



Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Katedra obecné antropologie

Disertační práce

Vít Pokorný

**Myslet z psychedelických zkušenosti: transdisciplinární
interpretace**

**To think *from* psychedelic experiences: A transdisciplinary
interpretation.**

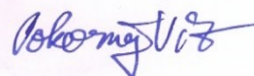
2016

Školitel: Prof., RNDr. Stanislav Komárek, Dr.

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V České Lípě dne 17. 05. 2016.

podpis:



Při úpravě textu jsem se držel dokumentu *Metodické pokyny – doporučená formální úprava závěrečné kvalifikační práce*¹. Poznámkový aparát byl vytvořen v souladu s Novou citační normou ČSN ISO 690: 2011 – harvardský systém. Od této normy se odchyluji v tom, že odkazy na literaturu neuvádím přímo v textu, ale v poznámkách pod čarou. Všechny překlady z cizojazyčné literatury jsem pořídil sám, autoři existujících českých překladů jsou uvedeni v seznamu literatury.

¹ Metodické pokyny – doporučená formální úprava závěrečné kvalifikační práce [online]. www.ffcuni.cz [cit. 18. 05. 2016]. Dostupné z <http://www.ffcuni.cz/studium/bakalarske-a-magisterske-studium/statni-zaverecne-zkousky/zaverecne-prace/metodicke-pokyny-doporucena-formalni-uprava-zaverecne-kvalifikacni-prace/>.

Abstrakt: Cílem tohoto textu je myslet z a podle psychedelických zkušeností. Myslet z psychedelických zkušeností tu znamená předložit transdisciplinární model psychedelické domény. Tento model se opírá o autoetnografickou, kognitivní, fenomenologickou a psychofarmakologickou analýzu. Prostřednictvím těchto analýz ukazuje: 1) jaké místo zaujímají psychedelika v současné globalizované české společnosti; 2) možnosti heuristického (teoreticko-experimentálního) využití psychedelických zkušeností pro výklad lidské situovanosti. Psychedelickou zkušenost interpretuje tento text jako proces deterritorializace a reteritorializace různých, vzájemně propletených rovin prožívání a je tak příspěvkem k vypracování filosofického pojmu spleti.

Klíčová slova: psychedelická zkušenost, transdisciplinarita, autoetnografie, kognitivní antropologie, antropologie zkušenosti, enaktivismus, fenomenologie, vtělenost, analogie, spleť.

Abstract: The goal of this text is to think from and according to psychedelic experiences. To think from psychedelic experiences means to introduce a transdisciplinary model of psychedelic domain. This model is based on autoethnographic, cognitive, phenomenological and psychopharmacological types of analysis. These analyses allow to demonstrate: 1) place of psychedelics in contemporary globalised czech society; 2) possible heuristic (theoretical and experiemental) value of psychedelic experience for understanding human situation. This text interprets psychedelic experience as a process of deterritorialization and reteritorialization that occurs on different, intertwined levels of our experience, and, thus, it is a contribution to explication of a philosophical concept of intertwining.

Keywords: psychedelic experience, transdisciplinarity, autoethnography, cognitive anthropology, anthropology of experience, enactivism, phenomenology, embodiment, analogy, intertwining.

Obsah

Obsah	5
1. Úvod: Orientační esej	7
2. Autoetnografická předejhra	29
2.1 Zápětka	29
2.2 Avantgarda, sametová revoluce a underground.....	32
2.3 Adeptem filosofie	38
2.4 Sociokulturní kontext a psychedelická praxe	46
2.5 Názraz každodennosti.....	50
2.6 Společenství noci a cesta jedů	57
2.7 Zábava a volný čas.....	65
2.8 Rave culture	68
2.9 Setkání s drakem.....	73
3. Obecný teoretický a metodologický rámecek	76
3.1 K pojmu transdisciplinarity	76
3.2 Metodologická přednost spleti.....	80
3.3 Myslet z a myslet podle psychedelické zkušenosti.....	86
3.4 K pojmu analogie.....	89
3.5 Doména, pole, umwelt, nika	94
3.6 Metodologické shrnutí	104
4. Psychedelický rhizom: k problému pojmenování.....	106
4.1 Pojem psychedelického rhizomu	106
4.2 Chemické látky	110
4.3 Alkaloidy	113
4.4 Neurotransmitery	116
4.5 Entropika, dezorganizátory, deregulátory.....	120
4.6 Psychedelika	130

4.7 Halucinogeny	136
4.8 Za hranice jména: fantastika, psychotomimetika a Shulginova škála	140
5. Modelování domény psychedelických zkušeností.....	150
5.1 Aplikace: princip setu a settingu.....	152
5.2 Nástup účinků	158
5.3 Deteritorializace smyslovosti.....	160
5.4 Formování halucinačního pole z deteritorializované smyslovosti.....	161
5.5 Synestézie a dysestézie	163
5.6 Psychedelické prožívání času	168
5.7 Hudebnost a vibrační pole	170
5.8 Rozvinutí nadmyslové roviny halucinačního pole	178
5.9 Mnohočetné Já	182
5.10 Kognitivní schémata a atraktory	190
5.11 Slitina.....	194
5.12 Odeznívání účinků	199
6. Transformativita	206
7. Psychedelická zkušenost a enaktivní teorie	213
7.1 Kognitivní antropologie.....	213
7.2 Enaktivní přístup.....	218
7.3 K enaktivní antropologii psychedelických zkušeností	220
8. Shrnutí a závěr	226
9. Reference	233
Texty:	233
Internetové zdroje:	248
Filmy:.....	250

1. Úvod: Orientační esej

„Tak fungujeme my čarodějové. Nikoli tak, že bychom sledovali logický řád, ale sledující analogické kompatibility nebo konzistence.“²

