, silného vlivu na mozkové funkce. Subjektivní zkušenost se výrazně liší v závislosti na nedostatku či přebytku energie zásobující mozek.

Metody psychologického navození se v kulturách východu pojí s náboženstvím a filosofií, kdežto západní přístup se zaměřuje zejména na vědecké zkoumání vědomí a jeho okleštění od náboženského kontextu a filosofických interpretací. I v tomto typu nacházíme

široké spektrum technik navození, zahrnující praktiky jako je meditace, relaxace nebo hypnóza. (detailněji viz tab. 1 )

**Tab. 1:** oblasti spojené se změněným vědomím, klasifikované podle původu a způsobu navození (Weiss 2005:100)

*Domains Associated With Alterations of Consciousness  
Classified by Their Origin or Method of Induction*

Origin	Alteration
Spontaneously occurring	States of drowsiness Daydreaming Hypnagogic states Sleep and dreaming Near-death experiences
Physically and physiologically induced	Extreme environmental conditions (pressure, temperature) Starvation and diet Sexual activity and orgasm Respiratory maneuvers
Psychologically induced	Sensory deprivation, homogenization, and overload Rhythm-induced trance (drumming and dancing) Relaxation Meditation Hypnosis Biofeedback
Disease induced	Psychotic disorders Coma and vegetative state Epilepsy
Pharmacologically induced	(Not reviewed)

Prostřednictvím technik ZSV se aktivují nevědomé vrstvy lidské psyché, vědomí přesáhne hranice tělesného „já“ a časoprostoru, přitom velice záleží na tom, za jakých podmínek se jedinec do ZSV dostane. Bez ohledu na rozdílnost metod navození, se pomocí ZSV jedinec dostává do oblasti, překračující čas, prostor, hmotu a lineární příčinnost. Je možné dosáhnout jakéhosi archetypálního univerza, odlišných realit (Grof 1992).

Jako zvláštní kategorie jsou běžně počítány stavy navozené šamanskými praktikami (*shamanic states of consciousness*), stavy transu, zahrnující i náboženskou extázi, vytržení a mystické zážitky.

#### 4.6 Stručné odbočení k práci C. G. Junga

Vzhledem k nesmírnému Jungovu vlivu nejen na jednotlivé, v této práci zmiňované autory, ale i díky jeho neobvyklému přínosu k tématu vědomí a změněným stavům vědomí, se ukazuje jako nezbytně nutné pozastavit se nad jeho koncepcí, analytickou psychologií.

Švýcarský psychiatr a psycholog C. G. Jung, který žil v letech 1875 - 1961, byl významnou postavou moderního západního myšlení, jeden z největších myslitelů 20. století, jehož přínos spočívá v pochopení vnitřního světa člověka na pozadí světa snů, mytologie, náboženství a filosofie. Jungovo přesvědčení, že všichni stojíme mezi dvěma světy, světem vnějšího vnímání a světem nevědomí, částečně vycházelo z Freudovy koncepce.

Jungův topografický model osobnosti (Jung 1992) zahrnuje dvě základní složky, které je možné dále dělit – vědomí a nevědomí. Vědomí se vztahuje ke světu prostřednictvím čtyř ektpsychických funkcí (ektopsýché – systém vztahů mezi obsahy vědomí a fakty a daty z prostředí): 1. myšlení, 2. cítění, 3. vnímání a 4. intuice. První dvě jsou racionální povahy, související s hodnocením – co je správné a nesprávné (myšlení), příjemné a nepříjemné (cítění). Druhé dvě spadají do kategorie iracionálního. Vnímání, smyslová funkce, přijímá věci výhradně tak jak jsou, naopak intuice je druh vnímání, které nejde přes smysly, ale cestou nevědomí (předpovídající sny, telepatické jevy ap.). Dále Jung rozlišuje čtyři tzv. endopsychické funkce či spíše komponenty (endopsýché – systém vztahů mezi obsahy vědomí a předpokládanými procesy v nevědomí): 1. paměť (schopnost reprodukovat nevědomé obsahy), 2. subjektivní komponenty vědomých funkcí (subjektivní reakce, druh dispozice reagovat určitým způsobem, 3. emoce a afekty (stav, v kterém se člověka zmocní jeho vnitřní stránka) a 4. invaze (stav, kdy je jedinec „uchvácen“ svým nevědomím). „Ektopsychické obsahy vědomí se odvozují v první řadě z prostředí a to pomocí smyslových údajů. Obsahy posléze pocházejí také z jiných zdrojů, jako je například paměť a procesy

usuzování. Tyto patří k endopsychické sféře. Třetím zdrojem obsahů vědomí je temná sféra psýché, nevědomí. Dostáváme se k ní prostřednictvím zvláštností endopsychických funkcí, těch funkcí, které nejsou ovládány vůlí. Jsou prostředkem, pomocí něhož nevědomé obsahy dosahují povrchu vědomí.“ (Jung 1992:48) Vědomí totiž podle Junga obsahuje jen částečné vědění.

Pozorovat nevědomí a jeho procesy lze pouze nepřímo, pomocí produktů nevědomí, vystupujících do vědomí. Osobní nevědomí či podvědomá psychika je označení pro materiál z nevědomí. Obsahuje zapomenuté, potlačené a vytěsněné zážitky, které však rovněž mohou být vědomé. Zde se také nachází komplexy, emocionálně zabarvená seskupení vzájemně vztažených obrazů, neslučitelných s vědomým postojem (např. komplex méněcennosti). Kolektivní nevědomí patří obecně lidstvu. Jde o obsahy, kolektivní vzory, nemožné popsat jako individuálně získané vybavení, mající mytologický charakter, tzv. archetypy. Jung je přesvědčen, že naše psychika prošla obdobným evolučním vývojem jako naše tělo. Mozek obsahuje stopy historie svého vývoje, nejzákladnější jádro, kde člověk není rozlišeným jedincem, kde je jedinec svázán s celým lidstvem, přírodou a vesmírem. Právě v archetypech je obsažena tisíciletá zkušenost lidstva, univerzálně se projevující transpersonální dimenze. Vědomí spíše vychází z nevědomí nežli naopak. Archetypické vzory a obsahy bychom našli ve všech světových náboženstvích a mytologiích (Edinger 2006; Hall 2005; Jung 1992; Plháková 2006). „Jakákoliv opakující se lidská zkušenost, například narození, smrt, sexuální spojení, svatba, konflikt protikladných sil atd. má archetypické základy. Ačkoliv se archetypy vyvíjejí, jejich vývoj je tak pomalý, že z praktického hlediska mohou být v průběhu historie považovány za neměnné.“ (Hall 2005:11) „Archetypy jsou cosi jako orgány preracionální psýché. Jsou to věčně děděné, charakteristické základní struktury, zpočátku bez specifického obsahu. Specifický obsah vzniká teprve v individuálním životě, kde se osobní zkušenost zachytí právě v těchto formách.“ (Jung 1995) Přiblížit se nevědomí a jeho obsahům lze třemi způsoby – slovními asociacemi, metodou aktivní imaginace a za pomoci analýzy snů, přičemž my se podrobněji zaměříme pouze na Jungovu analýzu snů.

Hlubší vrstvy psychiky, představující obecnou lidskou zkušenost, se aktivují během snění. „Sny nejsou záměrné nebo libovolné výmysly, nýbrž jsou to přirozené fenomény, které jsou jen to, co právě představují ... Nepoužívají žádných triků, aby něco skryly, ale to, co tvoří jejich obsah, říkají svým způsobem tak zřetelně, jak je to možné.“ „... ve snu

vstupujeme do hlubšího, obecnějšího, opravdovějšího, věčnějšího člověka, který dosud pobývá v šeru počáteční noci, kdy byl ještě celkem a celek byl v něm ...“ (Jung 1994:321)

Sny jsou přirozené a spontánní události nezávislé na vůli nebo vědomých procesech. Jsou produktem duše s homeostatickou a kompenzační funkcí – napomáhají udržení rovnováhy a individuaci osobnosti a snaží se vyrovnávat jednostrannosti našeho života a tím napomáhají lidské osobnosti k individuaci. Co se týče obsahu, mají sny osobní, kulturní a archetypální charakter. Interpretace hlubokého snu se stane úplnou pouze tehdy, vezmeme-li v úvahu nejen osobní sféru nevědomí (Stevens 1996; Jung 1994).

Syboly pocházejí z nevědomí a jejich vytváření je základní funkcí nevědomí. Syboly ve snech mají transcendentální funkci. Jung se také mj. intenzivně věnoval studiu mýtů a legend a jejich symbolice a snažil se hledat souvislosti a podobnosti v mytologiích různých kultur. Mýty totiž chápal jako „příběhy, obsahující věčné pravdy o lidské podstatě a připomínají nám úkoly, které musíme podstoupit na cestě k celistvosti.“ (Fontana 1998:119) Příkladem takového mýtu, prostupujícího několika kulturami, je známý starořecký mýtus o Orfeovi, který sestoupí do podsvětí, aby přivedl svou manželku zpět mezi živé. Motiv sestupu do podsvětí se objevuje kromě starověkého Řecka také v mandžuské básni Nišan šaman, u většiny severoamerických indiánských kmenů, u Polynésanů i v Číně (Eliade 1997).

Jungovo dílo je nepřekonatelné a jeho výzkum se dotýká hned několika témat, souvisejících se ZSV. Podstatou jeho práce bylo studium a výklad snů, také se zabýval duchovní krizí a pokoušel se vysvětlit fenomén UFO a další mimozemské jevy, meditace byla předmětem jeho zájmu pro její úzkou spojitost s východními náboženstvími.

## 5. KATEGORIZACE ZMĚNĚNÝCH STAVŮ VĚDOMÍ

Pod termínem změněné stavy vědomí se skrývá široká škála variací. Záleží na úhlu pohledu jednotlivých autorů, jakým způsobem přistoupí k problematice. ZSV je možné rozdělit podle vzniku, podle průběhu, podle způsobu či techniky navození změněného stavu.

Široké spektrum praktik lze však shrnout do úzkého klasifikačního rámce, kde základním dělením zůstává členění podle vzniku:

### 1. Přirozené, spontánní změněné stavy vědomí.

Mezi spontánně vzniklé ZSV se řadí spánek a snění, zážitky blízké smrti a psychospirituální krize. Tyto stavy, vyjma spánku a snění, představují pro člověka zásadní obrat v jeho chápání a nazírání na svět. Mají vysokou míru intenzity a zasahují hluboko do psychiky jedince. Odlišnost spánku a snění spočívá v jejich univerzálnosti. Spí a sní celé lidské společenství. Všichni lidé bez rozdílu tedy zažívají tento změněný stav vědomí jako každodenní běžnou rutinu svého biorytmu. Zároveň je tento typ změněného stavu jako jediný všeobecně přijímaný.

### 2. Navozené, vyvolané změněné stavy vědomí.

Tato kategorie je značně obsáhlá a je třeba ji dále dělit. To lze buď z hlediska techniky navození či podle způsobu průběhu celého procesu.

I. Dle techniky navození se rozlišují ZSV na intoxikaci a nechemicky navozené stavy změněného vědomí. Do kategorie intoxikace spadají ZSV navozené chemickou cestou, tedy vzniklé za použití psychoaktivních látek zvířecího či rostlinného původu nebo látek průmyslově vyrobených. Ostatní ZSV, označené jako stavy nechemicky navozené, jsou hypnóza, meditace a všechny druhy transu (samozřejmě vyjma tranzovních stavů, jež jsou navozeny intoxikací).

II. Průběh procesu ZSV může být buď direktivní, řízený osobou či chemickou látkou anebo nedirektivní. Direktivními metodami je hypnóza (v tomto případě je proces řízen další osobou; téma hypnózy bude zmíněno pouze okrajově) a intoxikace (průběh procesu závislý na chemické látce). Nedirektivní metody byly rozvíjeny domorodými a archaickými kulturami, náboženskými a



mysterijními školami po celou dobu lidské historie. V současnosti se obecně za nedirektivní metody považují trans a meditace. Jelikož se v rámci nedirektivní metody nachází široké spektrum technik navození ZSV, je nasnadě dělit ji dále, úžeji, podle způsobu, jež ZSV vyvolává:

- práce s dechem, neboli hyperventilace
- zvukové a hlasové techniky (např. bubnování, hraní na zvonky a gongy, recitace manter, šamanský zpěv, gregoriánský chorál)
- pohybové techniky (např. lamaistické tance, dervišský vířivý tanec)
- fyziologické techniky (např. půst, spánková deprivace, pouštění žilou, indiánská sauna)
- meditativní techniky (např. různé druhy jógy, tantra, křesťanská kontemplace)
- smyslová a sociální deprivace či přetěžování smyslů

Způsoby vyvolání ZSV se velice často kříží. Jedna technika je doplňována druhou k umocnění a prohloubení změněného stavu. Kupř. u domorodých kultur jsou psychedelika používána zřídka bez doprovodu jiných technik uvedení se do ZSV. „Některé druhy zdrženlivosti, obvykle odpírání pravidelného jídla, pití, spánku a sexu na různá časová období, jsou téměř pravidelnou přípravou na rituální používání halucinogenů a sehrávají významnou roli v zesílení extatického zážitku.“ (Furst 1996:21)

## **5.1 Spontánně vzniklé změněné stavy vědomí**

### **5.1.1 Spánek a snění**

#### Spánek

Spánek je fyziologickou změnou vědomí a základní biogenní potřebou člověka. Ve spánku dochází k celkovému útlumu psychické a fyzické aktivity, především motorického a senzorického systému. Není však stavem naprosté pasivity, nýbrž se v jeho průběhu odehrává řada mentálních aktivit, kdy určité systémy, obzvláště sluchový aparát, zůstávají „ve stavu

latentní pohotovosti a rozlišují selektivně působící podněty podle vyhodnocení jejich důležitosti.“ (Kebza cit. 2011-10-17)

Spánek, jakožto přirozený psychosomatický jev, hraje zásadní roli pro fungování psychiky a osobnosti jako celku. Vědcům se doposud nepodařilo odhalit podstatu spánku, tedy toho, proč vlastně spíme. Ví se, že má spánek relaxačně-osvěžující účinky (obnovení psychických a fyzických sil), ale ani tento efekt spánku není zcela objasněn.

Základním mechanismem, řídícím spánek, je tzv. cirkadiánní rytmus. Jde o cyklus pravidelného střídání vysokých a nízkých úrovní fyziologické, psychické a behaviorální aktivity, patrně související se střídáním dne a noci, který kromě spánku řídí mnoho dalších tělesných funkcí (např. metabolismus).

### *Fáze a stadia spánku*

Spánek sestává ze dvou fází a čtyř hlavních stadií s různou hloubkou útlumu. Základní fází spánku je non-REM fáze (*non rapid eyes movements*). Do této fáze se obvykle řadí i čtyři stadia spánku, které jsou charakterizovány změnami mozkových vln na EEG. První je stadium usínání, neboli hypnagogické, které tvoří přechod ze stavu bdění do dalších, hlubších stadií spánku. Začátek tohoto stadia odpovídá stupni vědomí v hladině alfa, která je pomalu vystřídána hladinou theta. Celkový podíl tohoto stadia na spánku je nízký, pouhých 5 %. Druhé stadium, lehký spánek, je spojené se snížením svalového napětí a výskytem tzv. spánkových vřeten (krátké epizody vln s frekvencí 12-16Hz) a K-komplexů (ostré hroty v průběhu velkých a pomalých vln). Většinu celkové doby spánku (50 %) strávíme v druhém stadiu. V třetím a čtvrtém stadiu, stadiích hlubokého spánku, převládá hladina delta. Rozdíl mezi těmito dvěma stadii je určen množstvím delta vln, kdy se - oproti předchozímu stadiu - ve čtvrtém stadiu prohlubuje svalová relaxace a klesá tepová a dechová frekvence.

Když poslední stadium skončí, spící se vrátí opět do stadia třetího, a poté do druhého. Teprve pak (přibližně po 70 - 90 minutách) se objevuje REM fáze spánku (*rapid eyes*

*movements* – spánek s rychlými očními pohyby). Pravděpodobně se jedná o vývojově mladší fázi spánku, což vědci dokazují faktem, že se neobjevuje u obojživelníků, plazů ani nejprimitivnějších savců. Přechody mezi non-REM a REM fází spánku řídí tzv. ultradiánní rytmus, avšak tato funkce organismu není vědci zcela prozkoumána.

Pro REM fázi spánku, někdy označovanou za 5. stadium spánku a nazývanou také paradoxní spánek, je charakteristická zvýšená přítomnost snů. Mozek je v této fázi velice aktivní, převládají vlny alfa a theta, dochází k pohybům očí cca 40 až 60 za minutu, srdeční frekvence se zvýší na stejné hodnoty jako v bdělém stavu. Oproti tomu zas významně klesá svalová aktivita, svalové skupiny jsou paralizovány. Probuzení, tzv. hypnopompický stav, probíhá během poslední REM fáze, trvá od 30 do 60 minut.

REM a non-REM spánek se od sebe kvalitativně velice liší, což vedlo některé vědce k tezi, považující REM fázi za třetí stav existence (vedle bdění a non-REM fáze spánku). V průběhu noci se spící dostane přibližně čtyřikrát do stadia nejhlubšího spánku a projde asi 4-5 REM fázemi, tvořícími kolem 25 % prospaného času. Průběh spánku je ovlivňován mnoha okolnostmi, např. ženy v předmenstruačním období mají REM fáze delší, zvýšená tělesná aktivita naopak prodlužuje stadium spánku v hladině delta (Atkinson 1995, Nakonečný 1973).

### *Funkce spánku*

Předpokládá se, že elektrofyziologicky zjištělý spánek v podobě non-REM fáze vznikl, spolu se složitějším mozkem, před 180 miliony let. Cykly klidu a aktivity mohly být adaptacemi na kolísání teploty ve spánku a non-REM fáze se objevila zřejmě za účelem energetické úspory v klidové fázi. Jak je uvedeno výše, REM fáze je mladšího původu, vznikla přibližně o 50 milionů let později než non-REM fáze (Nakonečný 1973; Koukolík 1997, 2005).

Z jakého důvodu máme vůbec potřebu spánku? Vzhledem k obtížné zjistitelnosti tohoto jevu není doposud zcela jasné, jaký přesný funkční význam (či významy) spánek má. Jelikož při nedostatečném spánku dochází ke snižování kvality života, dá se z tohoto faktu vyvodit, že je významným činitelem pro celkovou funkci organismu. Spánkový cyklus je individuální a s věkem se zkracuje. Díky tomu a doloženém REM spánku u zvířat vědci usuzují, že se jedná o biologicky determinovaný stav (Atkinson 1995; Hall 2005).

Přesto převládá nejednotnost v nahlížení na spánek z hlediska jeho konkrétní funkčnosti pro lidský organismus. Autoři se víceméně shodují na konsolidačním významu spánku, kdy si člověk utřídí naučené dovednosti a nové informace tím, že si je přehrává. Tuto funkci podporují experimenty, v kterých je u probandů potlačována REM fáze spánku. Posléze u nich dochází k znatelnému zhoršení řešení paměťových úloh. Východiskem je hypotéza o významu spánku pro kognitivní funkce. Ve spánku rovněž dochází k tvorbě hormonu melatoninu, k jehož vytváření tělo potřebuje nepřerušovanou tmou, a k proteosyntéze – výrobě bílkovin. Zásadní je spánek pro zdravý vývoj jedince, protože se v jeho průběhu uvolňuje růstový hormon, jehož výroba je v bdělém stavu či lehkém spánku potlačována, důležitý je ovšem i pro zdravý vývoj mozku dítěte. V průběhu spánku se kumuluje a uchovává energie, což ukazuje mj. i na význam pro metabolismus. Mluví se také o termoregulační funkci, avšak ta doposud není vědecky podložena. Ani podstata relaxačně-osvěžující působení spánku není zcela vysvětlena.

Spánek byl pro svou mimořádnost a svůj blahodárny efekt často považován archaickými kulturami za něco nadpřirozeného, magického, nesamozřejmého, za něco, co nelze ovlivnit vůlí. Na spánek bylo nahlíženo nejen jako na dar od boha, ale byl srovnáván i se smrtí. Ovšem většina kultur uznávala schopnost spánku posílit a osvěžit lidský organismus.