Jak popsat a vysvětlit psychedelické zkušenosti³, když se diskurzivnímu výkladu podstatným způsobem vzpírají? Zkušenost přesahuje teorii, která vždy přichází příliš pozdě a teorie přesahuje zkušenost tím, jak se na ni napojuje, otevírá ji a zpřístupňuje v komunikaci. Proto zde chci *myslet podle* psychedelických zkušeností, což za prvé znamená otevřít pole těchto zkušeností zevnitř a nechat roviny, které ho protínají a prvky, které se v něm objevují, vstoupit do struktury výkladu. Z druhé strany to ovšem znamená nechat promyšlené teoretické pozice vstoupit do smyslu prožívání. V této práci předpokládám, že vztah mezi popisem/teorií a zkušeností je vzájemně zvrtný, tedy že nemáme k dispozici ani čistou zkušenost bez porozumění (a to je třeba kultivovat), ani čistý popis nezávislý na zkušenosti. Obojí je na sobě závislé, zkušenost nelze beze zbytku nahradit popisem a interpretace vidí vždy dál a jinam než samotná zkušenost. Současně však jedno neexistuje bez druhého, zkušenost je vždy spojena s porozuměním a výkladem, a výklad není čistou pojmovou konstrukcí, nýbrž čerpá ze zkušenostních zdrojů. Vztah mezi obojím je vztahem vzájemné konfrontace, která má podobu hledání analogií. Psychedelické zkušenosti jsou tak například charakteristické rozkladem centralizovaného subjektu zakoušení a ztrátou kontroly nad vlastním prožíváním. Analogicky k tomu není perspektiva, kterou tento text zaujímá jedna, nýbrž mnohá, což, mimo jiné, znamená, že odmítá existenci základní roviny popisu, jež by byla určující pro všechny ostatní. Interpretační pozice, které tu budu používat, jsou proto disparátní, vedou různými směry a není možné je definitivně sjednotit. Přesto se všechny pohybují ve stejném prostoru a vyznačují jeho hranice. Z tohoto důvodu je metodologická rovina tohoto textu postavená na pojmu transdisciplinarity, tedy na představě, že jednotlivé linie výkladu se vzájemně doplňují, ovlivňují a splétají tak, že zkoumaný prostor zůstává sice vratký a otevřený, ale přesto svým způsobem jednotný.

Lze-li v tomto textu nalézt nějaký střed, pak je to otázka po tom, jak vyslovit zkušenost, která se vzpírá diskurzivní pojmové řeči, radikálně ji překračuje a rozvrací její základní předpoklady (např. zákon sporu). Psychedelickou zkušenost nelze nijak přímo vyslovit, tzn.

² Deleuze, G., Guattari, F. 2010. *Tisíc plošin, Kapitalismus a schizofrenie 2*. Praha: Herrmann & synové, s. 282.

³ Psychedelická zkušenost: zkušenost navozená prostřednictvím psychedelika. Psychedelikum: substance navozující psychedelickou zkušenost.

nelze přímo říct, jaké to je ji prožívat, stejně jako nelze nijak přímo vyslovit vnitřní prožitek snu nebo radosti z hudby. Je ale možné ji oslovit, vytvořit teoretickou síť spletenou na jedné straně z popisů sdělitelných aspektů zkušeností, na druhé straně z interpretace kontextů, z vysvětlení toho, za jakých podmínek jsou takové zkušenosti možné a co znamenají pro naše porozumění světu a sobě samým. Kromě metodologických úvah, tedy přemýšlení o tom, jak lze vůbec psychedelické zkušenosti oslovit⁴ v řeči, se v tomto textu kříží následující interpretační linie (kontexty): autobiografická, psychonautická, antropologická, biologická a filosofická. Ty jsou uspořádané následujícím způsobem:

Východiskem celého zkoumání jsou mé osobní zkušenosti psychedelického opojení⁵, tak jak jsem si je navodil a prožil mezi lety 2008 – 2015, jinak řečeno má vlastní psychedelická praxe. Prožitky z přibližně dvaceti (+) psychedelických sezení a jejich reflexe představují experimentální jádro této práce. Většinu toho, co o psychedelických zkušenostech tvrdím je přímo nebo nepřímo odvozeno z této „kontrolní“ série⁶ vlastních zkušeností. Tyto zkušenosti zasazují do celkového životního kontextu pomocí autoetnografické metody, tj. pomocí reflexe osobních, sociálních a kulturních motivů spojených s psychedelickou praxí v současné kultuře. Volba této metody je určena dvěma důvody: a) Psychedelické zkušenosti jsou vždy věci individuálního prožitku, „opojený“ člověk je v nich osobně angažován a v jeho prožívání dochází k aktuální i dlouhodobé transformaci; b) Zkušenosti neprobíhají ve vzduchoprázdnu, nýbrž v určitém místě a čase a jsou tak vždy propojeny s konkrétní historickou a kulturní situací, v níž se daná osoba nachází. Autoetnografická reflexe je tedy promyšlením osobní cesty (proč a jak jsem se k celé věci vůbec dostal, jak mě ovlivnila a co jsem zažil) zarámované tázáním po místě psychedelické praxe v naší společnosti (problém sociokulturní roviny psychedelické praxe).

Kromě toho zahrnuje autoetnografický přístup také reflexi vědeckého procesu. Ten zde není chápán jako objektivní reprezentace skutečnosti, nýbrž jako zaujatý kreativní proces, v němž je autor angažován nejen teoreticky či akademicky, ale v kontextu celkové životní praxe. Co se týká mého vlastního výzkumu představovaného v této práci, bylo nakonec nezbytné zapojit se do něj fyzicky, psychicky, sociálně i ekonomicky. Experimentování

⁴ Oslovit, lépe než vyslovit. „Oslovení“ je spojeno s hledáním analogických spojení, znamená jinakost a rozdíl, „vyslovení“ znamená identitu obrazu a originálu a je spojeno s představou reprezentace.

⁵ Výraz „opojení“ odpovídá německému „rausch“. Viz Benjamin, W. 2006. *On Hashish*, Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press; nebo Jünger, E. 1970/2014. *Annäherungen. Drogen und Rausch*, Stuttgart: Klett-Cotta. „Rausch“ považují za alternativu k výrazu „psychedelická zkušenost“. W. Benjamin mluví o dvou základních aspektech opojení: o zahrnutosti (Benjamin, W. 2006. s. 24) a o procesualitě (Benjamin, W. 2006. s. 53.)

⁶ Kontrolní série: přiměřeně bohatá a diferencovaná řada osobních psychedelických zkušeností, jež zakládá možnost srovnání se zkušenostmi druhých.

s psychedeliky ovlivnilo můj způsob myšlení, cítění i jednání, mělo vliv na mé rodinné i další sociální vztahy, zavedlo mě na dosud neznámá místa a umožnilo setkání s lidmi různého druhu. Tento text tak není teoreticky nezúčastněným popisem psychedelických zkušeností, ale komplexní reflexí mého několikaletého osobního setkávání s psychedeliky, které jsem nepozoroval zvenčí, ale prožíval zevnitř. Tento metodologický přístup souvisí s tím, jaký druh antropologie je v tomto textu provozován. Můžeme mluvit o analytické autoetnografii⁷, o reflexivní etnografii⁸, o zkušenostní⁹ nebo transformativní antropologii¹⁰. Ve všech případech jde o to, že antropologický výzkum je chápán jako určitá forma praxe, jako angažované jednání, jež není nezakresleným odrazem nezávisle existující reality, nýbrž aktivním utvářením výzkumného pole, dovnitř něhož je autor ponořen coby jeho součást.

Autoetnografickou linii výkladu protíná také jeden z klíčových problémů tohoto zkoumání, a to problém subjektu zkušenosti, zakoušejícího já (self). Autoetnograficky pochopený subjekt není osoba vyvázaná ze svých sociálních a kulturních vztahů, nýbrž situovaný aktér, který existuje a jedná uvnitř předchůdných sítí různého druhu vztahů, tzn. jeho zkušenost je možná pouze jako situovaná, probíhá za určitých vnějších podmínek, které ji ovšem utvářejí zevnitř, tj. určují, jaká je pro prožívajícího. Vzhledem k psychedelickým zkušenostem to znamená, že jejich smysl, tedy celkový kontext, v jehož rámci se odehrávají, je například jiný pro amazonského šamana¹¹ a jiný pro mě jako člena postmoderní, industrializované a globalizované společnosti. Z autoetnografické perspektivy tak není aktérské já neproblematicky dáno ve své jednoznačné identitě, nýbrž se postupně vynořuje jako místo střetávání a vyjednávání mezi osobním, socio-kulturním, a ekologickým kontextem. Mé zkušenosti jsou tedy mé vlastní jen do určité míry, jelikož jsou prostoupeny a formovány konkrétními historickými okolnostmi, které zahrnují sociálně podmíněná očekávání, morální

⁷ Anderson, L. 2006. *Analytic autoethnography*. Journal of Contemporary Ethnography. Sage Publications, 2006, 35(4), 373-395; Chang, H. 2008. *Autoethnography as Method*. Michigan, Left Coast Press; Cooper, K., White, R. E. 2012. *Qualitative Research in the Post-Modern Era. Contexts of Qualitative Research*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

⁸ Viz Robben, A. C. G. M., Sluka, J. A., eds. 2007. *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, s. 443-492.

⁹ Viz zejména Turner, V. W., Turner E. L. B., eds. 1985. *On the Edge of the Bush. Anthropology as experience*. Tuscon: The University of Arizona Press; Turner W. V., Bruner, E., M., eds. 1986. *The Anthropology of experience*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

¹⁰ Viz zejména Goulet, Jean-Gay A., Miller, B. G., eds. 2007. *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.

¹¹ Problém současného „šamanismu“, resp. neošamanismu je poměrně komplikovaný. V současné globalizované kultuře se týká otázek kulturního přenosu a difúze, spirituality new age, pop kulturních obrazů, náboženských zkušeností, antropologického výzkumu i teorie (zejména ve spojení s tzv. ontologickým obratem v antropologii) a mnoha dalších oblastí. Tento komplexní a spletitý kontext zde musí zůstat nevyčten. Pro úvodní orientaci viz např. Znamenski, ed. 2004. *Shamanism: Critical Concepts*, 3 vols. London: Routledge; Winkelmann, M. 2000. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport, CT: Bergin & Garvey; Gredig, F. 2009. *Finding New Cosmologies. Shamans in Contemporary Europe*. Zürich/Berlin: Lit Verlag.

kódy, sdílené způsoby myšlení a praxe, atd., a určují tak povahu mé zkušenosti. Během psychedelických zkušeností, které v tomto textu vystupují ve dvojí roli, jednou jako objekt popisu a předmět analýzy, podruhé jako metodologický nástroj a zdroj analogií, prožívá opojený člověk sám sebe fragmentárně, uvědomuje si, jak se z něj odlupují jednotlivé vrstvy jeho já – morální, sociální, emocionální, kulturní, atd., až nakonec nezbývá nic než jakási prázdna, předvědomá pozornost, ovšem proměněná působením psychedelika. Smyslem zde používané autoetnografické metody je proto ukázat, že zakoušející subjekt není tak zcela „pánem ve svém domě“, že povaha jeho zkušenosti je determinována zapojením do dynamické spleti předchůdných vztahů. Toto zapojení však neznamená, že má vlastní zkušenost se světem a sebou samým není zároveň vždy soukromou a jedinečnou událostí, která tuto síť vztahů spoluutváří. Jednoduše řečeno, má psychedelická praxe, to, jak s psychedeliky zacházím a k čemu je používám, je určena tím, co jsem se naučil od druhých, a současně mé vlastní zacházení s těmito látkami může přinést do spektra psychedelické praxe nových motiv, kterého se druzí chopí a budou ho rozvíjet.