Archaický člověk chápal spánek jako něco, co nemohl ovlivnit, co se vymyká lidské vůli. Některé kultury uctívali dokonce svého boha spánku. Spánku a zejména snům připisovaly velký význam a využívaly ho ke styku s nadpřirozenými bytostmi. Řekové byly kupříkladu přesvědčeni, že duše spícího opouští jeho tělo. V jiných kulturách byl spánek pojímán jako čas, v kterém člověk může vstoupit do jiné než běžné reality. V indických upanišadách je zas nahlíženo na spánek, především bezesný, jako na nejvyšší stav duše. Právě

v bezesném spánku duše tělo neopouští, nýbrž se stahuje do nejhlubšího lidského nitra, kde splyne s absolutnem (Starý a Hrdlička 2008).

### *Sen a snění*

Snění je jediný univerzální změněný stav vědomí, univerzální lidská zkušenost. Sen je spontánním doprovodným jevem spánku, produktem fantazie, mající původ v nevědomí. Avšak díky mnohým experimentům bylo zjištěno, že obsah snů často souvisí s vnějšími smyslovými podněty. Sny mohou být také psychickou projekcí procesů organismu. Ať už bezprostředně nebo symbolicky, promítají do snů svou osobní problematiku všichni lidé (Nakonečný 1973). Sen je "... normální, fyziologický stav, kde obvyklé zákonitosti myšlení ustupují stranou, v němž skutečnost může splynout s fantazií, a přesto je člověkem plně akceptována, kde se stává všechno možným a člověk nemusí být omezován žádnými překážkami." (Horvai 1968:52)

Všichni lidé bez rozdílu sní. Zajímavostí ovšem je, že slepci, kteří přišli o zrak ve více než 7 letech, mají obrazové sny, avšak jejich jasnost a četnost se zmenšuje. Sny těch, kteří oslepli před 7rokem, zřídka obsahují vizuální představy. Doposud není zaznamenán žádný vizuální sen člověka, slepého od narození. Na druhou stranu slepí lidé vnímají ve snech sluchem, čichem a hmatem (Moorcroft 2005).

Během noci se spícímu zdá průměrně 4 až 5 snů. V REM fázi jsou sny zrakově živé s nelogickými či bizarními obsahy. V průběhu na sny chudší non-REM fázi bývají sny kratší, obsahují méně vizuálních a auditivních představ a chybí u nich emoční zabarvení. Celkově odpovídají logice běžného myšlení více než sny v REM fázi. Snové obrazy jedinec neodlišuje od vjemů. U spícího dochází k narušení testování reality. Snící se sice většinou pohybuje v prostředí jemu známém a setkává se s lidmi, se kterými se již viděl, občas však ve snové realitě vidí neskutečné věci, bájná zvířata, dokáže létat či cestovat v čase a o pravosti zážitků nepochybuje (Plháková 2003).

Sen je komplexním jevem, vstupní branou do změněných stavů vědomí. Naše představy o snech se zdají být vedle pojetí snu u archaických kultur nejen odlišné, ale i strukturálně a funkčně omezené, díky racionalismu, který v 18. století snění zavrhl a odsoudil (Starý a Hrdlička 2008; Fontana 1999). Sen byl považován často domorodými a archaickými kulturami za opravdový zážitek duše, toulající se v průběhu spánku, za známku podrážděného žaludku, královskou cestu do nevědomí či proroctví věcí budoucích (Tart 1969). Sny byly často chápány v archaických kulturách také jako poselství bohů, spojené s předvídaním věcí budoucích či využívány k léčbě nemocných. Díky těmto vlastnostem byly sny většinou vysoce ceněny.

Velké světové psychospirituální tradice nikdy nepřehlížely význam snů, ačkoliv se důraz, kladený na sny, v jednotlivých tradicích lišil (Fontana 1999). Domorodé kultury získávaly ze snů data, která se posléze stala součástí jejich zkušenosti (Lévy-Bruhl 1999). Praktická využitelnost snů, související s každodenním životem, se projevuje například ve volném a pragmatickém jednání, snění nám také poskytuje prostor k vyřešení našich životních paradoxů atp. Jako příklad etnika, věnujícího významnou pozornost snům, uveďme indiánský kmen Huičolů, sídlící v horách mexického pohoří Sierra Madre. Huičolové pozorují své sny od útlého věku, díky tomu mají zvýšenou schopnost si je pamatovat a zasadit je do pragmatického rámce svého života.

Sny je možné dělit podle mnohých kritérií – podle obsahu, hlavních tendencí, podle toho, které smyslové vjemy u nich převažují atd. V evropském kontextu je zásadní kategorizací rozdělení snů podle Artemidórose. Jedná se pouze o hrubé vymezení, které je možno dělit dále:

1. symbolický sen, vyžadující výklad
2. prorocký sen, který dojde brzkého a doslovného naplnění
3. sen o pronesené věštbě
4. noční můra, která je odrazem stavu těla či ducha
5. příznačné vidění v polospánku (Starý, Hrdlička 2008:18-19).

Schopnost pamatovat si sny je do určité míry vycvičitelná, tzv. lucidní snění. Lucidní snění (z angl. *lucid dreaming*) je označení pro stav, v kterém si spící člověk uvědomuje, že sní a může svůj sen vědomě ovládat a měnit. Lucidní snění je možné určitými postupy natrénovat a zdokonalovat. Návody, jak upevnit své vědomí těla ve snu, sice nevysvětlují, jakým způsobem princip uvědomění si sám sebe ve snu funguje, na druhou stranu kontinuální snaha aplikovat je opravdu přináší ovoce - jak ostatně může autorka tohoto textu potvrdit ze svých osobních zkušeností.

C. Castañeda, uznávaný i zatracovaný americký antropolog, podrobně popisující své zážitky s mexickým šamanem z indiánského kmene Yaki, nazývá lucidní snění vesníváním a nabízí čtenáři určité kroky, vedoucí k propojení snícího s jeho bdělým vědomím. Prvopočátečním krokem je splnit ve snu nějaký příkaz bdělého vědomí (např. podívat se na své ruce) a uvědomit si, odkud příkaz přichází. Dalšími body jsou: udržet obrazu, naučit se přirozeně pohybovat, ovládnout čas a prostor snu, najít své spící tělo.

Kromě zmíněných technik je možno v Castañedově obsáhlém díle vysledovat i určité podněty, jež člověku pomohou vytvořit správné podmínky pro vesnívání. Nebudeme se jimi zabývat příliš do hloubky, zmíníme pouze některé: v procesu usínání doporučuje Castañeda koncentrovat se na špičku hrudní kosti, bodu, z kterého vychází energie potřebná pro snění. Zaměření pozornosti, naprosto zásadní pro tento typ snění, lze usnadnit prostřednictvím rituálů (monotónním opakováním slov, pohybů ap.). Potřebnou senzibilizaci prý podpoří masírování lýtek (Sanchez). Dodejme, že jedna z nejstarších škol tibetského buddhismu vidí v uvědoměném snění nedocenitelnou zkušenost, a to především pro ty, kteří se vydali na duchovní cestu (Fontana 1999).

## *Obsah snů a jejich interpretace*

Interpretace snů nám pomáhá ke snazšímu osobnímu růstu a sebepoznání. Jestliže se chceme ze snů učit, je třeba trénovat jejich zapamatování. Fontana (1999) předkládá metody, napomáhající uchovat podstatu snů ve vědomé paměti, za účelem nahlédnutí do svého nitra, a to zejména lidem v západní společnosti, kteří vyrůstali v přesvědčení, že sny nemají pro jejich život žádnou hodnotu. Otevřenost pojetí snů v jiných kulturách je prý důležitým faktorem celého procesu zapamatování.

Výklad snů se v jednotlivých kulturách liší v závislosti na jejich pojetí světa. Jak hluboce zasahuje v některých společnostech do života jednotlivců, odráží úryvek o muži z jihoafrického kmene Zulu. „Jednomu člověku se zdálo, že jeho život ohrožuje kdosi, koho vždy považoval za opravdového přítele. Když se probudil, řekl: ‚to je zvláštní – člověk, který se jaktěživ nesníží k žádné podlosti, mě chce zabít. Vůbec to nechápu, ale musí to být pravda, protože sny nikdy nelžou.‘ A přestože se jeho přítel zapřísahal, že je nevinný, dotyčný se s ním přestal stýkat.“ (Tyler, in Lévy-Bruhl 1999)

Starý a Hrdlička (2008) předkládají zajímavou přednáškovou kolektivní studii spánku a snění, mapující základní představy o těchto jevech ve vybraných archaických kulturách. Tvrdí, že zásadní většina pojednávaných kultur si je vědoma odlišnosti počitků v bdělém stavu a vnímání snu. Nejpodstatnější rozdíl mezi sny archaickými a moderními vidí v kontrastu aktivního a pasivního, subjektivního a objektivního. „Zatímco novověký člověk pokládá sen za něco ‚svého‘ a ‚vnitřního‘, pro archaického člověka je sen obvykle ‚vnější‘ a na člověku nezávislý. A narozdíl od moderního současníka, pro nějž je sen věcí, jíž – třeba nevědomě - ‚vytváří‘, je pro archaického člověka sen něčím, co ‚nahlíží‘.“ (ibid:15)

Obsahem snů a jejich interpretací se zabýval S. Freud. Podle Freuda je možné v obsahu snů vysledovat nevědomé psychické popudy. Tedy kromě ochranné funkce spánku, dochází v některých snech k fiktivnímu splnění neuskutečnitelných přání. (Plháková 2006) Freud se snažil pomocí výkladu snů odhalovat tato psychická přání i nevědomé komplexy. Nevědomí chápal jako skladiště zapomenutých, potlačených či vytěsněných přání. Přání se ovšem ve snech projevuje v posunuté nebo symbolické podobě, jelikož vědomí tato přání



částečně cenzuruje. Ostatní sny jsou pouhou reakcí na vnější podněty nebo na fyziologické změny v organismu (Nakonečný 1997; Hall 2005). Pojetí snu jako symbolického vyjádření potlačovaných přání, úzkostí a obav je možno aplikovat na většinu snů lidí západní společnosti.

Freudovi byla vytykána jednostrannost pohledu na sny směrem do minulosti. (Starý, Hrdlička 2008) Oproti tomu Jung zdůrazňuje otevřenost snů do budoucnosti. “Neptáme se tedy pouze proč se nám sen zdál, ale i jaké poselství nám tento sen přináší.” (ibid:261)

Výše jsme si řekli, že má podle Junga většina snů kompenzační funkci, tzn. že přesouvá nevědomé obsahy do vědomí. Přestože Jung s některými Freudovými výroky o snech nesouhlasil, inspirativní pro něj byla Freudova teze, že jsou sny „královskou cestou do nevědomí“. Z Jungova hlediska jsou sny symbolickým a spontánním vyjádřením nevědomých procesů (právě zde vychází z Freuda) Veškeré sny s nízkým emocionálním nábojem a osobní symbolikou označil Jung za sny malé. Existuje však zvláštní typ snů, tzv. archetypální sny. Archetypální sny, neboli sny velké, jsou poměrně vzácné, mají silně nadpřirozený náboj a vyjádřeny jsou v univerzálních symbolech. Jung mj. podtrhával, že interpretace snu snícimu nesmí být vnucena. Svým novým rozměrem výkladu snů významně přispěl k ucelenějšímu pochopení jejich obsahu (Jung 1992, 1994). Nejen Jung se domníval, že existuje souvislost mezi světem snů a mýtů. M. Eliade (1998) Jungovu domněnku potvrzuje, když přirovnává strukturu snů ke strukturám mytologie.

Pro Junga jsou sny řečí duše, její vůdčí slova. Tím se blíží k pojetí snů přírodních národů a dalších kultur světa, což vnímám jako význačný krok směrem ke ztracenému vztahu člověka západní kultury k jeho snům, člověka, který se rozešel se svým sněním a jeho interpretací téměř před čtyři sta lety.

## 5.1.2 Prožitky blízkosti smrti

*„Kritický rozum v nedávné době vedle mnoha jiných mýtických představ zdánlivě odstranil též ideu posmrtného života. Bylo to možné jen proto, že lidé jsou v dnešní době většinou výlučně identifikováni se svým vědomím a představují si, že jsou jen to, co sami sobě vědí.“*

C.G. Jung (1994:257)

Pro prožitky blízkosti smrti se používá zkratka NDE, vycházející z anglického označení *near-death experience* (zážitek blízko smrti). Prožitek blízkosti smrti patří mezi nefyziologicky změněné stavy vědomí. NDE jsou hlubokými psychologickými událostmi s transcendentálními a mystickými prvky. Nastávají, je-li jedinec v blízkosti smrti nebo za situace intenzivního fyzického či emočního nebezpečí (Cardena 2000). Americký psychiatr B. Greyson, který vytvořil ke zkoumání, systematickému popisu a kategorizaci škálu NDE (*Greyson NDE scale*), mimo jiné předesílá, že „prožitá zkušenost transformuje osobní ego, a zážitek jednoty s bohem nebo s vyšším principem. (Greyson, in Krajča 2007) NSD představuje pro člověka jedinečný a silný zážitek, nanejvýš intimní zkušenost, mající významný vliv na pokračující život nositele této zkušenosti. Hlavní změny, týkající se v největší míře postojů, hodnot a přesvědčení, jsou trvanlivé v čase a ve valné většině pozorovaných případů pozitivního rázu. Odhaduje se, že výskyt negativních NDE se pohybuje v rozmezí 5-10 % (Krajča 2007, 2011).

Historie pozorování tohoto fenoménu sahá až k Platónovovi a filosofické a náboženské tradici z doby daleko před ním (faraónský Egypt, tibetský lámismus), kde bývá prvek světla považován za výraz božství, nejvyšší princip. V evropském kontextu popisuje až v roce 1882 A. Heim zážitky lidí, kteří se pohybovali na hranicích mezi životem a smrtí. Heim prožil sám mystický zážitek při těžkém úrazu, posléze začal sbírat příběhy lidí s podobnými zkušenostmi. Dospěl k zajímavému zjištění, že se subjektivní prožitky v 95% případů významně podobají. Nicméně jeho snaha systematicky upozornit na tento jev nebyla úspěšná. Za objevitele se považuje až R. Moody, jehož práce „Život po životě“ z roku 1975 vzbudila velkou odezvu, a to nejen veřejnosti, ale i v akademických kruzích. V roce 1981 vznikla v USA mezinárodní asociace pro výzkum (stavů) blízkých smrti, IANDS, mající v současnosti pobočky v dalších zemích světa. (Krajča 2007, 2011; Kupka 2008) Fenomén

NDE je v zorném poli mnoha vědců a do pokračujících výzkumů jsou zahrnuty i mezikulturní srovnávací studie – řada prvků NDE je značně kulturně determinována. (Kupka 2008) Zde se nabízí otázka k zamyšlení: „Mohly by být mezikulturní rozdíly určitým důkazem kolektivního nevědomí?“

Mezikulturní srovnávací studie NDE dokazují existenci podobností v obsahu zážitků. Ovšem vykazují také některé rozdíly. Například prvek přehrání vlastního života se v určitých formách objevuje kromě západní kultury také v Číně či v některých indiánských kulturách, kdežto převážně chybí v popisech Aboriginců. Zatímco v kontextu západní kultury je popisováno cestování tunelem, v japonských záznamech NDE vystupuje motiv procházení jeskyněmi (Barušs 2003; Krajča 2011).

V ČR dochází často k záměně NDE s klinickou smrtí. V klinické smrti, fyziologickém stavu obecně definovaném zástavou dechu, oběhu krve a mozkové činnosti, jsou základní funkce reverzibilní a navíc neobsahují žádné vnitřní prožitky. Klinickou smrt přežije pouze každý pátý pacient, což znamená, že pouze malá část lidí je schopna vypovídat o NDE. Zážitky blízké smrti zakouší hlavně lidé po vážných úrazech, a to bez nutnosti podstoupení klinické smrti (Krajča 2011).

Celková prevalence fenoménu NDE u lidí, kteří se dostanou na pokraj smrti se pohybuje kolem 20%. Existují zde dvě proměnné, mající určitý vliv na vybavení si NDE ze života ohrožujících situací: věk (děti referují častěji o zážitcích NDE nežli dospělí) a prožitek traumatu v raném dětství (u osob, které zažily v dětství nějaké trauma se zvyšuje pravděpodobnost vybavení si NDE). Pohlaví, vzdělání, víra ani další sledované osobnostní charakteristiky statisticky nemají žádný prokazatelný vliv (Cardena 2000; Krajča 2007, 2011).

### Atributy prožitků blízkosti smrti

Lze rozpoznat některé prvky, typické pro NDE. Tyto elementární znaky určil R. Moody a jeho charakteristika neprošla do dnešních dní přílišnými změnami. Moody vypořádal v popisech NDE 15 znaků, které se v průběhu NDE objevují. Každý zážitek se

liší počtem, pořadím a intenzitou typických prvků a neobsahuje nikdy více než 12 z 15 popisovaných elementů. Moody varuje před statickým používáním jeho popisu, jelikož ho chápe spíše jako hrubý teoretický model nežli fixní definici. Moodyho 15bodový teoretický rámec je natolik podrobný, že je možno ho zúžit, aniž by se vytratila podstata obsahů NDE.

Charakteristickými prvky NDE jmenovitě jsou: všezahrnující pocit klidu a míru (harmonie, lehkost, blaho), zahrnující úlevu od bolesti; pocit existence mimo vlastní tělo (out of body experience); vnímání hranic či předělu, vstup do tmavého tunelu; fenomén zářivého světla (setkání se spirituálními či světelnými bytostmi ap.); panoramatické „proběhnutí života před očima“; návrat zpět do těla; obtížná sdělitelnost a popsateľnost. (Barušs 2003; Cardeña 2000; Krajča 2007, 2011; Kupka 2008)

O zevrubnější klasifikaci společných rysů NDE se pokusili např. Noyes a Slymen či Greyson. Noyes a Slymen rozlišili za použití faktorové analýzy: mystické elementy NDE (pocity porozumění, živé obrazy a oživené vzpomínky); prvky odosobnění (ztráta emocí, oddělení od těla, pocity neskutečnosti) a hyperbdělost (živé a rychlé myšlenky, zostřené smysly – zrak a sluch) (Cardeña 2000). Greyson zúžil Moodyho koncepci na 4 komponenty: kognitivní rysy (změna vnímání času, zrychlené myšlení, přehrání života, odkrytí pravdy); afektivní rysy (mír, radost, jednota s vesmírem a setkání se světlem); paranormální rysy (živé smyslové vjemy, mimosmyslové vnímání a prorocké vize) a transcendentální rysy (mimozemské setkání s mystickými bytostmi, viditelnými dušemi, nepřekročenou hranicí (Barušs 2003; Krajča 2007).

### Koncepce vysvětlující povahu prožitků blízkosti smrti

Nepřeberné množství teorií, vysvětlující NDE, umožňuje rozdělení na dva základní typy. V opozici k zastáncům biologicko-psychologických teorií stojí výzkumníci, snažící se nalézt v NDE projev vědomí, nezávislého na těle. Tito dualisté pojmají mozek a tělo jako pouhé prostředky, skrze které se na nich nezávislé vědomí může projevat. Existenční nezávislost vědomí však z jejich pohledu nemá vypovídající hodnotu, aby dokázala život po životě. Tyto modely z pohledu jiných zastávají značně zjednodušující stanovisko, třebaže ve prospěch alternativy na těle nezávislého vědomí mluví zážitky existence vědomí mimo tělo

(OBE – *out of body experience*), kdy jsou lidé v bezvědomí schopni z výšky sledovat své tělo. Tento typ zážitků charakterizuje přesné mimosmyslové vnímání prostředí, kdy lidé poté, co přemohli smrt, detailně popsali průběh své záchranné operace, jednotlivé osoby lékařského personálu, ale i události, které se staly ve stejnou dobu a na jiném místě. Přestože výpovědi těchto lidí byly ověřeny a potvrzeny, případy mimotělních zážitků není možné vědecky potvrdit (Krajča 2007; Grof 2007b).