Další výkladovou linií je psychonautika. Tento neologismus, jehož autorství je obvykle připisováno E. Jüngerovi¹², je složen z řeckých slov *psyché* (duše) a *naútés* (námořník) a v Jüngerově symbolickém myšlení je nepochybně nápodobou slova argonaut, tedy hrdina, který se při hledání pokladu s tajemnou mocí vydává na samé hranice známého světa. Psychonaut je potom ten, kdo putuje oceánem lidské „duše“, jenž je zároveň jeho lodí. Je tím, kdo se noří do vnitřního světa symbolů, halucinací, extatického třestění či katatonického strnutí navozeného psychoaktivními látkami, aby zde odhalil hranice vlastního vědomí. Já používám tento výraz v první řadě jako označení pro formu psychedelické praxe, která je typická pro moderní a postmoderní společnosti od devatenáctého století do současnosti. Jedná se o experimentální, neritualizovaný způsob používání halucinogenů za účelem vědeckého, filosofického nebo uměleckého průzkumu psychedelických zkušeností.

Psychonautika v tomto smyslu tvoří mnohočetně rozvětvenou a z různých kořenů se živící tradici, jejímž spojujícím prvkem je netriviální, promyšlené a záměrné experimentování s psychedeliky za účelem systematického studia těchto látek a zkušeností, které vyvolávají. Její počátky jsou spjaté s prvními fázemi vývoje chemie a farmakologie, a tím pádem s obdobím rozvoje moderní průmyslové společnosti od druhé poloviny devatenáctého století, jež byla založená na strategii všestranného využití okolního světa jako zdroje pokroku a

¹² Jünger, E. 1970/2014, s. 356-64. V kapitole *Psychonauten* používá Jünger výraz „Drogenforscher“. Ten je podle něj „veskrze novověkým jevem. Může se objevit jen v takové společnosti, jejíž náboženský obraz světa je narušen, a v níž bylo proto také ztraceno vědění o metafyzickém postavení a symbolické povaze opojení...“

technologického vylepšení lidské kultury. Mezi první psychonauty patřili chemici, kteří syntetizovali umělou podobu přírodně se vyskytujících alkaloidů jako je např. morfium nebo meskalin, následováni lékaři zkoumajícími fyziologii smyslové a nervové soustavy, dále pak psychiatry a psychology.¹³ Jeden z kořenů systematického zájmu o psychedelika tedy vyrůstá z propojení vědeckého a průmyslového (farmaceutického) zájmu o empirické a účelové prozkoumání a využití těchto látek.

Důležitým zdrojem psychonautiky je také moderní kolonialismus, spjatý s objevováním a zkoumáním nových území a mimoevropských kultur. Poznatky o nových rostlinách a látkách a seznámení se s rituální extatickou a „drogovou“ praxí mnohých předmoderních společností podpořily zvědavost moderních, na moc a vědění orientovaných Evropanů. Dodnes tvoří důležitou součást psychonautiky cestovatelé, obchodníci, dobrodruzi a antropologové. Příznačný pro současnou situaci je na druhou stranu proces pronikání šamanských typů psychedelické praxe do současných technoinformačních společností.

Třetím zdrojem psychonautiky je moderní umění. Počínaje romantismem totiž tematizuje rozkol mezi moderním a tradičním, mezi kulturou a přírodou, a míří k tomu, co je skryto v mlčenlivých hlubinách přírody i lidského nevědomí, k tomu, co uniká světlu rozumu, což je téma, které s psychedelickými zkušenostmi úzce souvisí. K této tendenci se později připojilo modernistické experimentování, překračování hranic, rozrušování smyslů i rozvracení racionality a vyhledávání mezních zkušeností, mezi něž ty psychedelické nepochybně patří. Mezi psychonauty proto patří malíři, hudebníci i literáti.

Čtvrtým kořenem psychonautické směsi je filozoficky zaměřená nebo také spekulativní psychonautika. Tato část experimentálně-teoretické tradice výzkumu zkušeností navozených psychotropními látkami (nebo také drogami) je tvořena pestrou směsicí psychologů, filosofů, estetických myslitelů, autorů románů, ale také alchymistů, novodobých mágů a píšících šamanů, svérázných metafyziků a příležitostných autorů. Jedná se o lidi, u nichž otřes, spojený s psychedelickou zkušeností, vedl ke konfrontaci s jejich dosavadním pohledem na svět a na sebe sama. Jde o teoretické psychonauty, kteří se domnívají, že porozumění stavům drogového opojení je přínosné a důležité pro pochopení lidského vědomí, kultury i náboženství. Jedná se o osobnosti, mám-li uvést jen některé z nejznámějších, jako Aldous Huxley, Ernst Jünger, Walter Benjamin, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Williama James, Havelock Ellis,

¹³ Dějiny psychonautiky jsou velmi bohaté a v systematické podobě musí být teprve sepsány. Situace je komplikována také tím, že psychedelika dnes nejsou záležitostí pouze vědců, umělců či náboženských odborníků, nýbrž kolují napříč různými sociálními vrstvami a prostředními. K otázce psychonautiky jako recentního kontextu psychedelické praxe v současných společnostech se obracím průběžně na různých místech tohoto textu. Základní orientaci může poskytnout: Sessa, B. 2012. *The Psychedelic Renaissance. Reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century Psychiatry and Society*. London: Muschwell Hill Press.

Felix Guattari, Gilles Deleuze, Henry Michaux, Antonin Artaud, Charles Baudelaire a někteří další.

Tento text se chce k této tradici připojit. Odvahu k takovému pokusu čerpám zejména z toho, že současná „psychedelická věda“ již zahrnuje množství odborných studií a kolektivních monografií, článků v odborných časopisech, velké množství dizertačních prací, institucionálně organizované vědecké výzkumy a zasahuje do širokého spektra oborů od fyziky až po religionistiku.¹⁴ Způsob, jakým se tento text k psychedelickým zkušenostem vztahuje, má anarchickou podobu transdisciplinárního rhizomu¹⁵. Jde o decentralizovaný a nehierarchický výklad, o spleť výkladových linií, vrstev a rovin bez centrálního kmene, o systém s více centry, mezi nimiž fungují mnohočetná spojení. Mým cílem tak není vypracovat nějakou jednotnou obecnou teorii psychedelických zkušeností, nýbrž naopak ukázat doménu psychedelických zkušeností jako zdroj mnohočetných typů interpretace, jako samostatný živel, který nelze plně vyslovit, ale lze se jím nechat oslovit, *myslet z něj* a dokonce *podle něj* mnoha různými způsoby jednat.

Dále tu čerpám z toho, čemu lze říkat experimentální psychonautika, což je rozmanitá množina popisů osobních zkušeností, sahající od vědeckých publikací, přes příležitostné zprávy až po internetová fóra a soukromé rozhovory. Tato množina obsahuje záznamy, reporty, „drogové protokoly“¹⁶, poznámky a spontánních výklady, dostupné dnes z několika online databází¹⁷. Vedle záznamů mých vlastních zkušeností jsou tyto zprávy z výletů do „vnitřních světů“ druhých lidí nezbytným zdrojem předkládaných teoretických úvah. Tyto dva druhy záznamů, vlastní a cizí, představují výzkumný materiál, který je v teoretických pasážích podrobován analýze. Mým cílem totiž není myslet pouze z mých vlastních psychedelických zkušeností, ale z celého pole takových možných zkušeností, jehož mapu lze vytvořit pouze na základě konfrontace vlastních zážitků se zážitky a poznatky ostatních. Mezi obojím přitom existuje vzájemná provázanost. Mé vlastní zkušenosti mi umožňují posoudit či falzifikovat tvrzení druhých, a to, co oni zažili, zaznamenali a popsali, se zase nutně stává korektivem mého vlastního porozumění. Jinak řečeno, psychedelická zkušenost, jakkoliv je na určité rovině

¹⁴ Google Scholar ukázal k heslu „psychedelic“ asi 42 700 výsledků; Academia.edu obsahuje ke stejnému tématu kolem 500 dokumentů.

¹⁵ Viz čtvrtá kapitola tohoto textu.

¹⁶ Tak tento žánr pojmenoval W. Benjamin. Jedná se o stručný zápis hlavních motivů, prožitků, postřehů a pozorování učiněných během opojení. Takovéto protokoly vlastních zkušeností představují „empirický“ zdroj experimentálně analytické části tohoto textu představené v páté kapitole tohoto textu.

¹⁷ Viz zejména Erowid. *Documenting the complex relation between Humans & Psychoactives* [online databáze]. [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/>; Shroomery. *Magic mushrooms demystified* [online databáze]. [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.shroomery.org/>; Nyx.cz, [online databáze]. [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.nyx.cz/>; Enpsyro. *Encyklopedie psychotropních rostlin*, [online databáze]. [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.biotox.cz/enpsyro/>.

nesdělitelná, není nikdy čistě privátní událostí, probíhá vždy v konkrétním diskurzivním a praktickém kontextu, tj. v rámci specifického typu psychedelické praxe.

V současné době, tzn. během posledních zhruba dvaceti let¹⁸, se výzkum halucinogenů a jimi vyvolaných zkušeností opět stává součástí vědeckého provozu. Antropologové, psychologové, psychiatři, adiktologové, neurovědci, archeologové, historici, filosofové a mnozí další s novou intenzitou obnovují zájem o akademický výzkum psychedelik a jejich účinků za účelem jejich kritického a mnohostranného zhodnocení. Psychedelika zároveň poměrně úspěšně a razantně opět, tak jako v šedesátých letech minulého století, pronikla do širší společnosti, propojila se drogovými a jinými subkulturami či „scénami“, a rozšířila se napříč celou společností. Lidé, kteří mají zkušenosti s psychedeliky, dnes patří do všech sociálních tříd a rozmanitých skupin – patří mezi ně studenti a studentky vysokých i středních škol, osobně znám zemědělce, hudebníky, politické aktivisty, řemeslníky, zahradníky, výtvarnice, prodavače i učitele, chronicky nezaměstnané, stejně jako majitele prosperujících soukromých firem, programátory či barmanky, akademiky i vychovatelky, kteří mají s psychedeliky osobní zkušenosti.