Druhá skupina teorií také postrádá přesvědčivé vysvětlení, které by ozřejmilo všechny zmíněné rysy NDE. Tak například hypotéza působení anestetik disociativního typu byla vyvrácena záhy, jelikož většina resuscitovaných ve svém záznamu neměla aplikaci ani jedné z látek. Proti teorii, na základě které vznikají NDE v důsledku odkysličení mozku (hypoxie) či překysličení mozku (anoxie), je zásadní námitkou, že popsání zážitky vznikají dříve než fyzická krize. Ani další snaha o vysvětlení vědce C. Sagana neuspěla. Sagan vidí v některých prvcích zážitku zrcadlení nejhlubších vzpomínek na porod. Pravdou sice je, že tunelový prožitek, na jehož konci člověka ozáří bílé světlo a kde se setká se světelnými bytostmi, může evokovat průchod porodními cestami, proti však hovoří nízká kognitivní kapacita novorozence. NDE byly také spekulativně připisovány počtu neurotransmiterů v mozku či přiřazovány k různým částem mozkové kůry ap. (Cardeña 2000; Krajča 2007; Kupka 2008).

## Logické závěry

Z výše uvedeného jsme se dozvěděli, co jsou prožitky blízkosti smrti, jaké mají atributy a vyzdviženy byly některé teorie. Přesto je nasnadě konstatovat, že doposavad není zcela jednoznačné, co zážitky dokazují a co nedokazují a jaký postoj bychom měli směrem k nim zaujmout. Závěry Baruše nám možná pomohou vnést trochu světla do tohoto problematicky uchopitelného jevu.

Podle Baruše (2003) existují ve vztahu k NDE dva logické závěry. První má co dočinění s tvrzením těch, co prožili NDE. Tito lidé popisují své zážitky jako přinejmenším tak reálné jako se nám jeví naše běžná realita. Co můžeme v takových případech použít, jsou srovnání, týkající se stupně reality subjektivních stavů. Některé ze stěžejních výsledků psychologického výzkumu, jako je kupříkladu Wilberův zákon, týkající se vnímání odlišností

intenzity podnětů, jsou založeny na účastníkově posouzení změn v průběhu jeho subjektivních stavů. Jestliže přisoudíme stejnou důvěryhodnost introspektivnímu srovnání pocítené reality jako udělíme introspektivnímu srovnání intenzity stimulů, pak si můžeme dovolit závěr, že jsou NDE buď tak reálné jako naše koncepce každodenní reality anebo je každodenní realita tak klamná jako jsou klamné NDE. Navíc naše vnímání toho, co je reálné, nemusí být správným indikátorem toho, co je reálné ve skutečnosti.

Druhý bod se týká způsobu, prostřednictvím kterého je skutečnost zapsána do tvrzení o podstatě reality. Je obtížné dokázat obecně uznávané přesvědčení jako je materialistické tvrzení, že jsou všechny fenomény výsledkem psychologických procesů, protože by se musela prokázat platnost ve všech možných případech. Na druhé straně, k vyvrácení takového přesvědčení, je potřeba pouhý jeden silný důkaz. To znamená, že jestliže jeden jediný člověk zažil NDE během doby, v které byl jeho mozek neschopný souvislé kognitivní funkce, pak je jasné, že mozek není příčinou těchto zážitků. A jestliže vědomí pouhého jednoho člověka opravdu přetrvávalo zatímco fyzické tělo bylo z hlediska jeho funkcí mrtvé, pak vědomí nekončí smrtí. Samostatnou otázkou přitom zůstává jakým způsobem se formují obsahy našeho nevědomí při NDE v souvislosti s naší kulturní příslušností.

### **5.1.3 Duchovní krize**

Psychospirituální, transformační či duchovní krize jsou tatáž označení pro obtížnou etapu transformace osobnosti a duchovní otevření se, kritický a empiricky náročný stav hluboké psychologické transformace, pohyb od individuálního k rozšířenému způsobu bytí. Celý proces má ozdravný a transformační potenciál, zkvalitňuje jedincovu funkčnost ve světě (Grof 1992, 2007b; Grof a Grofová 1999; Russel 1985).

Pozitivní potenciál tkví v posunu fungování psychiky na vyšší stupeň duchovního uvědomění. Dále může dojít ke zlepšení emočního a psychosomatického zdraví, ke smysluplnějšímu životnímu zaměření, k pocitu hlubšího propojení s ostatními lidmi, zvířaty, přírodou a celým vesmírem. Pro úspěšné dokončení psychospirituální krize je důležité, aby jí byl ponechán přirozený průběh (Grof 2007b, Grof a Grofová 1999).

Existuje široké spektrum faktorů, vyvolávajících duchovní krizi. Většinou se stávají spouštěcím mechanismem fyzické faktory, např. nemoc, nehoda, krajní vypětí či porod. Oslabení organismu a uvědomění si jeho křehkosti vedou ke snížení jeho odolnosti, na druhé straně však zesílí energetický náboj nevědomé dynamiky. Ovšem spouštěcími stimuly mohou být i různé formy meditace a duchovní praxe, traumatický citový zážitek, životní neúspěch, experimentování s psychedelickými látkami či jakákoliv další technika, navozující ZSV, např. spánková deprivace. Lidé prožívají duchovní probuzení v různé intenzitě a hloubce (Grof 1992, 1998, 2007b, Grof a Grofová 1999a).

Grof (2007b) zdůrazňuje, že zážitky provázející psychospirituální krize, jsou spíše než produkty nenormálních patofyziologických projevů v mozku projevy lidské psychiky, pokud psychiku chápeme komplexně. Nicméně provedení diagnózy, jelikož chybí přesná lékařská definice těchto psychotických stavů, se ukazuje jako značně problematické. Diagnóza vychází v podstatě pouze z pozorování těchto neobvyklých zážitků. Na druhou stranu ve čtvrtém vydání DSM z roku 1994 (DSM-IV) zařazuje již Americká psychiatrická asociace mystické a spirituální do samostatné kategorie.

Transformační krizi charakterizuje následující výčet:

- Vnitřní prožitky jsou dynamické, nárazové a lze je obtížně integrovat.
- Nové duchovní vhledy mohou být někdy filosoficky podnětné i hroživé.
- Přival prožitků a vhledů.
- Vnitřní prožitky, narušující každodenní život.
- Někdy obtížně rozlišitelné vnitřní a vnější prožitky, nebo se objevují simultánně.
- Náhlý a rychlý posun ve vnímání sebe a vnějšího světa.
- Rozpolcenost vůči vnitřním prožitkům.
- Odpor ke změně.
- Potřeba sebekontroly.
- Antipatie a nedůvěra vůči probíhajícímu procesu.
- Pozitivní prožitky obtížně akceptovatelné, zdají se být nezasloužené.
- Častá a naléhavá potřeba mluvit o prožitcích bez ohledu na posluchače (Grof a Grofová 1999a:41).

## Formy duchovní krize

Ukazuje se jako dosti problematické zařadit lidi, kteří procházejí duchovní krizí, do přesně definovatelných škatulek. Pestré projevy krize odpovídají mnohohrstevné, individuální lidské psychice a mohou zasahovat do všech jejích úrovní. Grof (1993b, 1998:24-66; 2007b) se pokouší na základě odborné literatury a studia duchovní krize nastínit alespoň hlavní kategorie, vyznačující se určitými specifickými rysy různých forem této krize:

### 1. Šamanské krize

Neodmyslitelně souvisejí s osobou šamana a jeho iniciací. Často šamanovu cestu odstartuje dramatický spontánní stav, bolestná iniciace, v které budoucí šaman zakouší těžká muka. (podrobněji viz. 5.2.3 Šamanismus)

### 2. Zážitky blízké smrti

Těmto silnými zážitkům, zásadně měnícím představy o skutečnosti je věnována samostatná část „Prožitky blízkosti smrti“ (viz. 5.1.2)

### 3. Probuzení hadí síly (kundalíní)

Kundalíní, někdy nazývaná šakti, označuje tvořivou sílu ženské podstaty. K aktivaci této skryté energie může dojít zejména pomocí meditačních a jógových cviků. Celý proces je, speciálně v tradici jógy, velice ceněný, ale vzhledem k možným latentním nebezpečím vyžaduje vedení a podporu duchovního učitele.

### 4. Epizody sjednocující vědomí

Jedinec, prožívající tuto formu duchovní krize překonává oddělení duše od těla a zažívá extatické stavy sjednocení s lidstvem, přírodou i vesmírem. Jde o kvalitativní a pozitivní transcendenci do oblasti, překračující kategorie lineárního času a trojrozměrného prostoru. Zde nachází Grof paralelu s termínem vrcholné prožitky A. Maslowa.

### 5. Psychická obroda návratem do středu

Hluboký a intenzivní stav, jež studoval a popsal americký psychiatr J. W. Perry, prý na první pohled může vypadat jako vážná psychický nemoc. Proces lze rozčlenit do dvou fází. Nejprve člověk prožívá dramatické představy a je zaujat fenoménem smrti a umírání, otázkami protikladů jako jsou dobro a zlo, rozdíly mezi pohlavími atp. Jakmile dosáhne počáteční chaos kulminačního bodu, začíná druhá fáze procesu. Jedinec zažívá hluboký pocit duchovního znovuzrození, představy smrti stídnají vize



ideálního spravedlivého světa. Ve chvíli, kdy se intenzita tohoto stavu zmírní, dotyčný dojde uvědomění, že se celý proces odehrával pouze v jeho vnitřním světě.

#### 6. Krize otevírání psychiky

Jde o probuzení paranormálních schopností: jasnovidectví, telepatie, mimotělní zážitky ap., doprovázené zvláštními shodami okolností, jenž spojují svět vnitřní zkušenosti s událostmi v každodenním životě. Tyto shody byly předmětem zájmu už C. G. Junga, který je pojmenoval synchronicita.

#### 7. Zážitky z minulých životů

Zážitky z různých historických období, zobrazující mnohdy velmi přesně konkrétní osoby, okolnosti i historická prostředí (souvislost s pocitem déjà vu). Myšlenka reinkarnace, univerzálně platná ve všech velkých indických duchovních učení, zřejmě pochází z tohoto zdroje.

#### 8. Komunikace s duchovními průvodci (*spirit guides*) a zprostředkované předávání informací (*channeling*)

Ať už má postava duchovního průvodce jakoukoliv podobu, většinou se jedná o vysoce vyspělou a inteligentní duchovní bytost. Komunikace probíhá na bázi přímého myšlenkového přenosu nebo jinými mimosmyslovými prostředky. Variantou těchto zážitků je jev zprostředkovaného předávání informací, kdy člověk sděluje poselství z jiného zdroje než jsou jeho vědomí a individuální nevědomí.

#### 9. Setkání s UFO a zážitky únosu mimozemšťany

Nejedná se o skutečné setkání s mimozemskými bytostmi, nýbrž o archetypální vize, vycházející z kolektivního nevědomí. Této problematice věnoval pozornost C. G. Jung (2010). Analyzoval mýty o létajících talířích a zaznamenaná setkání s mimozemšťany a zjistil, že obsah těchto setkání se významně shoduje s mytologií a náboženskými systémy.

#### 10. Stavy posedlosti

Víceméně negativně zakoušený pocit, že jsou duše i tělo ovládány jakousi zlou cizí entitou či energií s osobnostními rysy. Tato forma se objevuje v mnoha podobách a různé intenzitě.

#### 11. Alkoholismus a drogová závislost

„Zatímco u jiných podob duchovní krize se lidé setkávají s problémy, protože mají potíže vyrovnat se s mystickým zážitkem, tak problém závislosti tkví naopak v silné spirituální touze a ve skutečnosti, že se dotyčnému jedinci nedaří navázat kontakt s mystickou dimenzí.“ (Grof 2007b:184)

## Shrnutí

Některým formám duševní krize se dá uvěřit velice těžko. Přestože se zde Grof pohybuje na hranici uvěřitelnosti a tato témata se nachází v oblasti obtížně empiricky prokazatelné, Grof podkládá svá tvrzení příklady z praxe, jež se vyznačují nápadnými shodami. Kromě toho i výzkumy jiných odborníků některé z jeho teorií potvrzují.

Faktem, mluvícím pro Grofova - z úhlu pohledu materiální vědy nejabsurdnější - tvrzení zůstává, že navzdory úsilí najít u subjektů, zakoušejících kupř. stav posedlosti nebo setkání s mimozemšťany, jsou ve výsledku prvky mentálních poruch či potvrzené známky psychopatologie velice nízké (Barušs 2003:187).

## **5.2 Navozené změněné stavy vědomí**

### **5.2.1 Hypnóza**

Hypnóza je psychický stav, pro nějž je typická zvýšená sugestibilita. Je to změněný stav vědomí, který umožňuje pohlcení sugerovanými zážitky a prožívání změn ve vnímání, myšlení, změn emocí, chování a paměti jako subjektivně reálných a mimovolných, a kde existuje selektivní vztah závislosti na další osobě, hypnotizérovi. Hypnóza není obecně natolik rozšířená [přestože se hypnotické procedury vyskytovaly u řady starověkých národů, např. u Egyptanů, Chaldejců, Peršanů či Řeků (Horvai 1968)].

Nepočítáme-li autohypnózu, jež bychom ostatně mohli označit i za určitý typ transu, je hypnóza – heterohypnóza (snaha vyvolat hypnotický stav u osob jiných) lékařským postupem s psychoerapeutickým významem. Tím rozhodně nepopíráme funkci, kterou hypnóza měla v historii, kdy bylo použito stejných technik jako při uvedení do transu, ani její dnešní přínos při léčbě různých typů onemocnění a psychických a neurotických poruch. Na druhou stranu tento jev stojí poněkud na okraji, co se týče možnosti transcendentovat, ale i všeobecně na okraji kvalitativně zaměřených změněných stavů vědomí, proto podrobnějšímu zkoumání hypnózy nebudeme věnovat prostor a zaměříme se na stavy změněného vědomí, jež umožňují bytí v celistvosti.

## 5.2.2 Trans

*„Zkušenost dosažení svobody  
bez omezení, způsobená vnitřně  
nebo externě. Stav exaltované radosti,  
provázený nevnímáním okolí.  
Pokud sdílí mnoho jedinců  
extatickou zkušenost ve stejnou chvíli  
vytváří krátkodobou  
,kontrakulturu’.“*

T. Leary (1997:9)

Slovo trans je odvozeno z latinského slovesa *transire* (přejít na druhou stranu) a označuje stav, v kterém je jedinec oddělen od okolního světa a reality. Trans jako transcendentální stav vědomí, umožňující nahlédnutí do nadpřirozeného či archetypálního světa, je podstatou šamanismu. V zásadě se trans neodlišuje od hluboké hypnózy. Šamanovi je jakýmsi zmocněncem, který prostřednictvím transu může nahlédnout archetypálního nevědomí (Zelený-Atapana 2007).

Šaman je prostředníkem mezi světem naším a nadpřirozeným, mezi profánním a sakrálním. Proto je trans podstatnou částí šamanismu. Trans je přítomen v životě šamana od chvíle iniciace, kdy je šaman povolán duchy, aby vykonával svou šamanskou profesi. Šaman stav transu ovládá, volí sám, kdy do něj vstoupí a kdy z něj vystoupí. Ovlivňuje trvání a běžně se rozhoduje, do které oblasti bude poslána jeho duše. Šaman usnadňuje přístup ke stavu transu použitím psychotropních látek, zejména rostlin s halucinogenními účinky. Avšak používá obecně mnoho rozličných technik.

Hlavní funkcí transu je umožnit šamanovi kontakt s nadpřirozeným světem, což vysvětluje důvod, proč jsou mu tyto stavy ukázány na začátku jeho šamanské cesty. V první fázi, v které je novic povolán duchy k šamanské profesi, věří on sám i všichni z jeho komunity, že jsou to vlastně nadpřirozené bytosti, duchové předků, kteří vyvolali ZSV zúčastněných. V této fázi, nováček nemá téměř žádnou kontrolu nad svým změněným stavem. Mnoho variant iniciačních obřadů odpovídá kulturní diverzitě, ale ZSV je přítomný vždy (Riboli 2004:250-255). Šamanismus je technika extáze a šaman je „... odborníkem na trans,

během kterého prý jeho duše opouští tělo a podniká výstupy na nebesa a sestupy do podsvětí.“ (Eliade 1997:26)

### 5.2.3 Šamanismus

Murphy ve své nejznámější publikaci „Sociální a kulturní antropologie“ (1998) uvádí, že je šamanismus jednou z nejrozšířenějších náboženských praktik na světě. Obecně považují spíše starší definice šamanismus za náboženský jev, za formu náboženství či za ranou vývojovou formu náboženství, třebaže dokonce i světově uznávaný religionista a odborník na šamanismus M. Eliade (1997, 1998) označuje šamanismus za náboženský jev, existující vedle mnohých jiných forem magie a náboženství. Tezí M. Eliade je šamanismus jako duchovní konstrukt, jehož vlivy jsou patrné ve většině světových náboženstvích. Vzhledem k faktu, že šamana odděluje od ostatního společenství intenzita osobní náboženské zkušenosti, vhodnější by bylo podle Eliadeho přiradit šamanismus k mysticismu spíše než k náboženství. V šamanských společenstvích je ale extatická zkušenost považována za zkušenost náboženskou. Eliadeho definice šamanismu jako techniky extáze, kde je velkým mistrem extáze osoba šamana, nahlíží na šamanismus jako na „... odlišený jev s charakteristickými vlastnostmi, jež se vyskytují v celém starém i dnešním světě.“ (Eliade 1997:27)

Někteří autoři publikací o šamanismu se snaží vyvarovat spojení šamanismu s náboženstvím a spíše než za náboženství šamanismus označují za nejstarší duchovní disciplínu či nejstarší obecně rozšířenou magickou a mystickou tradici lidstva. Např. Harner (in Nicholson 1994) zastává stanovisko, že šamanismus náboženstvím není, a to jednoduše z důvodu jeho nezpolitizovanosti, Harner pokládá duchovní prožitek za náboženství teprve tehdy, vstoupí-li do něj politika. Pokouší se o novou neutrální definici šamanismu, která by brala více v potaz sekulární aspekty šamanismu, jež se nacházejí na hranicích mezi sakrálním a profánním - na prahu mezi náboženskými a každodenními názory. Hoppál navrhuje označit šamanismus za „... komplexní systém názorů, zahrnující poznání a víru ve jména pomocných duchů... , pamatování určitých textů (zaklínadel, šamanských písní, legend, mýtů atd.), pravidel úkonů (rituálů, technik extáze atd.) a předmětů, nástrojů a věcí, používaných šamany (buben, žezlo, luk, zrcadlo, oděv atd.). Všechny tyto prvky jsou úzce spojeny s názory přítomnými v šamanském komplexu.“ (ibid:89)

Pojetí šamanismu z Hoppálova hlediska jako systému názorů má nádech větší neutrálnosti nežli alternativní definice šamanismu jako formy náboženství. Na druhou stranu T. DuBois (2009) ukazuje, že je nadměru důležité jakým způsobem je na šamanismus jako náboženství nahlíženo, jelikož je termín náboženství často užíván bez explicitního rozlišení dvou jeho významů. První vidí náboženství ve smyslu obecně lidského fenoménu, majícího specifické místní variace. Pro toto pojetí je šamanismus celosvětový jev, kdežto pojetí náboženství chápané jako jednotlivé místní soustavy náboženských praktik a idejí, uchopuje jev šamanismu skrze jednotlivé místně vymezené a specifické „šamanismy“.