Takováto široká sociální distribuce látek, které jsou na hranici či za hranicí legality, je přinejmenším pozoruhodná. Souvisí, mimo jiné, nepochybně s procesem utváření globální informační společnosti – s globální dostupností jakéhokoliv zboží, se snadností dopravy a s okamžitým a neustálým komunikačním propojením. To vše podporuje rychlé šíření různých praktik a vzorců jednání napříč společností, včetně prohlubujících se transkulturních procesů. Psychonautická praxe se spolu s vlastními narativy šíří nejen uvnitř, ale i napříč různými společnostmi a kulturními okruhy: do Evropy pronikají neošamanské praktiky z obou Amerik, z Afriky i Asie a mísí se s uměleckými, náboženskými, psychoterapeutickými a spirituálními proudy různého druhu. Potkává se s buddhistickou meditací¹⁹, s astrologií²⁰ a tarotem²¹,

¹⁸ Viz Sessa, B. 2012; dále také Yensen, R., Dryer, D. 1992. *Thirty Years of Psychedelic Research: The Spring Grove Experiment and its Sequels*. An address to the European College of Consciousness – International Congress, Worlds of Consciousness, Göttingen, Germany, September 24-27; Walsh, R., Grob, Ch., eds. 2005. *Higher Wisdom. Eminent elders explore the continuing impact of psychedelics*. Albany: State University of New York Press.

¹⁹ Konik, A. 2009. *Buddhism and Transgression. The Appropriation of Buddhism in the Contemporary West*, Leiden/ Boston: Brill.

²⁰ Grof, S. 2009. *Holotropic Research and Archetypal Astrology*. Archai: The Journal of Archetypal Cosmology. Create Space Independent Publishing Platform. 2009, 1 (1): 50-66.

²¹ Eremitus, A., 2009. *The Psychedelic Tarot*. New York/Bloomington: iUniverse, Inc.

s moderní magií a čarodějnictvím²², s ekologickým myšlením²³, s konspiračními teoriemi²⁴, s mystikou či s postmodernismem²⁵, s výzkumem paranormálních jevů²⁶, s elektronickou hudbou²⁷ nebo kyberpunkem²⁸. I tento zcela nahodilý výčet ukazuje, že vyznat se v tak velkém množství kontextů a různě provázaných souvislostí, a prohlédnout psychedelickou spleť na její sociokulturní rovině představuje nelehký úkol. Nicméně se jedná o celkovou souvislost a předchůdnou podmínku možnosti vzniku tohoto textu, a proto se jí průběžně věnuji a snažím se vyznačit její základní obrisy.

Psychonautická linie je tak pevně propletená s další linií tohoto textu, a to s antropologickou, tzn. se zkoumáním vztahu mezi jednotlivcem²⁹, společností³⁰ a kulturou³¹. Zajímá mě, jakým způsobem psychedelika pronikají do společnosti a jaké místo v ní zaujímají. Antropologická linie se odvíjí ve dvou základních směrech. Za prvé v ní sleduji to, jakým způsobem je samotná psychedelická praxe utvářena sociokulturní situovaností, a za druhé to, jakým způsobem pronikají psychedelické zkušenosti do společnosti a do kultury, a jak ovlivňují jejich uspořádání. Úvahy tohoto typu shrnuji v závěrečné kapitole věnované kognitivní antropologii, protože kognitivní antropologie vychází z tázání po vztahu mezi individuálními zkušenostmi a sociokulturními procesy. Ptám se, jakým způsobem je obojí propojené, přičemž podle mého názoru, je povaha tohoto spojení nutně hermeneutická, tzn., že každá zkušenost je už vždy formována a organizována sociálně a kulturně sdílenými vzorci, a tyto sdílené vzorce jsou vždy produkovány a reprodukovány na rovině osobního jednání a poznávání.

²² Hatsis, T. 2015. *The Witches' Ointment: The Secret History of Psychedelic Magic*. Rochester: Park Street Press; Dobkin De Rios, M. 2009. *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios. 45 years with Shamans, Ayahuasceros, and Ethnobotanists*. Rochester/Vermont/Toronto: Park Street Press.

²³ Brown, J. D., ed. 2009. *Psychedelics and Ecology*, MAPS Bulletin, Santa Cruz, MAPS, XIX (1).

²⁴ Viz Irvin, I. 2014. *Entheogens: What's in a Name? The Untold History of Psychedelic Spirituality, Social Control and the CIA*. [online] Gnostic Media. Potent News. [cit. 2016]. dostupné z <https://potentnews.com/2014/11/12/entheogens-whats-in-a-name-the-untold-history-of-psychedelic-spirituality-social-control-and-the-cia/>.

²⁵ „Bromell používá pojem „radikální pluralismus“ Williama Jamese, aby popsal intelektuální důsledky psychedelik. Zkušenost vstupu do nového prostoru vidění, do alternativního způsobu bytí na světě, je nepředstavitelně mocným potvrzením názoru, že stabilita není přirozená. Psychedelika dala kontrakultuře smysl pro to, že neexistuje žádná jediná, fixní skutečnost, žádný stabilní svět, který je potřeba poznat nebo reprezentovat, jak je o sobě.“ McHale, B., Platt, L., eds. 2016. *The Cambridge History of Postmodern Literature*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

²⁶ Viz např. *Paranthropology. Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*. 2011, 2 (4).

²⁷ Viz například Brown, J. D. 2013. *The New Science of Psychedelics. At the Nexus of Culture, Consciousness and Spirituality*. Rochester/Vermont/Toronto: Park Street Press, s. 266 – 300.

²⁸ Leary, T., Horowitz, M., Marschall, V. 1997. *Chaos a kyberkultura*. Praha: Dharma-Gaia/Mařa.; Bukatman, S. 1993. *Terminal Identity. The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*. Durham/London: Duke University Press.

²⁹ Jedinec = osoba, individuální personální jednota sebeprožívání a vztahování se ke světu.

³⁰ Společnost = dynamická, mnohvrstevnatá síť vztahů mezi lidmi a lidskými skupinami.

³¹ Kultura = dynamická a mnohvrstevnatá síť vztahů mezi společností a světem v celku.

O vztahu mezi zkušeností, společností a kulturou lze také uvažovat jako o vztahu mezi živými dynamickými systémy na různých rovinách organizace. Každý jedinec a jeho zakoušený svět představují živý systém, jenž se udržuje v dynamické rovnováze ve vztahu k prostředí. Spojením více individuálních systémů v mnohvrstevnaté síti vztahů vznikají větší samostatné systémy, které se dokážou reprodukovat bez ohledu na přežití svých jednotlivých částí, tj., různé typy společenství a společností. Vztah mezi individuálními žitými světy a sociálními strukturami je vztahem částí a celku, kdy jedno není možné bez druhého a obojí se vzájemně podmiňuje. Kultura pak představuje sociálně utvářené a sdílené „rozhraní“ mezi společností a dalšími živými systémy, jež utvářejí krajinu, danou společností obývanou; představuje způsob, jakým je dané společenství ve světě, jak se vztahuje k mimo-lidskému, jak s ním zachází a vyjednává svůj způsob existence.

Tento způsob uvažování o kultuře je jedním ze způsobů, jak myslet z psychedelických zkušeností. Ty jsou na jednu stranu hluboce niterné v tom smyslu, že jejich jádrem nejsou ani tak prožívané obsahy, jako spíše celková proměna modu prožívání sebe i světa. Proto se o nich mluví jako o „změněných stavech vědomí“. V akutní fázi opojení je totiž zasažen a ovlivněn náš způsob vnímání (primárně to, jak vnímáme, což sekundárně vede i k tomu, co vnímáme), psychedelika aktivují a přivádějí do zjevnosti vnitřní proud tělesných pocitů, emocí a představ, otevírají přístup k podvědomým procesům, k zasutým nebo hluboko skrytým strachům, touhám, ideálům a vzpomínkám.

Jelikož však naše vědomí není do sebe uzavřené, není nějakou pouhou niterností vnitřního sebeprožívání, nýbrž vztahem ke světu, rozhraním mezi živou bytostí a světem, tak se spolu s proměnou vědomí mění také náš zakoušený svět. Tato změna prožívání je natolik radikální, že zpravidla vyvolává hluboký otřes v systému našeho sebepojímání a porozumění světu a sobě samým. A jelikož sdílený svět vyrůstá ze subjektivně zakoušených světů, je jejich propojením a novým rozměrem, mají silné individuální zkušenosti tendenci „rezonovat“ i světem společným. Psychedelické zkušenosti, které jsou zmíněným způsobem niterné a subjektivní, tak mají schopnost pronikat do sociální a kulturní reality, zejména pokud se psychedelické praxi věnuje větší množství lidí. Psychedelické zkušenosti tak nabývají kulturního významu – psychedelika se stávají buď posvátnými³², nebo revolučními³³. Jedním z cílů této práce je pak ukázat, že lidská zkušenost obecně coby proces setkávání a spřaženosti

³² Viz například Gordon Wasson, R., Kramrisch, S., Ott, J., Ruck, C. A. P. 1986. *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven/London: Yale University Press.

³³ Revoluční potenciál psychedelik je spojen především s obdobím šedesátých let minulého století. Podnětnou reflexi tohoto problému předkládá ve svých „kyselinových denících“ Ch. Grey. Viz Grey, Ch. 2010. *The Acid Diaries. A Psychonaut's Guide to the History and Use of LSD*. Rochester/Vermont/Toronto: Park Street Press.

se světem není redukovatelná na niternost, kterou lze beze zbytku nahlédnout, nýbrž že se jedná o součást jednání komplexního živého systému, který je zapleten do vnějšího světa, jenž na něj naléhá a tím jej utváří, a na jehož naléhání tento živý systém odpovídá vlastní aktivitou, a tím spoluutváří svět, jehož je součástí.

Z hlediska filozofické antropologie pak tato práce pracuje s hypotézou, že do našeho porozumění pojmu člověk je třeba zahrnout představu, že jako lidé jsme také bytosti halucinací a snů, extatického transu, meditačního pohroužení či psychotického narušení. Že jsme bytosti schopné dosahovat hraničních zkušeností³⁴, a ty jsou tak nedílnou součástí toho, kým jako lidé jsme. Mezní formy zkušenosti, jako jsou ty psychedelické, ukazují, že naše zakoušení není jednorozměrné, že je schopné nabývat více strukturálně i obsahově různých „stavů“, a že naše běžná, každodenní zkušenost se světem je individuálně, sociálně, kulturně a ekologicky relativní výtvar zvyku, otevřený dynamický proces, který je neustále ohrožen možnou dezorganizací a destabilizací.

Hraničnost psychedelické intoxikace souvisí s tím, že ji lze považovat za ohrožující, protože dezorganizuje mozkovou činnost a v důsledku tak znemožňuje aktivní orientaci a pohyb v prostoru zaměřený na běžné obstarávání, způsobuje dočasný rozklad osobní identity ve smyslu obvyklé zaměřenosti k vnějšímu světu a ke komunikaci s druhými, a tak nám znemožňuje jednat v běžném smyslu. Lidská schopnost integrovat tyto ohrožující zkušenosti, využít ve svůj prospěch jejich pozitivní stránky, a dokonce je zahrnout do celku socio-kulturního chování otevírá důležitý pohled na lidský druh obecně. Z tohoto pohledu nejsou lidé pouze bytostmi vědomého racionálního řádu, ale také bytostmi extatickými, třešticími, opájejícími se, snícími, šílenými, prožívajícími hluboké osobní krize a otřesy. Jsou bytostmi, jež se setkávají se smrtí, prožívají halucinace a mystické stavy či se vytrhávají ze světa v meditujícím usebrání. Všechny tyto mezní zkušenosti jsou zkušenostmi hranic lidského bytí, lidé jsou jejich prostřednictvím bytostmi prodlévajícími na hranicích sebe samých a neustále tyto hranice redefinujícími. Studium psychedelických zkušeností je z této perspektivy studiem lidí jako bytostí hranice.