Neutrální a tedy pro naše potřeby ideální vysvětlení pojmu šamanismus nám nabízí Zelený-Atapana „Šamanismus je nejstarší způsob vnímání tajemství a záhad přírody, vyvěrající ze specifických podmínek geografických, klimatických a kulturních. Šamanismus je také prastará duchovní, lékařská a filosofická praktika na světě, vycházející z přesvědčení, že kromě našeho reálného světa existuje ještě svět duchovní, pro obyčejné profánní lidi neviditelný, ale pro šamany přístupný pomocí celé řady metod.“ (2007:139)

Šamanismus není žádným dogmatem. Ve svém přístupu je holistický a především v mnohém univerzální. Šaman se identifikuje s přírodou, s vesmírem, a vytváří základní hodnoty šamanismu. Lewis-Williams (2007) se domnívá, že šamanismus označuje něco, co je společné všem lidem a myslí tím potřebu vyznat se ve svém proměnlivém vědomí. Šamanismus je postaven na institucionalizované formě ZSV. Na druhou stranu je třeba vzít v potaz kulturní specifika vnímání světa, studovat každé společenství jednotlivě, abychom mohli pochopit, jakým způsobem různé kultury nahlížely a vnímaly svět .

Hultkranz (in Zelený-Atapana 2007:122) uvádí čtyři složky šamanismu:

1. ideologická premisa neboli nadpřirozený svět a kontakt s ním
2. šaman jako činitel jednající ve prospěch skupiny lidí – jeho existence je vázaná na kmenové společenství
3. vnuknutí jemu poskytnuté pomáhajícími duchy

Duchové ochraňující šamana nabývají zvířecí podobu a jsou pokládány za pomocné duchy, provázející šamana ve ZSV. Schopnost regulovat ZSV vyžaduje od šamana přísnou disciplínu (šaman musí cvičit své smysly) a díky své roli ve společnosti,

kteřá na něj klade nároky, musí být psychicky odolný. Odolnost získá během své cesty, iniciace (Eliade 1997).

#### 4. výjimečné, extatické zkušenosti (Hultkranz ,in Zelený-Atapana 2007:122).

Dalším aspektem šamanismu je jeho symbolická funkce - uchování kulturní identity – jež se projevuje kupříkladu prostřednictvím šamanova vyprávění či zpívání tradičních příběhů.

### Původ a stáří šamanismu

Vzhledem k nespočetnosti starověkých kultur, užívajících různé podoby písma, nelze podložit existenci starověkých šamanských tradic mnoha důkazy. Vědci pouze interpretují rituální postupy některých starodávných kultur jakožto šamanské. Odkazují většinou na ritualizované požívání určitých halucinogenních látek za účelem uvedení se do transu (DuBois 2009). (Podrobněji k těmto látkám a jejich užívání viz. 3.2.7.2.4 „Psychedelika“)

Autoři zabývající se šamanismem se pokoušejí najít vztahy mezi vyobrazením ve skalním umění a později doloženými prvky šamanské tradice. Jedná se o metodiku Jekateriny Devletové, která určuje možná šamanská vyobrazení v archeologických nálezech v kombinaci s ranými prvky šamanismu (DuBois 2009). Tímto způsobem je prý možné určit výskyt šamanských duchovních technik ve společenstvích na Sibiři, v Tibetu, u amerických Indiánů, Eskymáků, australských domorodců, afrických medicinmanů i evropských pohanských kultů (Fontana 1998). Tradice šamanismu se tedy evidentně nachází napříč kulturami celého světa, a to jak ve společnostech lovecko-sběračských, tak v těch, které se živí zemědělstvím (DuBois 2009).

Přes veškeré snahy vědců však není možné metodologicky dokázat existenci šamanismu v hlubší minulosti, ačkoliv společné rysy tradičních šamanských kultur z různých částí světa přesvědčují vědce o dávnověkosti šamanismu. *Homo sapiens sapiens*, anatomicky moderní člověk, nahrazuje přibližně před 40 tisíci lety, v období mladého paleolitu, ostatní hominidy. V tomto období lidé začínají hledat možné cesty k duchovním projevům světa. Dokladem jsou malby v jeskyních v jižní Francii a ve Španělsku. Zde, v této epoše se nacházejí podle odborníků kořeny šamanismu, avšak tyto kořeny mohou sahát ještě hlouběji. Pravděpodobný počátek šamanismu lze zasadit přibližně do doby pře 30 000 - 40 000 lety.

Na místě původu šamanismu se odborníci neshodnou. Někteří zasazují kořeny šamanismu do arktické oblasti, jiní vidí jeho počátky ve střední a severní Asii. Finální podobu získal pravděpodobně u sibiřských Evenků, kde má nejspíš slovo šaman svůj etymologický původ. Tento termín byl převzat do ostatních jazyků z ruštiny. Znamená „ten, který ví“ a používá se k označení člověka, který má schopnost uvést sám sebe do transu, kde komunikuje s duchy, především za účelem uzdravování a ochrany členů svého společenství.

### Druhy šamanského transu

Pro šamanismus jsou ZSV neodmyslitelnou součástí lidského bytí. Šamanovi se stávají prostředkem ke vstupu do jiné úrovně reality. Prostřednictvím prožitků při ZSV je mu umožněno vstupovat v kontakt s duchy a nadpřirozenými bytostmi, uzdravovat nemocné, ovládat pohyby a životy zvířat a měnit počasí. Přestože je šamanismus víceméně individuální záležitostí, spojit se s posvátnem může celé společenství, a to skrze náboženský rituál.

M. Zelený-Atapana (2007:239) uvádí, že někteří autoři rozeznávají tři druhy transu, vztahující se k osobě šamana:

1. extatický stav: duše šamana opouští tělo, létá a setkává se s duchy
2. stav posedlosti: duchové vstupují do šamanova těla
3. stav snění: duchové se setkávají s duší šamana vizuálně i opticky v jeho těle.

### Osoba šamana a jeho funkce

Šaman má plně pod kontrolou cestu do jiných úrovní, spojuje dva světy, profánní a posvátný, a za použití ZSV se stará, aby se do profánního světa dostaly transformující síly posvátného prostoru. Zde, v paralelních realitách, kde se objevují archetypy a univerzálie, jsme všichni spojeni. Osoba šamana hraje v těchto realitách významnou roli pro uchování kulturní minulosti. „Šaman jako prostředník je odborníkem na rituální komunikace a na udržování křehkého stavu sociální a psychologické rovnováhy cestou symbolického

zprostředkování mezi světy běžné a neběžné reality. Má zvláštní symboly, které mu dodávají moc, a šamanské obřady symbolizují proces odstranění běžné reality, aby mohl být získán přístup k jinému stavu vědomí, anebo krátce řečeno, symboly dělají šamana.“ (Hoppál, in Nicholson 1994:86)

„Šaman je obecně uznávaným profesionálem, který rozvíjí osobní vztahy s duchy pomocníky, aby dosáhl konkrétních cílů prospěšných pro komunitu: obecně, v oblasti léčení, věštění nebo ovlivnění osudu.“ (DuBois 2009:13) Vzhledem k tomu, že jsou zdravotní problémy pro lidi nejpodstatnější, zaměřuje se šaman především na léčení, ovšem pomáhá a radí v mnoha dalších záležitostech, kupř. kam umístit potravinové rezervy. Avšak hlavní sociální funkcí šamana zůstává léčitelství (Hoppál, in Nicholson 1994).

Šaman léčí dvěma způsoby: buď dodá do pacientova těla něco, co mu chybí, anebo odstraní něco, co do těla nepatří (Harner, in Nicholson:24-25). Achterbergová upozorňuje, že zdraví v šamanských společnostech úzce souvisí s harmonií člověka s okolím světem. Pokud jde o léčení, mají rituály a symboly rozdílný, avšak reálný význam v jiné, posvátné realitě. Přestože jsou mnohé rituály determinovány kulturou, existují určité kulturně univerzální symboly a rituály, fungující jako specifická forma kolektivního nevědomí (Achterbergová, in Nicholson 1994:43-57).

Šaman je díky svým extatickým schopnostem nejen léčitelem a průvodcem duší do podsvětí, ale také mystikem a vizionářem. Coby ústřední postava magicko-náboženského života společnosti, snaží se šaman obnovit přerušené spojení mezi Nebem a Zemí. Šaman, mistr transu a vůdce duchovního života svého společenství, podniká nejen výstupy na nebesa, ale i do podsvětí. Tímto způsobem ochraňuje duše.

DuBois (2009:104) uvádí vymezení Bäckmanové a Hultzkrantz z roku 1977 pěti konkrétních oblastí činnosti či souboru dovedností, v nichž šamani napříč kulturami působí – léčení a věštění jsou mezikulturně nejrozšířenějšími rolemi šamana, dalšími obvyklými, avšak méně častými a vysoce variujícími úlohami šamana je převádění duší zemřelých příslušníků komunity, zajišťování zdaru klientům a nezdaru či újmy nepřátelům a v poslední řadě provádění obětí ve prospěch společenství.



## Šamanova cesta

Na šamanské cestě se psychika šamana otevírá vesmíru. Jeho schopnosti se rozvíjejí dlouhodobým cvičením a vzhledem k velkým psychickým i fyzickým rizikům, které tato cesta a posléze šamanské povolání přináší, nemůže být šamanem kdokoliv (Fontana 1998).

Šamanem se člověk stane bezprostředním určením („výzvou“ či „volbou“), dědičným předáním šamanského řemesla anebo osobním či kmenovým rozhodnutím. Osoba budoucího šamana musí projít extatickým poučením (sny, vize, transy atd.) a poučením tradičním (šamanské techniky, jména a posláni duchů, mytologie a rodokmen, tajná řeč atd.). Přesto se zasvěcení může přihodit i bez poučení, např. ve snu. Důležitý přitom není způsob nabití schopností, ale technika doplněná teorií a předávaná iniciací (Eliade 1997, 1998).

Člověku může trvat mnoho let než se stane šamanem, nicméně k nabití vědění o vyšších a nižších světech dochází i v jediném okamžiku. Většinou jde o specifickou životní krizi, ať už psychickou či fyzickou, kterou jedinec musí projít. Často se tak budoucí šamani ocitají na hranici života a smrti. Proměna je prostředkem pro nové uspořádání sociálních vztahů šamana.

Obvykle začíná šamanova iniciace narušením jeho dosavadních vzorců vnímání. To je často nazíráno budoucím šamanem velice negativně. Šaman se sice změnám většinou brání, avšak aby se vymanil se spárů nepříjemných podnětů, musí se jim nakonec poddat a přijmout svou úlohu. V rámci takovéto transformující intenzivní a mnohdy velice bolestivé iniciace potkává zvířecí duchy, s nimiž vytvoří vztah. Tito duchové se stanou jeho učiteli, průvodci a pomocníky. Kromě zvířat bývají ochrannými duchy lidé, v některých případech, například u Temiarů, dokonce i materiální věci.

Po fázi přechodu začíná nabývat na důležitosti sociální aspekt šamanského povolání. Komunita musí šamana přijmout jakožto profesionála, respektovat jeho rady a plnit jeho úkoly. Tak se společnost stává spolutvůrcem šamanovy kariéry, přičemž je to právě společnost, která vytváří sociální normy, do nichž se šaman musí vejít. Osoba šamana, byť může být pro svou nadpřirozenou moc obávaná, má vysokou prestiž (DuBois 2009:103-131). Šamanova síla tedy nepřísluší tolik osobě šamana jako je spojena s okolním prostředím a potřebami druhých lidí (Mindell 1999).

## Shrnutí

S šamanismem je možné se setkat na všech kontinentech. Třebaže se šamanský systém názorů v jednotlivých kulturách liší, šamanská kultura překračuje jejich rámec. Dokonce bychom našli prvky šamanismu v mnoha světových náboženstvích. Tato náboženství, jež vznikala postupně, tyto jednotlivé prvky komponovala do svého učení. Při studiu náboženství je možné tyto prvky identifikovat a posléze analyzovat, což nám může přiblížit mnohé z života původních šamanů a jejich působení.

### **5.2.3 Techniky transu**

Co se týče technik navození extatických stavů, existuje napříč kulturami obrovská variabilita. Techniky transu se do značné míry shodují s technikami ZSV obecně. „Techniky, užívané šamany jako tvůrců interaktivního stavu mezi světem naším a tím druhým, tkví v jejich extatické roli, která je uvádí k setkání s duchy z očí do očí, čímž se liší od snah jiných jedinců, které nelze nazývat šamany.“ (Zelený-Atapana 2007:239)

Výčet starodávných a domorodých technik vyvolávání ZSV, který uvádíme, je použit v Grofově publikaci „Psychologie budoucnosti“ (2007:19). Ucelený přehled rozlišuje osm základních metod:

1. Přímá nebo nepřímá práce s dechem – hyperventilační techniky
2. Zvukové a hlasové techniky
3. Tanec a jiné formy pohybu
4. Sociální izolace a smyslová deprivace
5. Přetěžování smyslů
6. Fyziologické techniky
7. Meditativní techniky
8. Psychedelické látky zvířecího a rostlinného původu

Předpokladem je, že se jednotlivé typy technik kombinují, doplňují, překrývají, a tím je tranzovní stav umocňován. Nyní si konkrétní techniky a jejich specifické rysy blíže popíšeme.

## Přímá nebo nepřímá práce s dechem

Mezi fyziologickými funkcemi má dýchání zvláštní místo, jelikož lze jednoduše ovlivňovat vůlí, přestože jde o autonomní tělesnou funkci. Práce s dechem jako prostředek ke změně vědomí byla hojně praktikována v různých duchovních tradicích po staletí. Často šlo o poměrně drastické způsoby, snažící se navodit stav blízky smrti (ponoření pod vodu, škrcení, dušení kouřem atd.).

Dvěma extrémními technikami práce s dechem jsou hyperventilace a dlouhodobé zadržování dechu, přičemž některé metody kombinují obojí. Vysoce propracované metody užívá pránájama, staroindická věda o dýchání, práce s dechem je také součástí jógového cvičení bastrika, súfijských praktik, taoistické meditace, barmského buddhismu ad. Hluboké nepřímé dýchání má významný vliv i při některých rituálech, např. hrdelní zpěv inuitských Eskymáků.

### *Metoda holotropního dýchání*

Grofova metoda holotropního dýchání neboli holotropní terapie, využívající šamanských technik hyperventilace, stojí na tzv. holotropním stavu vědomí, vE kterém se vědomí zaměřuje na celistvé bytí. Holotropní stav (stav přibližně odpovídající ZSV) umožňuje jedinci vstoupit do roviny reality, kde neplatí pravidla ani principy reality naší, běžné. Tato realita se také někdy nazývá „neběžná“.

Elementárním principem holotropního dýchání je zvyšování tempa hlubokého dýchání, tedy dlouhodobá hyperventilace. Pomocí této techniky dochází k odbourávání stresu, uvolnění psychických obranných mechanismů a vynoření nevědomého a nadvědomého materiálu do vědomí. Nejprve se však odbourávají blokace, svalová napětí a konflikty, jejichž výskyt ve většině případů souvisí s čakrami (centry energie v jednohmotném těle). Teprve po dosažení kulminačního bodu přichází uvolnění.

Přestože dýchání je základním elementem holotropní metody, hyperventilace se spojuje i s hudbou bez přílišného konkrétního obsahu, ale vysoké umělecké hodnoty. Vzácněji se využívá i cílené práce s tělem (Grof 1992).

## Zvukové a hlasové techniky

Kromě zpívání, recitace manter a hry na didžeridu, je používáno ke stimulaci smyslů chřestidel, paliček, bubnů a jiných bicích nástrojů. Úloha zvuku je významným zprostředkovatelem transu například u sibiřských Jupiků, aljašských, kanadských a grónských Inuitů a Aleutů. Monotónní rytmus bubnu jim otevírá cestu do jiné reality.

Ostatně buben se zdá být nejrozšířenějším hudebním nástrojem i jedním z nejuniverzálnějších rysů šamanismu, zároveň vládne jako nejdůležitější nástroj do ZSV (Eliade 1997; Achtenberg in Nicholson 1994). Buben symbolizuje celý vesmír a má magické funkce díky duchům, kteří mu propůjčují svou moc. Vyobrazení bubnu můžeme najít již v paleolitických skalních kresbách, pozůstatky bubnů byly nalezeny v separovaných oblastech po celém světě (Zelený-Atapana 2007; Finch in Walter a Neumann 2004).

Rytmický zvukový stimul aktivuje mozek a mění jeho funkce směrem k hladinám alfa a théta. Způsob, jakým zvukové stimuly ovlivňují centrální nervový systém, byl zkoumán W. G. Jilkem. Při obřadu jedné ze skupin indiánského kmene Sališů zjistil prostřednictvím nahrávek bubnování, že se frekvence rytmů bubnování pohybuje mezi 0,8 a 5 údery za vteřinu. Nejúčinnější, z hlediska navození ZSV, je přitom frekvence mezi 3 až 4 údery za sekundu, přibližující se frekvenci mozkových vln v hladině théta. Této frekvenci odpovídala celá jedna třetina nahrávek.

Zvukové a hlasové techniky mají relaxační účinek, přičemž stimul nemusí nutně přicházet pouze zvěnění, k dosáhnutí ZSV stačí pouhá představa určitého zvuku nebo slova. Šamanská píseň může být kouzelnou formulí, magickými zaklínadlem, posledním útočištěm v existenčním ohrožení, v nemoci a nebezpečí smrti i nástroj uzdravení. Existuje zásadní rozdíl mezi osobní písni moci a veřejnými rituálními zpěvy (Kalweit, in Grof, Grofová 1999). Kromě šamanských písní do této skupiny dále patří např. tibetský mnohohlasný zpěv, posvátné zpěvy súfijských řádů, hinduistické bhadžany a kirtany a umění náda jógy (Grof 1992).

## Tanec a jiné formy pohybu

Tanec a další pohybové formy jsou založeny na obdobné bázi jako zvukové hlasové techniky. Navíc tyto dvě metody navození transu patřily a dodnes patří neodmyslitelně k sobě. Rytmické pohyby těla se synchronizují se zvuky bubnů, jiných hudebních nástrojů či jednoduchých a monotónních popěvků. Člověk se ponoří do rytmu zvuků, hlasů a svého těla. Tímto způsobem dochází ke snížení sebeuvědomění a k dezorientaci.

Weiss (2005) přichází s vysvětlením navození transu skrze pohyb z biologického pohledu. Rytmické pohyby těla doprovází změny v tělních tekutinách, obzvláště v krvi. Dýchání má tendenci sladit se s pohyby a vyvolá tím oscilace tepové frekvence. Takto se rytmičné pohyby sjednotí s dýcháním. Kardiovaskulární synchronizace s rostoucí oscilací krevního tlaku nadto stimuluje tlakové receptory, což následně vede k zpomalení srdečního tepu a snížení kortikálních vzruchů. Všechny uvedené faktory přispívají k účinnosti této metody transu.

Vířivý tanec dervišů, lamaistické tance, tranzovní tance tunguzských Evenků či křováků z Kalahari jsou jen některé z příkladů, poukazující na výraznou funkci tance v životě mnoha společenství. Pro ucelenost je ještě nutno na tomto místě zmínit novodobý způsob navozování ZSV, úzce související s rytmičnou monotónní hudbou, tancem a psychedelickými látkami, kterým je technopárty, na níž je možno nahlížet i jako na určitý druh „moderní rituální slavnosti“.

## Smyslová deprivace a sociální izolace

Omezení příjmu podnětů ze smyslů a rovněž redukce sociálních kontaktů a vazeb na nejnižší možnou úroveň jsou velice účinnými technikami pro navození ZSV.

V padesátých a na počátku šedesátých let 20.století bylo prováděno mnoho experimentů smyslové deprivace, zvláště v USA a Kanadě. Proband ležel bez pohybu na posteli v malé, tmavé, zvukotěsné místnosti. Pro redukci smyslů mu byly na oči nasazeny kontury rozostřující brýle, na ruce navlečeny rukavice, omezující vnímání hmatových podnětů. Pokusné osoby se nejprve zabývaly spíše svými osobními rovinami. Jestliže subjekt

neusnul, myšlenky se počaly měnit v jasné a neobvyklé obrazy. Pro některé senzibilnější jedince se obrazy staly natolik živými, že byly přesvědčeni o jejich pravosti. Výsledky z EEG u pokusných osob, které halucinace prožily, odpovídaly hladině vědomí alfa (Kern et al. 1991).

Jak ukazují výzkumy, lidé izolovaní od stimulů z vnějšího prostředí začínají mít po několika hodinách halucinace. Dostávají se do stavu tzv. stimulačního hladu. Stav, v kterém mozek neobdrží dostatečné množství smyslových podnětů. Od domorodých metod odvozená a dnes velice populární dunkelterapie, aneb terapie tmou, pracuje právě se sensorickou deprivací. Jedinec je umístěn do místnosti, kde v naprosté tmě stráví nejméně 7 dní.

Co se týče sociální izolace, ta zas podněcuje představivost, kterou navíc umocňují časté pocity opuštěnosti a strachu či dlouhodobější ztráta sociální identity.

### Přetěžování smyslů

Kombinací akustických, vizuálních a dalších smyslových podnětů či extrémní bolesti se jedinec uvede do stavu transu, který je založen na přetížení smyslů. Fontana (1998) uvádí, že bolest stimuluje uvolňování endorfinů. Hormony endorfiny se vyplavují do krevního oběhu a tímto způsobem nejenže tlumí bolest, ale zároveň způsobují stav psychického opojení. Jestliže je fyzická bolest doprovázena zvukem bubnů a zpěvem, zvyšuje se tím také prostorová dezorientace.

### Fyziologické techniky

Mezi fyziologické techniky patří například půst, spánková deprivace, intenzivní působení teploty, rituály pouštění žilou či spánková deprivace. Z tohoto výčtu jsme vybrali právě spánkovou deprivaci, jíž věnujeme níže krátký odstavec.

Při výrazném nedostatku spánku, spánkové deprivaci, se kromě snížené schopnosti koncentrace a udržení kontinuity myšlení, objevují i taktilní a vizuální halucinace. Dopady spánkové deprivace zahrnují změny emocí, chování i psychických procesů. Snižuje se také

množství alfa vln v bdělém stavu, během spánku se naopak prodlužuje doba pomalých delta a theta vln. Dále se při spánkové deprivaci zkracuje proces usínání. Výzkumy dokazují, že se poté zvyšuje efektivita spánku (Moorcroft 2005).

### Meditativní techniky

Tato cesta k změněným stavům vědomí je typická spíše pro náboženské tradice jako jsou tibetský buddhismus, zenbuddhismus, sufismus, židovská kabala, některé směry křesťanství, hinduismu atd. nežli pro šamanské rituály, proto je meditaci věnován samostatný prostor později (viz. str. 153 „Meditace“).

V šamanismu je technika meditace rozšířená obzvláště v období příprav na iniciaci a hledání ducha-ochránce. Kupříkladu amazonští indiáni používají k osobní meditaci papriku *Capsicum sp.*, kterou buď kouří anebo z ní vypreparují šťávu, a tu posléze aplikují do očí. Zcela se oddává několikadenní meditaci také novic některých skupin Eskymáků, dokud nedosáhne vidění své vlastní kostry (Zelený-Atapana 2007).

### Psychedelické látky zvířecího a rostlinného původu

Použití psychedelických látek zvířecího či rostlinného původu bylo často kombinováno s jinými technikami transu. Rozličná škála těchto látek umožňuje i široké spektrum ZSV, zároveň je možné říci, že ani při použití stejné látky nedosáhne jedinec stejného ZSV. Blíže o psychedelických látkách, jejich účincích a klasifikaci (viz. str. 156 „Psychedelika“)

## 5.2.4 Meditace

*„ ... vy i já míváme okamžiky, kdy ztrácíme orientaci v čase a/nebo v prostoru; okamžiky, kdy naše osobní hledisko ztrácí na důležitosti a my ve vesmíru pociťujeme vyšší intuitivní harmonii...  
V takových okamžicích působí rušivě, že nad nimi nemáme žádnou osobní kontrolu, a přesto se všechno jeví harmonicky a v naprostém pořádku.  
V těchto zkušenostech vyciťujeme, i když to obvykle nedokážeme formulovat, hlubší smysl našeho života.“*

D. Goleman (2001:10)

Téma meditace se vine mnoha tradicemi. Východní náboženství (védský hinduismus, později islámský sufismus) si již před více než čtyřmi tisíci lety určila své směřování, když počala vytvářet systémy meditačních praktik, za účelem zklidnění, ztišení a pochopení lidské duše. V tomto ohledu západní kultura silně zaostává a masové znovuobjevení meditace spolu s východními náboženskými praktikami v 60. letech 20. století vedlo nejen ke komercializaci meditace, ale i k vytvoření nové, jakési světské formy meditace, tzv. transcendentální meditace.

Pravá meditace má nějaký konkrétní duchovní cíl a náboženský obsah, vztahuje se obvykle k určitému náboženství nebo duchovní tradici, a proto různé meditační systémy používají různé postupy, jak dosáhnout změněného stavu vědomí. „Není náhoda, že meditační praxe je jádrem téměř všech velkých duchovních tradic a cest k moudrosti. Meditace vždy byla nejúčinnější cestou ke zkoumání a porozumění záhadě a kráse našeho ducha, posílení našeho skutečného já a zjištění významu smyslu našeho života. Je rovněž prvním a nejdůležitějším schodem k obnovení našeho osobního vztahu s Bohem.“ (George 2007:12) V této krátké ukázce jsou vykresleny i základní cíle meditace. Goleman (2001) tvrdí, že společným cílem všech meditačních systémů je přebudování vědomí.

Výsledkem meditace, kterou využívají všechna velká světová náboženství, je mystický stav, kdy se jedinec účelně oddělí od vnějšího světa až dosáhne pocitu, že se stal součástí širšího vědomí. Také v transcendentální meditaci vzniká stav snížené fyziologické aktivity, přičemž pocity meditujícího jsou obdobné jako při jiných meditačních cvičeních – klid duše, pocit míru, vztah ke světu (Atkinson et al. 1995).



Při meditaci se dosahuje ZSV za použití určitých rituálů a praktik jako je řízení a regulování dechu, ostré ohraničení rozsahu pozornosti, vyloučení vnějších podnětů, zaujetí jogínské polohy těla, utváření představ událostí či symbolů. Jak je zde patrné, meditace je velice úzce spojená s transem. Našli bychom jistě mnoho společných znaků. To, co provází oba dva stavy ve většině kultur, jsou hlasové či zvukové techniky. Abychom byli přesnější – především monotónní opakování jednoduché slabiky, slova či celé modlitby ať už nahlas anebo v duchu.

Přestože však k sobě mají tyto dva typy ZSV velice blízko a někteří odborníci je dokonce zaměňují, zásadní rozdíl vychází z faktu, že při meditaci jde primárně o ztišení se, zklidnění organismu na nejvyšší míru cestou naprosté relaxace, kdežto pro navození změněných stavů vztahujících se k transu se včetně uvolnění se používá poněkud - z hlediska zásahu do organismu – dramatictějších metod.

Koncentrace je asi základním pojítkem všech typů meditace. Jen jestliže je mysl soustředěná, může dospět do stadia, v kterém nemá žádný obsah. Tím jí umožníme poznat samu sebe (Fontana 1998). Univerzální rovinu jednotlivých meditačních systémů, pozornost, potvrzuje i Goleman (2001) R. Steiner (2006) vyzdvihuje šest vlastností, které je třeba postupně při meditaci zdokonalovat: kontrola myšlenek, iniciativa jednání, umírněnost, nepředpojatost, víra a vnitřní rovnováha.

## Účinky a techniky meditace

Kromě fyziologických změn v organismu, příznačného snížení frekvence dýchání, koncentrace kyseliny mléčné v krvi, krevního tlaku a srdečního tepu, posunu z hladiny vědomí alfa do beta hladiny a snížení úrovně stresových hormonů adrenalinu a nonadrenalinu (Atkinson et al. 1995; Fontana 1998), přináší meditace celou řadu pozitivních efektů, vyplývajících z kvalitnější znalosti našeho těla a především ducha.

Meditace je účinnou technikou dosažení vyšší úrovně spokojenosti, koncentrace, tvořivosti a komunikace, technikou, snažící se utiшит vnitřní hluk, osvobodit se od vnitřního monologu a dosáhnout tak osobní pohody a harmoničtějších vztahů.

Fontana (1998) používá Naranjovu dvoudimenzionální klasifikaci meditace *jdí-stůj a bdělost-bdělost Boha* pro rozdělení meditačního systému, avšak pro označení dvou bipolárních dimenzí dává přednost výrazům *ztišení-plynutí* a *subjekt-objekt* a upozorňuje, že je při meditaci možné přecházet z jedné dimenze do druhé. K jednotlivých dimenzím přiřazuje významné meditační tradice, přesto však také předesílá, že mezi jednotlivými technikami nejsou vymezeny pevné hranice a že podstata všech technik je shodná – uklidnění mysli a pozornost.

Nyní si přiblížíme jednotlivé typy meditace podle Fontanova umělého dělení. Ztišení je vyšším stupněm zklidnění, jde o vnitřní stav, stojící nad všemi stavy, vhléd či nerozlišenou, tichou jednotu, v kterém se meditace považuje jak za cestu, tak za cíl. „Ztišení je pouze přirovnání, avšak je to vhodný způsob označení stavu, v němž je vše přítomno, vše je dokonalé a ve své dokonalosti absolutní.“ (ibid:92)

V plynoucí meditaci, která zahrnuje cvičení, při němž se relaxovaný člověk otevírá vnitřním hlasu, meditující pracuje nikoliv pouze s koncentrací na jeden, jako tomu je u ztišující meditace, nýbrž na celou řadou podnětů. Tato technika meditace, někdy nazývaná kontemplace, se zaměřuje na konkrétní vnitřní hlas, řetězec myšlenek a představ, vedoucích hlouběji do vnitřního světa až k vhledu. Společně s ostatními meditačními technikami vyžaduje naprostou soustředěnost a dosažení klidu, ovšem cesta dosažení vhledu je oproti ostatním metodám provázena určitou myšlenkou („Alláh je velký“) či konkrétním symbolem (např. kříž).

Velkou úlohu sehrála plynoucí meditace v křesťanství, hinduismu, islámu, ale některé praktiky plynoucí meditace souvisejí také například s šamanismem. Zejména to, že šamanismus potvrzuje sílu vizualizace, klade důraz na úlohu zvuku pro navození změněného stavu, poskytuje symbolický obraz meditační cesty a učí o zvláštním spojení se zemí, považuje Fontana za pojitka mezi šamanismem a (plynoucí) meditací.

Subjektová meditace, tzv. „vlastní síla“, se zakládá na poznávání vlastní mysli. Ve své podstatě jde o osvobození se od uměle vytvořeného pojmu „já“, což člověku umožní dospět

k celistvosti. V objektové meditaci se meditující snaží navázat kontakt s „vnější silou“ až do bodu, kdy hranice mezi ním a touto duchovní silou mizí. Cennou oporou je zejména v tomto typu meditace zvuková slabika, tzv. mantra. Slovo mantra má svůj etymologický původ v sanskrtu a ve volném překladu je jeho významem osvobození se od racionalismu a meditace s mantrou posiluje lásku a úctu meditujícího k objektu meditačního cvičení.

## Shrnutí

„Všechny meditační systémy na vyšší úrovni stírají hranice mezi vnitřním a vnějším světem, mezi myslí naší a univerzální, ať už tuto univerzální mysl označíme Bůh, nirvána, Ejn Sof, bráhma, nebo jiným obecně známým jménem. Na této vyšší úrovni se naše omezená mysl rozpíná do nekonečnosti mysli univerzální.“ (Fontana 1998:233-234)

Z holistických pohledů meditací člověk přesáhne sám sebe a získá spirituální vhled. Jestliže bychom dali za pravdu dualistické koncepci světa, pak prostřednictvím meditace je možné spojit naše hmotné já s naším já duchovním. Skrz meditaci zažívá jedinec mystické prožitky, které uspokojí jeho touhu po vnitřní harmonii, po nalezení pravdy, po dosažení celistvosti a souladu s vnějším světem.

### **5.2.5 Psychedelika**

Navzdory všeobecně rozšířenému používání psychedelických substancí napříč kulturami po celou dobu lidské historie, v utváření jejich účinků dodnes hrají velkou roli kulturní a individuální rozdíly. Díky faktu, že ZSV mohou být spontánně navozeny vnějšími prostředky stejně tak jako skrz dlouhodobý výcvik, se studium psychedelik stává užitečné pro rozlišení funkcí, které kulturní očekávání a individuální charakteristiky mají pro utváření zkušenosti se změněnými stavy, i rozlišení způsobů, kterými jsou tyto zkušenosti zpracovávány. Psychedelika a jejich užívání nám také pomáhají pochopit konstruktivní potenciál ZSV na širokou populaci.

Protože má každá psychedelická látka své vlastní chemické složení, každá z těchto látek tím pádem působí odlišně i na nervový systém a vyvolává jedinečný stav vědomí. A vzhledem ke neustálým změnám v mozku jedince a roli jeho zkušenosti lze předpokládat, že dokonce ani dva psychedelické stavy vědomí nebudou nikdy shodné.

Původní obyvatelé používali přírodní halucinogeny za účelem léčení či v rámci některého z rituálů a znalost těchto látek a především manipulace s nimi patřila často výhradně šamanovi. Nastavení bylo dáno tradicí. Oproti tomu moderní užívání psychedelik je dosti problematické, a to i proto, že západní kulturou bylo dlouhodobě zapovězené. Počátky negativního postoje k látkám měnícím vědomí mají nejspíš kořeny v roce 380, kdy římský císař Flavius Theodosius vyhlásil edikt Cunctos Populos. Ustanovil tak křesťanství za státní oficiální náboženství a všichni ostatní obyvatelé říše vyznávající jiná náboženství byli od tohoto roku považováni za kacíře. V souvislosti s tím potlačil Theodosius i dříve obecně uznávané praktiky jako Eleusínská nebo Dionýská mystéria, což vedlo ke ztrátě znalostí, týkajících se správných a náležitých cest nejen k užívání psychedelických látek, ale vstupů do ZSV všeobecně.

Dalších přibližně šestnáct století se znalosti psychedelik a využívání jejich účinků pro konstruktivní účely postupně vytrácely až zmizely úplně. Následkem toho byl málokdo připraven na znovuoživení látek měnících vědomí, které započalo v 19. století a vygradovalo v 20. století, a to zejména po vynalezení LSD a náhodném objevení jeho psychoaktivních účinků ve 40. letech A. Hoffmanem.

V prvních výzkumech zkoušeli účinky LSD a psilocibinu na sobě sami vědci a chemici. Látky vykazovaly naprosto neočekávané účinky, což vedlo výzkumníky k domněnce, že tyto látky vyvolávají nějaký druh přechodného psychotického stavu. Byl sestaven model „toxické psychózy“, který tyto účinky vysvětloval a nemocniční a kliničtí řídící pracovníci byli vybídnuti k tomu, aby přiměli své zaměstnance k vyzkoušení nově nalezených substancí. To jim umožnilo alespoň dočasný přístup do světa, v němž žili jejich pacienti, což vedlo k lepšímu a hlubšímu porozumění pacientů a k vyvinutí efektivnějších metod jejich ošetření. Ovšem mnoho z probandů si povšimlo, že se jejich zkušenosti z experimentu naprosto odlišují od zkušeností, které mají jejich pacienti. Stalo se evidentním, že je třeba přehodnotit stávající model.

LSD začalo být používáno jako psychoterapeutická pomůcka. Např. H. Osmond, britský psychiatr působící v Kanadě a USA, který jako první použil termín psychedelický (což znamená „mysl projevující“) a to v roce 1957 v newyorské vědecké akademii, se pokoušel za pomoci LSD léčit pacienty závislé na alkoholu, u nichž nezabíraly tradiční konvenční metody léčby. Jeho práce zaznamenala značné výsledky. LSD se užívalo také jako podpůrný prostředek při psychoanalýze a práci ve skupině. Zde šlo o cílené odstranění společenských a individuálních nánosů osobnosti za účelem umožnit uvolnění potlačených potřeb.

Kromě výše uvedených případů bylo LSD podáváno umělcům, aby se zvýšila a zhodnotila jejich kreativita. Je zřejmé, že se jednalo pouze o otázku času, než se LSD stane přístupné široké vrstvě obyvatel. Na začátku 60. let došlo k nesmírné popularizaci psychedelik (jež bylo vázáno zejména na osobu T. Learyho a hnutí Hippies), vedoucí k téměř celosvětovému zákazu výroby, distribuce či požití jakýchkoliv psychedelických látek. Důvod byl jednoduchý. Užívání těchto substancí postrádalo jakýkoliv tradiční kulturně-společenský kontext, lidé často nebyli připraveni na osobní ani transpersonální vhled, který umocňovaly vizuální a další sensorické jevy a mohli tak zažít tzv. *bad trip*. Jelikož lidé nebyli schopni adekvátně reagovat na události vnějšího prostředí, nezdávka docházelo k fyzickému zranění osob a dokonce v některých případech i k úmrtí. V souvislosti s tím byl radikálně omezen i vědecký výzkum psychedelik na lidech.

Ačkoliv výsledky výzkumů svědčí o významném pozitivním účinku psychedelických zážitků pro osobní a spirituální růst člověka, stanovisko většiny populace je negativního charakteru. Vliv západní kultury a kontrapozice k ZSV jsou zřetelné a přetrvávající dodnes (Eli 2009). Na druhou stranu se kolem roku 2000 se znovu zahájil výzkum psychedelik. Upřednostňovanou látkou se stal psilocybin, především pro absenci zásadnějších negativních efektů. Používá se nyní pro terapeutické účely s pacienty, kterým byla diagnostikována rakovina. Tyto výzkumy vykazují velice pozitivní výsledky, co se týče ovlivnění léčebných stavů na smrt nemocných pacientů. Jde hlavně o zlepšení jejich kvality života, změnu percepce a pohledu na smrt prostřednictvím opuštění statických symbolických forem myšlení.

Západní společnost s popíráním smrti, kultem mládí a krásy, kontinuálně zakořeňuje v lidech strach ze smrti a podporuje negativní postoj ke stáří a umírání. Psychedelika v tomto případě pomáhají pacientům otevřít se světu, místo aby se uzavírali do negativní spirály

sebelítosti a strachu. Psychedelický zážitek pro ně bývá natolik silný, že účastníci mají pocit, že je zážitek dokonce silnější než samotná realita.

## Klasifikace psychoaktivních látek

Elementárním členěním pro nás nebude klasifikace psychoaktivních a omamných látek na měkké a tvrdé, tedy z hlediska rizika vzniku závislosti, ale na látky přírodního a syntetického původu. Látky přírodní byly využívány po tisíciletí přírodními národy v rámci různých obřadů. Bylo na ně nahlíženo často jako na božstva a podle toho s nimi bylo (a v některých případech dodnes je) také tak zacházeno. Látky syntetické vyrobené chemickými postupy se objevují až se vznikem moderní chemie a chemických pokusů.

Z hlediska změn, vyvolávajících v organismu, se třídí psychoaktivní látky na:

### 1. Látky halucinogenní

Obecně můžeme v této skupině psychoaktivních látek vyčlenit halucinogeny přírodní a syntetické. Základním účinkem této skupiny látek je kvalitativní změna vědomí. Objevují se zrakové, sluchové a další halucinace. Většina látek této skupiny je pro svůj specifický vliv na vědomí člověka označena jako látky psychedelické, např. psilocybin a psilocin (psilocybinové houby), meskalin (Peyotl, San Pedro), THC (marihuana a hašiš), kyselina ibotenová (Sóma), LSD. Dále do skupiny patří disociační drogy (ketamin, muscimol, oxid dusný ad.) a delirogeny (rulík zlomocný, blín černý, durman ap.).

### 2. Látky opojné

Za látky, vyvolávající opojení, jsou považovány obzvláště alkohol, chloroform, éter, benzín, jiná rozpouštědla a těkavé chemikálie.

### 3. Hypnotika

Typickými účinky hypnotik jsou stavy strnulosti a zklidnění. Mohou však – jak název skupiny napovídá – vyvolat i spánek. Do této skupiny patří mandragora, kava, sedativa a narkotická analgetika, tzv. opiáty. Z přírodních látek, vyvolávající opojení, opia, vzniká chemickou cestou např. morfin, kodein a dále jejich deriváty – heroin, brown.

### 4. Látky povzbudivé

Sem patří látky stimulačně působící na lidský organismus, v důsledku čehož se zvyšuje tělesná a/nebo duševní aktivita uživatele, kupř. koka, chat, betel, tabák, kokain, amfetaminy, ale i káva, čaj či kakao (Rudgley 1996:7-9).

Rudgley, který přejímá tuto klasifikaci od německého toxikologa L. Lewina a od autora botanického přehledu rostlin s narkotickým účinkem W. Embodena, zdůrazňuje, že skupiny nejsou vyhraněné a jednotlivé látky se mohou překrývat, a označuje skupiny „spíše za obecné orientační body v rozmanitosti omamných látek“. (Rudgley 1996:7)

Níže uvedený přehled, zveřejněný v Encyklopedii psychotropních rostlin, dělí psychoaktivní rostliny podle účinků na čtyři hlavní skupiny, přičemž do páté skupiny patří rostliny s obtížně zařaditelným účinkem na organismus:

1. Halucinogeny – halucinogenní rostliny a houby.
2. Stimulancia - rostliny s psychostimulačním účinkem.
3. Sedativa - rostliny se sedativním až narkotickým účinkem.
4. Afrodiziaka - rostliny působící pozitivně na sexuální funkce.
5. Rostliny s těžko zařaditelným účinkem.

Živočišný materiál měnící vědomí je sice vzácnější, ačkoliv také využíváný.

## Seznámení se s vybranými přírodními druhy psychedelik

Naši předchůdci díky spjatosti s přírodou byly znalí jejích tajemství a jejich vědomosti o světě přírody do jisté míry přesahovaly znalosti, které jsou k dispozici dnešnímu člověku ve věku, nazývajícím se informačním. Z antropologických výzkumů vyplývá, že si domorodý člověk vystačil s prostředky, které mu nabízelo okolní prostředí a ještě mu zbyl volný čas - tolik nedostatečný v moderním světě – na věnování se kulturnímu kmenovému životu.

### *Posvátné houby*

„Je téměř nemožné představit si, že objevem jistého druhu štiplavých hub, schopných proměňovat lidské vědomí a zřetelně nevhodných jako obyčejná potrava, by mohlo být cokoli jiného než výsledek vědomého hledání psychodynamického činitele, a dokonce záměrného experimentování s různými způsoby, jak probudit či zvýšit jejich účinky.“ (Furst 1996:128)

Pro mnoho národů byly houby naprosto klíčovým kulturním elementem. Většinou bylo požití omezeno na osobu šamana, na jeho rituální praktiky či bylo přístupno celému kmeni, ovšem jen ve spojitosti s konkrétními rituálními obřady. Kulty, vztahující se k houbám a jejich magickým silám, lze dohledat na kontinentě americkém, evropském, asijském a rovněž v některých oblastech afrických.

### *Psilocybinové houby*

Účinky jednotlivých rodů psilocybinových hub jsou podobné, přestože se liší místem výskytu. Většinou se houby požívaly syrové či sušené. Možnost připravovat z nich odvar či přidávat je do jídel nebyla tolik využívána. Dnes je dokázáno, že pokud jsou tepelně upravovány, přicházejí o značnou část svých účinných látek. Tyto aktivní látky, psilocybin a psilocin, byly objeveny a pojmenovány švýcarským chemikem A. Hofmannem. A jak sám Hofmann (1977/78) uvádí, rozhodující roli při znovuzrození posvátných hub hrál R. G. Wasson a jeho manželka.



Výzkumy Wassonových v mazateckém městě Huatla de Jimenez ukázaly, že domorodé obyvatelstvo svou víru v posvátné houby skrývá. Příčinou bylo patrně několik setleté utlačování se strany španělské církve, která jakékoliv projevy původního náboženství potlačovala krutými tresty. Strach domorodců byl zřejmě i důvodem, proč zůstal posvátný svět magických hub tak dlouho antropologům i botanikům utajen.

Kult, se kterým se setkali Wassonovi, byl směsicí starých náboženství s prvky křesťanskými. Trvalo jim několik let, než si získali důvěru a úctu Indiánů natolik, že jim bylo umožněno aktivně se podílet na houbovém rituále. Chemická bádání Wassonova kolegy, mykologa R. Heima, jenž houby botanicky identifikoval a zařadil do rodu *Psilocybe*, „s cílem extrahovat halucinačně účinnou látku z přírodního materiálu a připravit ji v chemicky čisté formě“ (Wasson 1968:55), byly bezúspěšné. Proto byl výzkum svěřen do roučky s látkami tohoto druhu již zkušeného A. Hofmanna, který dokázal příbuznost chemické struktury psilocybinu a psilocynu s LSD a mimo jiné také potvrdil, že je člověk mnohem citlivější na psychoaktivní látky nežli zvířata.

Absence negativních účinků (kromě pocitů neklidu a malátnosti) a příznaky kolísající intenzity v závislosti na dispozicích intoxikovaných jedinců, to jsou typické znaky prakticky všech rodů těchto posvátných hub (Hornej, P. Enpsyro: Encyklopedie psychotropních rostlin. KRMENČÍK, Petr. *Biotox* [online]. 2009 [cit. 2012-03-14]). V průběhu intoxikace dochází k deformaci vnímání objektivní reality halucinace. Zároveň u psilocybinových hub existuje - Hofmannem zaznamenaná - podobnost příznaků intoxikace LSD i meskalinem.

Dnes již není žádných pochyb o tom, že byly houby hojně používány k rituálním účelům, přičemž nejdelší tradici má v tomto směru bezpochyby Střední Amerika. Podtrhněme oblast severovýchodní Oaxaky, kde se k magickým rituálům psilocybinové houby rodů *Stropharia*, *Psilocybe*, *Panaeolus* a *Conocybe* používají do současnosti.

O houbovém kultu u amerických Indiánů chybí četnější historické prameny. Pouze „několik dobových slovníků, sestavených španělskými misionáři v horách Guatemaly, odrazilo značné indiánské vědomosti o opojných účincích u více druhů hub.“ (Furst 1996:97) Tato svědectví z 16. století mluví o „houbě světa mrtvých“ či „houbě podsvětí“ a podle hypotézy archeologa S. de Borhegyiho odkazují na mayské podsvětí, které obývá devět vládců, jak popisuje posvátný spis quicheských Mayů. Furst dále zmiňuje nález devíti

kamenných houbových miniatur a devíti drtících kamenů na pozdně předklasickém a raně klasickém archeologickém nalezišti v hrobce Kaminaljuyu, poblíž města Guatemaly, mluvících pro Borhegyiho teorii.

Kamenné sošky s houbovým motivem byly na území Guatemaly, Mexika, Hondurasu a Salvadori nalézány průběžně od 19. století až do dnešní doby a celkem bylo objeveno více než dvě stě kusů. O přesném účelu kamenných hub se sice dodnes vedou spekulace, nicméně nepopiratelná je jejich hodnota z hlediska kultivovanosti používání psychotropních hub (Furst 1996).

### *Muchomůrka červená*

Muchomůrka červená, *Amanita muscaria*, obsahující dvě zásadní psychoaktivní složky, kyselinu iboteinovou a muscimol, způsobuje po intoxikaci pocity povznesení, lehkosti, touhy po pohybu, poté dochází až ke ztrátě kontaktu s okolím, k halucinacím a k různě hlubokému kómatu.

Podle mezivědních výzkumů R. G. Wassona, amerického etnomykologa, má v muchomůrce červené původ indická božská rostlina sóma. Staroindický posvátný text Rgvéda, a rovněž íránská Avesta, popisují obřady spojené s uctíváním sómy (v případě íránských textů se jedná o haomu), posvátného rostlinného narkotika, jemuž je zcela zasvěceno kolem 120 posvátných hymnů. Jestliže přijmeme „hledisko, že celá indická mystická praxe ... byla jen pokusem nahradit vizi poskytovanou rostlinou *sóma*, potom podstata této vize – a zároveň rostliny – prostupuje celé indické náboženství (Wasson 1968:95). Svou, ve své době odvážnou hypotézu, Wasson podepřel fakty přímo z Rgvédu, na který nahlížel poněkud z jiného úhlu pohledu nežli jeho předchůdci. Jeho teorii je možné podle Fursty také podpořit paralelou ze současného Mexika. Přestože Wassonova teorie je v mnoha směrech zpochybnitelná a nedokazuje přímou spojitost mezi muchomůrkou červenou a posvátnou sómou, nemůžeme upřít fakt, že se jedná o fascinující pokus uchopení užívání dávno zapomenuté rostliny. Wassonova snaha navíc v odborných kruzích „... rozčeřila hladinu již poněkud ochablého zájmu o totožnost sómy.“ (Rudgley 1993:52)

Muchomůrka červená byla vázána na kulturní oblast východní Sibiře a jako posvátný halucinogen sloužila obzvláště sibiřským lovcům a pastevcům sobů (Furst 1996:111). V důsledku stěhování národů došlo k plošnému rozšíření kultu muchomůrky do dalších oblastí, což dokládají nejen jeskyní kresby ve Francii, ale také mýty severských Vikingů. V mýtech dnešních severských národů se totiž dají vyzorovat náměty, zakládající se na používání muchomůrek. Existenci užívání muchomůrky v hluboké minulosti potvrzuje i původ některých ugrofinských slov, kupř. původ slova houba je totožný s původem slov „vytržení“ či opojení (Rudgley 1996:43).

Muchomůrka pravděpodobně však sehrála nábožensko-magickou roli rovněž v kulturách některých severoamerických Indiánů či Indiánů z oblasti jižního Mexika a Guatemaly, jelikož její výskyt není omezen pouze na Euroasijský kontinent. Muchomůrka červená se totiž vyskytuje v oblasti celého mírného pásu jak Starého, tak Nového světa (Hornej, P. Enpsyro: Encyklopedie psychotropních rostlin. *Biotox* [online]. 2009 [cit. 2012-03-07]). Závislost muchomůrky červené (ale i panterové, jež se pro své halucinogenní efekty také hojně používala) na kořenech určitých druhů stromu, jako jsou například bříza, modřín, borovice, smrk či dub, může souviset s kultem těchto konkrétních „stromů života“ u národů, používajících muchomůrku pro navození změněného stavu.

Je známo několik způsobů intoxikace muchomůrkou. Nejběžnější a nejrozšířenější technikou konzumace bylo polykání usušených plátků houby, které se předtím uválely do kuličky. Jestliže je houba v suchém stavu, zvyšuje se její psychoaktivní účinek a snižují se nepříjemné vedlejší účinky.

Další poměrně rozšířenou technikou byla rituální konzumace moči – ať už se jednalo o vlastní moč, jež obsahovala muchomůrku, moč jiné osoby či moč sobů, jež se právě muchomůrku s oblibou intoxikují - ačkoliv se spekuluje o síle omamných účinků muchomůrkové moči oproti samotnému pozření muchomůrky. Ruský antropolog Jochelson tvrdí na základě dlouhodobého kontaktu s členy východosibiřského kmene Korjaků, že přestože má muchomůrková moč určité opojné účinky, není silnější nežli samotná houba (Rudgley 1996:85). Na druhou stranu Langsdorf, jehož snahou bylo zaznamenat všechny formy užití muchomůrky, píše, že se opojné působení moči projevuje nejen u člověka, který houbu pozře, ale i u těch, kdo požijí intoxikovanou moč. Tímto způsobem lze prý přenášet

narkotické účinky houby z jedné osoby na druhou a prodlužovat tak opojení bez potřeby většího množství hub (Furst 1996:116).

Pro preferenci muchomůrkové moči před pozřením samotné houby - sušené, syrové či vařené - mluví především fakt, že v moči, obsahující psychotropní látky, již není pravděpodobně přítomen vysoce toxický alkaloid mucusarin. Furst (1996:116) poznamenává, že ti, kteří pijí moč jsou vlastně ušetřeni negativních účinků jako jsou hojné pocení, trhání svalů nebo křeče, provázející intoxikaci muchomůrkou. V rituálním pití muchomůrkové moči lze nalézt určité podobnosti s pozoruhodným rituálem peyotové pouti, o kterém pojednává Furst a o němž se zmíníme níže.

### *Peyotl a San Pedro aneb “mezcalové knoflíky”*

San Pedro, *Trichocereus pachanoi*, posvátný kaktus jihoamerických indiánů, používaný andskými šamany k léčení nemocných či k věštění, je zobrazen na keramických pohřebních soškách z doby 1000 – 700 let př. n. l. Jedná se sice o nejstarší vyobrazení psychedelického kaktusu v předhispánském umění, přesto v dějinách kulturního užívání je starší jeho středoamerický příbuzný – peyotl (Furst 1996:133; Rudgley 1996:90-91).

Peyotl, *Lophophora williamsii*, lze nalézt v suchých a kamenitých pouštních oblastech Mexika a USA. Navzdory značně omezenému výskytu, se peyotl užíval k náboženským rituálům přes více než tři tisíce let a velké úctě se těší dodnes. Význam tohoto kaktusu je velký pro mnoha indiánská společenství, z nichž vyzdvihneme domorodý kmen Huicholů (Furst 1996:134).

Snahy Svaté inkvizice, jež začala kristianizovat Mexiko od roku 1571, o vymýcení praktik uctívání a užívání peyotlu, doprovázené označením peyotlu za „dílo ďáblov“, vyústily v tvrzení, že je jeho požívání rovno kanibalismu a k popření veškerých jeho psychoaktivních vlastností. A ačkoliv nedodržování zákazu užívání bylo potlačováno tvrdými a nelítostnými prostředky, peyotlový kult přežil kruté represe a u některých skupin ve větší či menší míře přetrval dodnes (Rudgley 1996:90-96).

Již zmínění Huicholové peyotl ztotožňuje s jelenem, svým posvátným zvířetem, a každoročně za tímto kouzelným kaktusem pořádají dlouhé náboženské poutě. K počátku posvátné pouti se váží rituály přechodu, očistné rituály (například obřad sexuálního očištění), připravující členy společenství na symbolický lov Jelena-Peyotla. Rituály mají budoucí poutníky připravit na cestu, na kterou vycházejí a jsou vykonávány, aby se poutníci mohli sjednotit s duchy a bezpečně tak projít branou, symbolicky oddělující svět přirozený a nadpřirozený.

Dříve bylo nezbytné v rámci cesty překonat obrovské vzdálenosti pěšky. Dnes Indiáni využívají rozličné dopravní prostředky, a pouze někteří jedinci, většinou kvůli snaze uzdravit tak člena blízké rodiny, uskuteční pout' pěšky. Pouze tímto způsobem je totiž možné se naprosto a úplně odevzdat božským předkům. Cestou je provedeno několik dalších obřadů, včetně rituálního zavázání očí nováčkům a položení obětí na posvátných místech (Furst 1996).

Šaman, vůdce celého procesí, znalec tradice a veškerých rituálů, poutníky dovede až na počátek „stezky předků“, odkud se již musí každý z účastníků vydat po svých. Zde teprve začíná samotný hon na Jelena-Peyotla s luky a šípy. Poté, co je Jelen nalezen, loven a zabit (kaktusu je odstraněna pouze část, vyčnívající nad zemí), je třeba jej usmířit obětmi. Následuje rozdělení „masa“ poutníkům, přičemž šaman sám jednotlivcům vkládá kousky do úst, a nabádá je k důkladnému rozžvýkání. Způsob konzumace je dvojitý, buď se peyotl jí vcelku či rozkrájený kaktus čerstvý, anebo se máčí či drtí s vodou. Po požití se zpívá a tančí kolem ohně, což má usnadnit vstup do změněného stavu vědomí. V průběhu tanečního reje kolem ohně se požívají další kaktusy a vypráví se prastaré příběhy (Furst 1996:147-162).

Účinky peyotlu jsou obdobné jako u ostatních psychedelik, tzn. pocity depersonalizace, změněné pojetí času a prostoru. Dochází k odlišnému vnímání světa z důvodu zintenzivnění smyslů, pozornost se obrací do nitra. Působení dále provázejí pocity spokojenosti, později až euforie, doprovázené hlubokým klidem, vidinami a halucinacemi. Typickým rysem intoxikace meskalinem je tzv. synestézie, tedy vnímání vjemu jednoho smyslu smyslem jiným. Kromě psychedelických účinků má kaktus pro indiány význam léčivý – léčí zranění, spáleniny, zabraňuje infekci a přikládá se na bolavé zuby. Dokonce je používán jako anestetikum, jako protijed při uštknutí jedovatými živočichy, jeho léčebných vlastností je využíváno při léčbě tuberkulózy, nespavosti a někdy se doporučuje při duševních chorobách

(Hornej, P. Enpsyro: Encyklopedie psychotropních rostlin. *Biotox* [online]. 2009 [cit. 2012-03-07]).

### *Liána duše amazonských indiánů*

Oblast jižní Ameriky, specificky Amazonie, je známá v antropologických kruzích pro svou druhovou i kulturní rozmanitost. Amazonské pralesy sice vydaly pouhý zlomek svých tajemství, přesto jsou domorodí obyvatelé výbornými znalci mnoha rostlinných druhů. Díky symbióze s přírodou se naučili využívat rostliny a kombinace rostlin jako potravu, jako lék, ale také se jim staly prostředníky ke změně stavů vědomí. Právě vzhledem k obrovské druhové rozmanitosti oblasti řeky Amazonky, jsou zdejší indiáni známí svou znalostí obrovského množství psychoaktivních (nejen) rostlin, umožňujících jim cestu do světa bohů.

Botanicky nejpočetnější a kulturně nejzajímavější rod *Banisteriopsis*, obsahující harmalové alkaloidy, zahrnuje stovky druhů, z nichž nejznámější, tzv. liána duše neboli *ayahuasca*, byla indiány široce užívána snad po tisíciletí nejen jako halucinogen při iniciačních a jiných obřadech, ale i pro věštění, telepatii, jako projímadlo a vůbec všeobecně v tradiční medicíně amazonských domorodých společenství. Dnes se *ayahuasca* používá v západní části amazonské nížiny a mezi kmeny západních svahů kolumbijských a ekvádorských And (Furst 1996:59-61; Hornej, P. Enpsyro: Encyklopedie psychotropních rostlin. *Biotox* [online]. 2009 [cit. 2012-03-14]).

„Přípravky z *Banisteriopsis* jsou známy pod mnoha různými místními názvy – yajé, pinde, ayahuasca, cadána, caapi a natena ... a všechny pocházejí ze stejného rostlinného rodu ... Úpravy základního receptu se liší podle oblastí a často není známo ani složení přísad. Navíc jsou některé recepty známy pouze jediné skupině Indiánů, nebo dokonce pouze jedinému šamanovi.“ (Rudgley 1996:70) Ačkoliv jsou techniky přípravy rozmanité, „... nejběžnější je louhování z kůry *Banisteriopsis* ve studené vodě, nebo dlouhodobé vyváření kůry či výhonků. Bylo rovněž popsáno žvýkání čerstvé kůry nebo její příprava v podobně šňupacího tabáku.“ (ibid:70)

Co se týče účinků, zajímavostí je, že indiáni velice často kombinují ayahuascu s dalšími halucinogeny. Harmin je sice účinnou látkou, nicméně kupříkladu s příměsí některé z triptaminových drog se psychedelické účinky zvyšují. Na účinky mají vliv kromě způsobu

přípravy a konzumovaného množství také okolní prostředí. Významným faktorem je i způsob, jakým šaman řídí obřad.

## Shrnutí

Pravdou je, že jsou psychedelika jednou z nejsnazších cest ke změněnému vědomí. Je u nich však výrazné nebezpečí – pro projevy intoxikace hraje rozhodující úlohu osobnost a v nemalé míře také momentální psychické rozpoložení. Dále, je-li užívání spojeno s rituálem, podléhá určitým přesně stanoveným pravidlům. Tato pravidla jsou členy domorodých společenství dodržována, účastníci jsou připraveni na psychedelický výlet do jiného světa a díky tomu jsou schopni vytěžit ze změněného stavu maximum. Chybí-li však socio-kulturní kontext užívání (jak tomu bylo kupříkladu v době objevení halucinogenů západní, konzumní, společností v 60. letech), často dochází k nadužívání a látka se vymkne kontrole. Následně se pozitivní účinky mohou změnit v účinky negativní, strach, agresi a nenávisť, tedy již zmíněný *bad trip*.

## DISKUZE

Budoucnost je to, co na jednu stranu znát nemůžeme, nicméně lze jí alespoň do jisté míry předpokládat. Autoři, zabývající se analýzou kolapsu dřívějších složitých společností, upozorňují na určité paralely minulých civilizací, které se nacházely v období před kolapsem, s dnešní krizovou situací západní civilizace. Ze zkoumání zrodů, vývoje a zániků komplexních společností by mohla plynout určitá varování nebo inspirace, jakým způsobem překonat krizi moderní společnosti. Přesto však ale stejní vědci avizují, že se současná západní civilizace nachází ve zcela jiné situaci, už právě proto, že se dlouhodobě zabývá studiem vývoje civilizací, jež jí předcházely, což však samozřejmě nemusí nutně znamenat, že si z fatálních chyb společností minulých vezme současná moderní společnost ponaučení a učiní nezbytné preventivní kroky, které by zvyšovaly úspěšnost její regenerace. Kromě tohoto rozdílu je asi nejočividnější odlišností to, „... že dnes žije na světě ve srovnání s minulostí mnohem více lidí, kteří soustřeďují daleko účinnější technologii, která má větší dopady na životní prostředí.“ (Diamond 2008:683) Další významný rozdíl pramení z globalizace. Například Tainter (2009) je přesvědčen, že v dnešním globalizovaném světě není možné, aby se jednotlivé civilizace zhroutily samostatně, jelikož větší celek vždy zasáhne v jejich prospěch. Z toho plyne, že mluvíme-li o kolapsu, máme na mysli spíše kolaps globálního charakteru, který zasáhne všechny státy západní společnosti, a spolu s nimi také státy a celé civilizace, které jsou se západní společností propojeny. V globalizované propojenosti současného světa však na druhou stranu spočívá také naděje, že „... máme příležitost poučit se z chyb vzdálených i dřívějších národů, kterou žádná jiná společnost v takové míře nikdy neměla.“ (Diamond 2008:696)

Každá lidská civilizace prochází cyklickým vývojem vzestupů a pádů. Je jisté, že naše západní civilizace, jež byla dlouhodobě v rozkvětu, nyní směřuje ke kolapsu. A ačkoliv takové kolapsoidní období může trvat desítky či dokonce stovky let, podle mnoha vědců (jmenujme kupříkladu české vědecké špičky S. Komárka či M. Bárta), je dokonce vysoce pravděpodobné, že již na pokraji kolapsu stojíme. Vědci, zastávající toto přesvědčení, tak usuzují na základě studia dlouhodobých trendů historického vývoje komplexních civilizací. Jestliže se některá významná minulá civilizace ocitla v kolapsoidním období, vykazovala obvykle mnoho rizikových faktorů. A činitele, které vědci identifikovali jako příčiny všech kolapsů minulých složitých civilizací, jsou shodné právě s kritickými příznaky západní civilizace. Zajímavostí je, že se obvykle jedná o stejné faktory, jež stály u vzniku té které



civilizace, ovšem postupně měnily svou povahu až začaly mít negativní efekt. Odkazování na fakt, že se podstata krize zpravidla ukrývá ve fenoménech, které na počátku vývoje zapříčinily vzestup společnosti (Bárta. Ohlašuje se společenský kolaps. In: *Česká pozice* [<http://www.ceskapozice.cz/>]. 2011 [cit. 2012-08-23]), reaguje mimo jiné na nutnost pojmenovat tyto fenomény.

Analýze aspektů celospolečenské krize západní společnosti byl věnován prostor v první kapitole. Ta se snažila nalézt počátek krize a zevrubně reflektovat faktory, které pomohly k rozmachu naší civilizace, ale zároveň zapříčinily současnou kritickou situaci. Moderní věda postupně vzniká od 17. století a vytváření jejího pojmového a předmětného aparátu s sebou nese řadu problémů. V rámci vědeckého světa se začíná operovat s newtonovsko-karteziánským paradigmatem, což zapříčiňuje, že se vzorem problémů a vzorem pro řešení těchto problémů stává model univerza jako mechanického neměnného stroje. Descartova skeptická metoda, rozkládající svět na co nejjednodušší části a pojímající skutečnost na racionálních principech poznání, pokládá základy redukovanému vědeckému obrazu skutečnosti, který stojí na nezpochybnitelných a vždy platných principech. Tento myšlenkový postup sice umožní vědcům stavět na výsledcích svých předchůdců, což je jistě nesporná výhoda, nicméně ve své podstatě metoda vylučuje smysly jakožto možný prostředek poznání a zanedbává praktické využití vědeckých výsledků. V Descartově dualistickém rozdělení skutečnosti lze spatřovat kořeny odcizeného bytí člověka. Ten se začíná stále více ztotožňovat se svou myslí a pomalu opomíjí své bytí jako komplexní celek. Newtonova matematicko-mechanická konstrukce objektivního světa pak přispěje k oddělení vědy od filosofie a k prohloubení oddělenosti člověka od přírody a jejího rytmu. Tím, že se existence rozděluje na díly, se lidské bytí stává rozpolceným.

Mezitím dochází k desakralizaci západní kultury. V důsledku pokračující urbanizace a industrializace lidé odcházejí z komunit, které jejich životu dávaly pevnost a jistotu, do měst, kde se snaží adaptovat se umělému rytmu, vázanému na konkrétní vykonávanou práci, chaotickému prostředí, kde jsou ztraceni v odcizeném davu. Sami se pak dostávají do komplikované situace, jelikož v unifikovaném davu obtížně hledají své místo. Teto fakt působí jako spouštěč roztržitosti jejich identity. Kontury moderní společnosti se dotvářejí ztrátou tradic, rozpadem morálních hodnot a prohlubováním odcizenosti člověka svému bytí i druhým, vůči kterým není schopen se vymezit, a v neposlední řadě odcizenosti přírodě, na kterou je západní člověk naučený nahlížet jako na „... nekonečnou fungující hmotu – jako

pouhou látku teorie a praxe.“ (Marcuse 1991:135) Lidé žijící v západní společnosti si mnohdy na vědomé úrovni své odcizení nepřipouštějí, mají pocit, že jejich způsob existování je „normální“, jsou přesvědčeni, že se nám vede natolik dobře, že negativní dopady lidského konání na přírodu nehrají v společenském blahobytu žádnou roli. Většina z nás žije tak, jakoby neshledávala své bytí jako odcizené ani nepostrádala chybějící posvátno ve svém životě ani netrpěla odtržením od přírody.

Vnímavost k těmto nemateriálním sférám lidské existence je totiž systematicky otupována společensko-ekonomickým systémem, který kompenzuje chybějící posvátno velice účinnými způsoby. Jedinec je ukolébáván zvyšováním materiální životní úrovně, třebaže se zlepšením životních podmínek kráčí ruku v ruce nejistota a strach z toho, že o tyto materiální jistoty, které mu nahrazují jistoty tradiční, přijde. Nahrazování chybějícího smyslu života konzumem a útek k různým náhražkám nebo způsobům, jak volání své odcizené duše nevyslyšet, pomáhá jediné k blokování změny, která je nevyhnutelně nutná, musí však být realizována ve všech sférách života, aby byl její dosah celospolečenský. V současnosti se totiž ukazuje, že ničivé a manipulující trendy, zasahující do všech sfér života soudobého člověka, není možné dále sledovat a podporovat, neboť se naše civilizace dlouhodobě nachází na hranicích, kdy buď vytyčí novou cestu nutné revize, anebo zvolí vyznačenou trasu ekonomického růstu, a rapidně tak zredukuje šance budoucích generací přežít důsledky blahobytu. Možná, že lidstvo bude muset dojít ve svém vývoji ke kritickému bodu, aby zde byl vytvořen potřebný tlak na celospolečenskou změnu.

Podle autorů, kteří se pokouší zmapovat okolnosti kolapsů dávných civilizací, však tento kritický bod neboli kolaps opravdu nemusí nevyhnutelně znamenat nenávratné zhroutilí. Kolaps je pojmán spíše jako součást procesu přirozeného běhu věcí a vnímán jako výzva, jako nový počátek, který pravděpodobně posune společnost na kvalitativně vyšší úroveň, třebaže rázovým způsobem změní celý základ této společnosti. Bárta (Ohlašuje se společenský kolaps. In: *Česká pozice* [<http://www.ceskapozice.cz/>]. 2011 [cit. 2012-08-23] *Česká pozice* 2011) upozorňuje, že kolaps je „... obdobím, které přichází náhle a je výsledkem stále se zvyšujícího principu přerušovaných rovnováh.“ Jakmile společnost stojí na pokraji tohoto nerovnovážného stavu, obyčejně stačí, vyskytne-li se vnější podnět, kupříkladu klimatická změna, a dojde ke kolapsu celého systému. Proto je pro Bártu (a pro mnoho dalších) naše doba tolik fascinující – je dobou, kdy můžeme očekávat změnu paradigmatu, což se ukazuje jako jediný způsob minimalizování ztrát v procesu transformace.

Změně vědeckého paradigmatu a vůbec celého pohledu moderního člověka na svět se věnuje druhá kapitola. Ve své podstatě je možné říci, že způsob, jakým pohlížíme na svět je odrazem formy našeho vědění, což také znamená, že náš náhled na svět je předem významně ovlivněn tím, jak myslíme. Proto je třeba, aby případná změna vycházela ze změny ve vědě a ze změny v myšlení a způsobu poznávání skutečnosti každého jednotlivce, od čehož by se následně postupně odvíjela změna celospolečenská. Překročíme-li současnou konstrukci reality směrem k poznání skutečnosti jako celku, a zahrneme-li do této skutečnosti i přírodu, jako neoddělitelnou součást vzájemně propojeného světa, nakročíme tak k revitalizaci západní civilizace ještě před tím, než dojde ke kolapsu. V tomto případě je dokonce dost dobře možné, že se celá struktura společnosti stačí regenerovat ještě před kolapsem, a tím se mu buďto zcela vyhne anebo tak zmírní jeho důsledky. Zkoumání fyziologických, psychologických, náboženských a sociokulturních aspektů změněných stavů vědomí ukázalo, že se změněné stavy vědomí sice liší v subjektivních projevech a zážitcích, a jsou komplikovaně uchopitelné právě pro svou subjektivní rovinu, přesahující hranice empirického vědomí, v tom je ale právě jejich obrovský potenciál, jelikož představují něco, co přesahuje naše běžné poznání a vnímání materiálního světa, něco co může dát naší představě o realitě nový rozměr.

Existuje tedy určitá naděje, že bude moderní společnost schopna reagovat na svou stávající kritickou situaci tak, jak se doposud žádné z minulých civilizací nepodařilo. V tom tkví unikátnost západní civilizace, její výjimečná pozice, nemající v dějinách obdoby. „Pokud se hluboce zamyslíme nad příčinami dřívějších neúspěchů, můžeme zlepšit naše dosavadní postupy a zvýšit tím naši naději na budoucí úspěch“ (Diamond 2008:585) „Nastává doba, kdy bude potřeba pojmenovávat fenomén a procesy jejich skutečnými jmény ... Pokud se k tomu neodhodláme, není důvod pokoušet se měnit současný civilizační pesimismus. Nicméně úlohou vědy je, a zde opět vyvstává vysoká relevance právě humanitních věd, udělat vše pro to, aby tomu tak nebylo.“ (Bárta 2012:43)

## ZÁVĚR

Člověk v tradiční společnosti díky pospolitému způsobu života nemusel hledat směr svého života, jelikož ten mu byl již dán prostředím, ve kterém se narodil. Prostřednictvím rituálů a tradic se navíc jeho místo ve společnosti upevňovalo. V dnešním světě chybí principy, jež by pomáhaly jedinci někam smysluplně směřovat. Duchovní vývoj nestačí odpovídat na pokrok západní společnosti v oblasti materiální a neustálým upozadováním ho nyní stíhá bezprecedentní nicota. S pustotou duše a lidského duchovního života souvisí také potlačování lidské kreativity a emocionality, což jsou významné prvky umožňující člověku se lépe adaptovat na vnější prostředí a pomáhající mu dosahovat celistvého bytí. Prohlubování odcizenosti bytí a vyčleňování se vůči přírodě postupuje až do dnešních dní. Přesto již od první poloviny 20. století si pozorné oči mnoha filosofů a některých vědců všímají této diskrepance (ve prospěch materiální) a analýzu situace člověka v moderní společnosti vnímají jako první krok ke zmírnění konsekvencí lidského upřednostňování racionality v západním světě.

Filosofové existence se koncentrují na bytí jednotlivce v odcizeném světě, prozkoumávají jeho existenci, kterou uchopují jako nikoliv hmotnou, nýbrž jakožto nejniternější jádro osobnosti každého člověka. Ačkoliv se v mnohém názory představitelů filosofie existence rozcházejí, všechny myslitele spojuje podtrhnutí významu existence každého jedince, který, přestože žije v neosobním světě, musí na sebe převzít tíži své existence i odpovědnost za své rozhodování, za situaci svého bytí, ale i za druhé a všeobecně za stav světa. V případě, že se člověk otevře svému bytí, a aktivně a angažovaně se na něm podílí, porozumí svému bytí skrze svou existenci, pak může způsobem své existence dojít, je-li to vůbec možné, k autentickému bytí.

Reflexe situace západní civilizace frankfurtskou školou je majoritně zaměřená na kritiku celé moderní společnosti a její myšlenkový základ, popisuje také moderního odcizeného člověka a jeho odcizený způsob života, tkvící kromě jiného v uspokojování nepravých potřeb. Útočí nejen na výhradní pozici moderní vědy, ale také na víru v technický pokrok, jenž je určitým výrazem nesvobody, na přeceňování racionality a vyprázdňování konzumní společnosti. Než by navrhovala konkrétní východiska z krize, kritická škola spíše analyzuje a ukazuje novodobé dějiny jako období iluzorního štěstí a zdánlivé svobody. Svou prací však také ušlapává cestu představitelům holistického myšlení, když vyzdvihuje

angažovanost vědy a požaduje návrat ke zkušenostem a myšlení, stavícím na zakoušení smyslového světa. Podle celostního přístupu by se totiž subjektivní prožitek měl postavit na roveň toho, co se dá exaktními vědami spočítat, jelikož jde tak jako tak o skutečnost. Nicméně kupříkladu Fromm navrhuje k překonání odcizenosti bytí spontánní integrovanou aktivitu člověka skrze kterou lze obejmout svět jako celek.

Proces odhalování projevů krize moderní společnosti, který zrcadlí i problematiku odcizeného bytí, uzavírají pohledy současných sociologů. Ti se vstupem do nového tisíciletí konstatují pokračující progresivní a jednosměrně racionálně zaměřený vývoj západní společnosti, prohlubující rozklad společenského uspořádání, tradičních hodnot a rolí, mizení pevných míst na světě, k čemuž připočítávají i ekologickou krizi, jež je rok od roku závažnějšího charakteru. Ekologické problémy nejsou pouze problémy přírody, ale i naše, jelikož my lidé jsme součástí této přírody, vždy jsme byli a pravděpodobně i budeme, dokud přírodu (a v tom případě i sami sebe) destruktivní činností úplně nezlikvidujeme. V tom případě je ekologická krize spíše odrazem krize západního člověka, jeho myšlení a jeho redukovaného pohledu na svět.

Snahy o vytvoření nového paradigmatu ve vědě a o integrální uchopení světa vychází jednak ze stávajícího jednorozměrného přístupu ke skutečnosti, jednak souvisí s novými, především fyzikálními objevy, které potvrzují holistickou představu univerza jako organického systému, plného pohybu a zpětných vazeb, kde je veškeré dění nedeterminovatelné a závislé na toku času. Země je živým, komplexním a neustále se proměňujícím celkem, disponujícím komplikovanou sítí propojených událostí a vztahů, kde jsou všechny formy života na sobě závislé. Proto je třeba převažující kulturní konstrukci reality pojímající člověka jako pána tvorstva opustit ve prospěch kulturního modelu, kde má člověk sice výsadní postavení, ale toto postavení je spojeno s odpovědností za stav světa i s morálními hodnotami.

Odpovědnost souvisí se svobodnou volbou jedince, jak přistoupí k možnosti spoluvytváření skutečnosti. Ať už si to připouštíme či nikoliv, jsme závislí na přírodních podmínkách. Právě tento fakt by nás měl přesvědčit o tom, jakou rozhodující váhu má, aby si každý člověk uvědomil tuto situaci a převzal odpovědnost nejen sám za sebe, vůči druhému i za druhého, ale zejména za své okolí, za přírodu i za svět jako celek. Jakým způsobem však

může člověk přistupovat ke světu, aniž by se z něj vyděloval, nýbrž aby naopak přijal, že je součástí celku světa?

Vzhledem k tomu, že práce zkoumá téma „Bytí v celistvosti“ na teoretické rovině, bylo nasnadě pokusit se o nalezení určitého východiska, které by umožnilo modernímu člověku přiblížit se nejen celku světa, a tím i přírodě, ale obecně holistické koncepci. Změněné stavy vědomí samozřejmě nejsou jedinou možnou odpovědí na krizi moderní společnosti, jsou však určitým prostředkem, nabízejícím specifické řešení, zpřístupňující člověku nahlédnutí na své bytí, umožňující mu dosáhnout hlubšího porozumění a určité přeměny uvažování, která usnadní jeho směřování k odpovědnosti a k autentické existenci.

Změněné stavy vědomí může pomoci nejsnáze vymezit jejich polaritní pojem vědomí, práce se proto pokouší uchopit podstatu fenoménu vědomí, což se ukazuje jako úkol nelehký a víceméně neřešitelný, zapříčiněný neexistencí jednotné definice vědomí. Proto je nabídnut interdisciplinární výčet teorií vědomí, a třebaže jsme přesně nezjistili, co vědomí je, skrze nastínění jednotlivých hypotéz, snažících se vědomí nějakým způsobem pojmout, si lze udělat buď ucelenou či pouze zběžnou představu o tom, co vědomí již není.

Zakoušení kvalitativních změněných stavů vědomí se ukazuje být kulturním konstruktem, postupujícím rituály napříč prakticky všemi kulturami. Změněný stav vědomí je neoddělitelně spojen se subjektivním vnímáním a prožíváním, ačkoliv obvykle byla změna vědomí součástí obřadů, ve kterých docházelo k propojení člověka s celým společenstvím i s historií jeho společenství, což mělo pro každého jednotlivce i pro celou společnost obrovský význam. Uvolnění psychického napětí, sepětí s druhými, prožitek splynutí s přírodou a samozřejmě získání nových znalostí a zkušeností, umožnilo kvalitativně lepší a konstruktivnější fungování celého společenství. Jednotlivec získal skrze změněný stav vědomí možnost náhledu na svět a do hlubších souvislostí, lišící se od pohledu jeho každodenní zkušenosti. Obecné rozšíření změněných stavů vědomí a široká škála technik navození těchto stavů vypovídá také o významu, jenž měly změněné stavy vědomí pro domorodé a starověké kultury.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN: 978-80-7298-267-7.

*Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspective*. Edited by Etzel Cardeña – Michael Winkelman. Denver: ABC-CLIO, LLC, 2011. ISBN: 978-0-313-38308-3.

ATKINSON, Rita L., et al. *Psychologie*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN: 80-85605-35-X.

BAARS, Bernard J. *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind*. New York: Oxford University Press, 1997, s.157-164. ISBN: 978-0-19-510265-9.

BAARS, Bernard J.; GAGE, N. M. *Cognition, Brain, and Consciousness: Introduction to Cognitive Neuroscience*. London: Elsevier Ltd., 2007. ISBN: 978-0-12-373677-2.

BÁRTA, Miroslav. Ohlašuje se společenský kolaps. In: *Česká pozice* [<http://www.ceskapozice.cz/>]. 2011 [cit. 2012-08-23]. Dostupné z WWW: <<http://www.ceskapozice.cz/magazin/special-report/ohlasuje-se-spolecensky-kolaps?page=0,1>>.

BÁRTA, M.; KOVÁŘ, M. a kol. *Kolaps a regenerace: Cesty civilizací a kultur*. Praha: Academia, 2012. ISBN: 978-80-200-2036-9.

BARUŠS, Imants. *Alterations of consciousness: an empirical analysis for social scientists*. 1st ed. Washington : American psychological association, 2003. ISBN: 1-55798-993-1.

BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN: 80-85850-12-5.

BAUMAN, Z. *Globalizace*. Praha: Mladá fronta, 2000. ISBN: 80-204-0817-7.

BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN: 80-204-1195-X.

BAUMAN, Z. *Tekuté časy: život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 2008. ISBN: 978-80-200-1656-0.

BECK, U. *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN: 80-86429-32-6.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008. ISBN: 978-80-7367-378-9.

BRIXÍ, Sylvie. *Teorie vědomí*. Praha, 2003. 103 s. Diplomová práce. FF UK.

BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 1992. ISBN: 80-900904-5-1.

BUZZI, Gerhard. *Léčivá tajemství amerických indiánů*. Praha: Pragma, 2000. ISBN: 80-7205-121-0.

CAPRA, F. *Tao fyziky*. Praha: DharmaGaia, 2002. ISBN 80-86685-10-1.

CAPRA, F. *Bod obratu*. Praha: DharmaGaia, 2003. ISBN 80-86685-10-1.

CASSON, Ronald. Linguistic Antropology. *American Antropologist : New Series* [online]. 1987, 89, 4 [cit. 2011-10-28].

CASTANEDA, Carlos. *Umění snít*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN: 80-7207-202-1.

CASTANEDA, Carlos. *Učení Dona Juana*. Praha: Chvojko nakladatelství. 1996. ISBN 80-901622-3-1.

CORETH, E., EHLEN, P., SCHMIDT, J. *Filosofie 19. Století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN: 80-7182-157-8.



- CRICK, Francis. *Věda hledá duši*. Praha: Mladá fronta, 1997. ISBN: 80-204-0633-6.
- DAMASIO, Antonio R. *Hledání Spinozy: radost, strast a citový mozek*. Praha: dybbuk, 2004. ISBN: 80-903001-9-7.
- DAMASIO, Antonio R. *Descartesův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta, 2000. ISBN: 80-204-0844-4.
- DE MARTINO, Ernesto. *Magický svět*. Praha: Argo, 2002. ISBN: 80-7203-480-4.
- DENNET, Daniel. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*. Bratislava: Archa, 1997. ISBN: 80-7115-140-8.
- DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN: 80-205-0216-5.
- DESCOMBES, V. *Stejně a jiné: čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933 – 1978)*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN: 80-85241-74-9.
- DIAMOND, J. *Kolaps. Proč společnosti zanikají a přežívají*. Praha: Academia, 2008. ISBN: 978-80-200-1589-1.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Hermann & synové, 2002. ISBN: 978-80-87054-20-8.
- DuBOIS, T. A. *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator, 2009. ISBN: 978-80-7207-801-1.
- EDINGER, E. F. *Já a archetyp*. Brno: Nakl. Tomáše Janečka, 2006. ISBN: 80-85880-45-8.
- ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN: 80-86005-63-1.
- ELIADE, M. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997. ISBN: 80-7203-153-8.

- FEIGL, Marek. *Sartrův ateismus* [online]. Praha, 2008 [cit. 2012-07-05]. Rigorózní práce. Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Doc. Ivana Noble, Ph.D.
- FONTANA, Daniel. *Cesty ducha v moderním světě*. Praha: Portál, 1999. ISBN: 80-7178-239-4.
- FONTANA, Daniel. *Kniha meditačních praktik*. Praha: Portál, 1998. ISBN: 80-7178-258-0.
- FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 1997. ISBN 80-85139-63-2.
- FROMM, E. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN: 80-206-0290-9.
- FROMM, E. *Mít, nebo být*. Praha: AURORA, 2001. ISBN: 80-7299-036-5.
- FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*. Praha: EarthSave, 2009. ISBN 978-80-86916-10-1.
- FURST, P. T. *Halucinogeny a kultura*. Praha: Mat'á, 1996. ISBN: 80-901915-7-6.
- GEORGE, Mike. *Ve světle meditace*. Praha: Práh, 2007. ISBN: 978-80-7252-185-2.
- GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. ISBN: 80-86429-15-6.
- GILLERNOVÁ, Ilona a kol. *Slovník základních pojmů z psychologie*. Praha: Fortuna, 2000. ISBN: 80-7168-683-2.
- GOLEMAN, Daniel. *Meditující mysl*. Praha: Triton, 2001. ISBN: 80-7254-165-X.
- GORE, A. 2000. *Země na misce vah*. Praha: Argo. ISBN: 80-7203-310-7
- GROF, Stanislav. *Za hranice mozku*. Praha: GEMMA89, 1992. ISBN: 80-85206-12-9.

GROF, Stanislav. *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha: GEMMA89, 1993a. ISBN: 80-85206-15-3.

GROF, Stanislav. *Holotropní vědomí*. Praha: GEMMA89, 1993b. ISBN: 80-85206-18-8.

GROF, Stanislav. *Kosmická hra*. Praha: Perla, 1998. ISBN: 80-902156-1-0.

GROF, Stanislav. *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*. Břeclav: Belwe Moraviapress, 2007a.

GROF, Stanislav. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Argo, 2007b. ISBN: 978-80-7203-937-1.

GROF, S., GROFOVÁ, Ch. *Krize duchovního vývoje: když se osobní transformace promění v krizi*. Praha: Chvojko nakladatelství, 1999a. ISBN: 80-86183-09-2.

GROF, S., GROFOVÁ, Ch. *Nesnadné hledání vlastního já: růst osobnosti pomocí transformační krize*. Praha: Chvojko nakladatelství, 1999b. ISBN: 80-86183-10-6.

GROFOVÁ, Christina. *Žízeň po celistvosti*. Praha: Chvojko nakladatelství, 1998. ISBN: 80-86183-06-8.

HALL, J. A. *Jungióvský výklad snů*. Brno: Nakl. Tomáše Janečka, 2005. ISBN: 80-85880-38-5.

HAZLBAUER, Tomáš. *Od absurdity lidské existence ke spolubytí* [online]. Praha, 2010 [cit. 2012-07-04]. Diplomová práce. Pedagogická fakulta M. D. Rettigové.

HARNER, Michael, et al. Šamanova alternativní realita : Pradávná moudrost v šamanských kulturách. In NICHOLSON, Shirley. *Šamanismus I.* Bratislava : CAD Press, 1994. s. 141.

HARNER, Michael. *Hallucinogens and Shamanism*. London: Oxford University Press, 1973.

HARTL, Pavel; HARTLOVÁ, Helena. *Velký psychologický slovník*. Praha: Portál, 2010. ISBN: 978-80-7367-686-5.

HAVEL, I. M. Je možná věda o vědomí. *Vesmír* [online]. 1996 [cit. 2012-06-18]. ISSN 1214-4029. Dostupné z WWW: <<http://www.vesmir.cz/clanky/clanek/id/3361>>.

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN: 80-86-005-12-7.

HEIDEGGER, M. *O humanismus*. Praha: Ježek, 2000. ISBN: 80-85996-32-4.

HOFMANN, Albert. *LSD mé problémové dítě* [<http://plc.host.sk/download/hoffmann.htm>]. 1977-1978 [cit. 2012-03-10].

Dostupné z WWW: <<http://plc.host.sk/download/hoffmann.htm>>.

HOLLAND, Dorothy, QUINN, Naomi. *Cultural models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ISBN: 0-521-31168-3.

HORVAI, Ivan. *Spánek, sny, sugesce a hypnóza*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1968.

HUSSERL, Edmund. 1996. *Krize evropských věd a transcendentální filosofie*. Praha: Academia. ISBN: 80-200-0561-7.

HUXLEY, Aldous. *Věčná filosofie*. Praha: ONYX, 2002. ISBN: 80-85228-95-5.

CHALMERS, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996. ISBN: 978-0-19-511789-9.

JAMES, Williams. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha. Melantrich, 1930.

JASPERS, K. *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN: 80-204-0244-6.

JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN: 80-860005-05-4.

JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN: 80-7021-335-3.

- JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008. ISBN: 978-80-200-1646-1.
- JUNG, C.G. *Analytická psychologie – její teorie a praxe*. Praha: Academia, 1992. ISBN: 80-200-0418-1.
- JUNG, C.G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994. ISBN: 80-7108-213-9.
- JUNG, C.G. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995. ISBN: 80-200-0543-9.
- JUNG, C.G. *Červená kniha*. Praha: Portál, 2010. ISBN: 978-80-7367-767-1.
- KALWEIT, Holger. *Švět šamanů a vnitřní vesmír*. Praha: Eminent, 2005. ISBN: 80-7281-189-4.
- KELLER, J. *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí DUHA, 1995. ISBN: 80-902056-0-7.
- KELLY, Edward F. - KELLY, Emily Williams - CRABTREE, Adam. *Irreducible mind: toward a psychology for the 21st century*. Lanham, Md. : Jason Aronson, 2006. ISBN: 978-0-7425-4792.
- KERN, Hans, et al. *Přehled psychologie*. Praha: Portál, 1991. ISBN: 80-7178-426-5.
- KOSÍK, Karel. *Předpotopní úvahy*. Praha: Torst, 1997. ISBN: 80-7215-036-7.
- KOTTAK, C.P. *Cultural anthropology*. McGraw-Hill, Inc. ISBN: 0-07-035615-7.
- KOUKOLÍK, František. *O vztahu lidského mozku a chování*. Praha: Karolinum, 1997. ISBN: 80-7184-276-1.
- KOUKOLÍK, František. *Lidský mozek: funkční systémy: normy a poruchy*. Praha: Portál, 2002. ISBN: 80-7178-632-2.

- KOUKOLÍK, František. *Mozek a jeho duše*. Praha: Galén, 2005. ISBN: 80-7262-314-1.
- KRAJČA, Martin. *Informace o NDE* [online]. 2007 [cit. 2011-12-11]. Prožitky blízkosti smrti. Dostupné z WWW: <[http://nde.cz//index.php?option=com\\_frontpage&Itemid=1](http://nde.cz//index.php?option=com_frontpage&Itemid=1)>.
- KRAJČA, Martin. Fakta a mýty o prožitcích blízkosti smrti. *Psychologie dnes*. 2011, 2., s. 44-47.
- KRATOCHVÍL, Stanislav. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 2002. ISBN: 80-7178-657-8.
- KRATOCHVÍL Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrman a synové, 1994.
- KUHN T. S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN: 80-86005-54-2.
- KUPKA, Martin. Klinická smrt jakožto změněný stav vědomí. *Psychologie : Elektronický časopis ČMPS* [online]. 2008, 2., 3., [cit. 2011-12-11]. Dostupný z WWW: <<http://e-psycholog.eu/pdf/kupka-ps1.pdf>>.
- LEARY, T. *Politika extáze*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN: 80-7198-194-x.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo, 1999. ISBN: 80-7203-243-7.
- LEWIS-WILLIAMS, D. *Mysl v jeskyni: vědomí a původ umění*. Praha: Academia, 2007. ISBN: 978-80-200-1518-1.
- LORENZ, K. *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta, 1997. ISBN: 80-204-0645-X.
- LOVELOCK, J. *Gaia, živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN: 80-204-0436-8.
- LOVELOCK, J. *Gaia vrací úder*. Praha: Academia, 2008. ISBN: 978-80-200-1687-4.

MAHOOD, Ed. *Gaiamind* [online]. 1996 [cit. 2011-10-28]. An Overview of the Work of Jean Gebser. Dostupné z WWW: <<http://www.gaiamind.org/Gebser.html>>.

MARCUSE, H. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN: 80-206-0075-2.

MASLOW, A. H. *Religions, Values and Peak-experiencies*. New York: Viking Press, 1973.

MASTERS, Robert; HOUSTONOVÁ, Joan. *Druhy psychedelické zkušenosti*. Praha : Maťa, 2004. ISBN: 80-7287-085-8.

MCCREA, Larry, et al. "Just Like Us, Just Like Now" : The Tactical Implication of the Mimamsa Reflection of Yogic Perception. In ELI, Franco. *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*. Wien : OAW, 2009. s. 483. ISBN 978-3-7001-6648-1.

MINDELL, Arnold. *Šamanovo tělo*. Olomouc: Dobra & FONTÁNA, 1999. ISBN: 80-86179-19-2.

MOHRHOFF, Ulrich J. *Anti-matters.org* [online]. 2008 [cit. 2011-10-28]. *Evolution of Consciousness According to Jean Gebser*. Dostupné z WWW: <<http://anti-matters.org/articles/74/public/74-67-1-PB.pdf>>.

MOORCROFT, William H. *Understanding Sleep and Dreaming*. New York: Springer Science Business Media, Inc., 2005. ISBN: 0-387-24965-6.

MORÁVEK, Milan. *Vědomí – jeho struktura a organizace*. Praha: Avicenum, 1974. ISBN: 08-067-74.

MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN: 80-85850-53-2.

NAKONEČNÝ, Milan. *Encyklopedie obecné psychologie*. Praha: Academia, 1997. ISBN: 80-200-0625-7.

NEŠPOR, Zdeněk; LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007. ISBN: 978-80-7367-251-5.

NEUMANN, E. *The Origins and Hisotry of Consciousness*. NewYork: Prentice Hall, 1991. ISBN: 0-691-0716-1.

NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*. Praha: Filozofia, 1998. 158 s. ISBN: 80-700-710-87.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005. ISBN: 80-200-1266-4.

ORTOVÁ, J. *Sociální a kulturní ekologie I*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN: 80-7184-224-9.

ORTOVÁ, J. *Sociální a kulturní ekologie II*. Praha: Karolinum, 1997. ISBN: 80-7184-398-9.

ORTOVÁ, J. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. ISBN: 80-7184-872-7.

PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN: 978-80-7298-275-2.

PEREGRIN, Jaroslav. *Je vědomí záhada nebo "řešitelný problém"?*. Vesmír [online]. Zář 2004, 83, 9, [cit. 2011-11-09]. Dostupný z WWW: <<http://vesmir.cz/clanky/clanek/id/6027>>.

PETERKOVÁ, Michaela. Spánek z hlediska neurofyziologie. In: PETERKOVÁ, Michaela. *Psychologické služby* [online]. 2009 [cit. 2012-06-14]. Dostupné z: <<http://www.psyx.cz/texty/neurofyziologie-spanku.php>>.

PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Hermann & synové, 1997.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006. ISBN: 80-247-0871-X.



PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha. Academia, 2004. ISBN: 80-200-1086-6.

PRIGOGINE, I.; STENGERSOVÁ I. *Řád z chaosu: nový dialog člověka s přírodou*. Praha: Mladá fronta, 2001. ISBN 80-204-0910-6.

Přirozené a umělé myšlení jako filosofický problém. In HAVEL, Ivan M. *Umělá inteligence 3*. [online]. [s.l.]: [s.n.], 3.12.2004 [cit. 2011-11-12]. Dostupné z WWW: <<http://glosy.info/texty/prirozene-a-umele-mysleni-jako-filosoficky-problem/7>>.

RIBOLI, Diana. Shamanic trance. In WALTER, Mariko Bamba; NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane. *Shamanism : An Encyklopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Santa Barabara : ABC-CLIO, Inc, 2004. s. 1055.

ROCK, Adam J.; KRIPPNER, Stanley. *Does the Concept of "Altered States of Consciousness" Rest on a Mistake?*. International Journal of Transpersonal Studies [online]. 2007, 26, [cit. 2011-11-17]. Dostupný z WWW:

<<http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/Does%20the%20Concept%20of%20Altered%20States%20of%20Consciousness%20Rest%20on%20a%20Mistake.pdf>>.

RUDGLEY, Richard. *Kulturní alchymie: omamné látky v dějinách a kultuře*. Praha: NLN, 1996. ISBN: 80-7106-118-2.

RUSSELL, Chandler. CRISIS! It can be the Seed for Spiritual Growth. *Los Angeles Times* [online]. 1985, 2.11, [cit. 2011-12-08]. Dostupný z WWW: <<http://search.proquest.com.ezproxy.is.cuni.cz/docview/292242907/13383E33BE72D0BC84/1?accountid=35514>>.

SANCHEZ, Victor. *Učení Dona Carlose*. Hodkovičky: Pragma. ISBN: 80-7205-665-4.

SARTRE, J.-P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN: 80-7021-661-1.

SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN: 80-7298-097-1.

SHELDRAKE, R. *Tao přírody*. Bratislava: Gardenia, 1994. ISBN: 80-85662-10-8.

SHELDRAKE, R. *Teorie morfické rezonance*. Praha: Elfa, 2002. ISBN: 80-86439-03-8.

SKOLIMOWSKI H. *Účastná mysl: nová teorie poznání a vesmíru*. Praha: Mladá fronta, 2001. ISBN: 80-2040-918-1.

SOKOL, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN: 80-7021-253-5.

SOUKUP, Martin. *Základy kulturní antropologie*. Praha: Akademie veřejné správy o. P. S., 2009. ISBN: 978-80-87207-03-1.

SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN: 80-246-0337-3.

SOUKUP, Václav. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2004. ISBN: 80-7178-929-1.

STARÝ, J.; HRDLIČKA, J. *Spánek a sny*. Praha: Hermann & synové, 2008. ISBN: 978-80-87054-12-3.

STEVENS, Anthony. *Jung*. Praha: Argo, 1996. ISBN: 80-7203-021-3.

STÖRIG H. J. *Malé dějiny současné filosofie*. Praha: ZVON, 1993. ISBN: 80-7113-058-3.

STRAUSS, Claudia, QIONN, Naomi. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN: 0-521-59541-X.

ŠEVČÍK, O. *Architektura – historie – umění: Kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19.století*. Praha: Grada Publishing, 2007. ISBN: 978-80-247-2032-6.

ŠTOLL, I. *Mechanika*. Praha: ČVUT, 1995.

TART, Charles T. *Altered States of Consciousness*. New York : John Wiley & Sons, 1969.

TART, Charles T. *States of Consciousness*. Lincoln: iUniverse.com, Inc., 1983. ISBN: 0-595-15196-5.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989. ISBN: 80-7021-043-5.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Místo člověka v přírodě*. Praha: Svoboda, 1993. ISBN: 80-205-0309-9.

*Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. Edited by Etzel Cardeña - Steven J. Lynn - Stanley Krippner. Washington, DC : American Psychological Association, 2000. ISBN: 1-55798-625-8.

Von LÜPKE, Geseko. *Poselství šamanů*. Praha: Práh, 2009. ISBN: 978-80-7252-262-0.

VILLOPODO, Alberto; KNIPPER, Stanley. *Healing States: A Journey Into the World of Spiritual Healing and Shamanism*. New York: Simon & Schuster, Inc., 1987. ISBN: 0-671-63202-7.

WASSON, R. G. *Soma: divine mushroom of immortality*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968.

WEISS, Thomas, et al. Psychobiology of Altered States of Consciousness. *Psychological Bulletin* [online]. 2005, 131, [cit. 2011-11-20]. Dostupný z WWW:

<[http://www.mp.uni-tuebingen.de/mp/fileadmin/user\\_upload/Kotchoubey/Vaitl-2005-ASC.pdf](http://www.mp.uni-tuebingen.de/mp/fileadmin/user_upload/Kotchoubey/Vaitl-2005-ASC.pdf)>.

ZELENÝ-ATAPANA, Mnislav. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha: Libri, 2007. ISBN: 978-80-7277-276-6.

## **WEBOVÉ STRÁNKY**

*Consc.net/online* [online]. 2007-2009 [cit. 2011-11-13]. Online papers on consciousness. Dostupné z WWW: <<http://consc.net/online>>.

HORNEJ, Pablo. Enpsyro: Encyklopedie psychotropních rostlin. *Biotox* [online]. 2009 [cit. 2012-03-07]. Dostupné z WWW: <<http://www.biotox.cz/enpsyro/uvod.html>>.