K tomuto obecnému cíli ovšem nemírím přímo vypracováním antropologické teorie mezních zkušeností, nýbrž průzkumem konkrétní zkušenostní oblasti. Navazuji tak na směr antropologického myšlení označovaný jako antropologie zkušenosti. E. M. Bruner tuto tradici charakterizuje také jako antropologii hermeneutickou, interpretativní nebo symbolickou.

³⁴ Pojem hraniční či mezní zkušenosti rozpracovává v rámci fenomenologické filosofie Bernard Waldenfels. Viz Waldenfels, B. 1998. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH. Dále také Pokorný, V. *Zdařilost, zvládání, teritorium: úvaha k étosu hranice*. Praha: Československá Psychologie (v tisku).

Perspektiva antropologie zkušenosti je podle Brunera určena zájmem o to, jakým způsobem jednotlivci skutečně zakoušejí kulturu nebo též o to, “*jak jsou události přijímány vědomím*”³⁵. Tyto formulace ovšem evokují představu kultury jako nějaké hotové soustavy zakusitelných věcí a událostí, které jsou pasivně zakoušeny, přijímány vědomím. Antropologie zkušenosti by v takovém případě byla pouze studiem vjemů, představ, pocitů či myšlenek v jejich niterné soukromé podobě vnitřních reprezentací. Pojetí zkušenosti jako re-prezentace, tedy jako znovu zpřítomnění věcí a událostí světa ve vědomí, je nejen filosoficky problematické³⁶, ale je neužitečné také pro antropologii. Kulturu jako celkový lidský způsob bytí ve světě nelze redukovat na vnitřní proud vědomí a soustavu kognitivních obsahů – reprezentací. Kultura není uvnitř, ale venku. Děje se, mění, udržuje, přetváří a odumírá v tanci, práci, sexu, jídle, boji či oblékání, je tělesným setkáváním se světem a s druhými. Zároveň však není pouhou soustavou vnějších stavů, událostí a objektů. Kultura je vždy prožívaná, utvářená v zakoušející aktivitě svých členů, jež není redukovatelná na vnitřní stavy. Nelze samozřejmě popřít, že to čemu říkáme zkušenost, tedy aktuální situované prožívání, je v nějakém smyslu vnitřní, tedy soukromé a nesdělitelné, že má charakter obrácenosti k sobě, self-reference, a že uvnitř našeho těla, v našem mozku a smyslových orgánech probíhají interní kognitivní procesy, bez nichž bychom nic nevnímali, nevěděli a nedělali. Bylo by však omylem, domnívat se, že zkušenost, zejména tu kulturně významnou, to znamená takovou, která utváří význam sdíleného světa, lze redukovat na sebevědomí nebo vnitřní zpracování informací.

Niterná rovina zkušenosti, to, že o tom vím, že to se mnou něco dělá a že se přitom se mnou něco děje, představuje pouze jeden vlákno celkové zkušenostní textury, která je tvořena spletením či srústem dalších vláken. Zkušenost má přinejmenším vždy nějaký vnější výraz. I tak soukromý pocit jako bolest se projevuje jako grimasa nebo výkřik. Výraz je projevením se zkušenosti, její aktualizací, bez níž se zakoušení neobejde. Význam zkušenosti tak není uzavřen uvnitř prožitku, nýbrž je zároveň jako praxe otevřen do světa, který proměňuje. Zkušenost je skrze výraz a skrze kontext, v němž teprve dává smysl, skrze to, co způsobuje a k čemu vede, vtělena do sdíleného, kolektivně a kulturně utvářeného světa slov, událostí, obrazů a věcí. Jinak řečeno, antropologie zkušenosti se zaměřuje na zkušenost jako na pragmatiku, praxi a performanci. Zkušenost není pouze prožívána ve vědomí, ale je prováděna ve světě a jako takováto praxe je pro kulturu konstitutivní. Zkušenost, tak jako například text, který není nikým

³⁵ Bruner, E., M. *Experience and its expression*. in Turner W. V., Bruner, E., M., eds. 1986. s. 3-32.

³⁶ Problém reprezentace světa pomocí obsahů naší mysli sahá hluboko ke kořenům současného filosofického myšlení. Základní je zde představa, že podstatou mysli/vědomí nejsou vnitřní obrazy či vnitřní film probíhající kdesi uvnitř, nýbrž vtělená, vyjednávající aktivita a *přijímatost* organismu ve světě. Odmítání reprezentačního pojetí vědomí má mnoho zastánců. K současné diskusi viz např. Hutto, D. D., Myin, E. 2013. *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge/London: The MIT Press.

čten, zůstává němá, nedostane-li se jí výrazu a nemá-li nějaké důsledky v jednání. Je-li dostatečně působivá, má tendenci se šířit mezi jednotlivci a ovlivňovat jejich jednání. Tímto způsobem se stane součástí sítě sociálních vztahů. Čím širší je její působení anebo čím větší je její destabilizační potenciál, tím více roste potřeba její institucionalizace, potřeba ji případně opakovat a především vytvořit pro ni vhodný kontext. Tak nesnadné a abnormální zkušenosti jako je halucinující třeštění pod vlivem psychedelik si vyžadují nejen něco takového, čemu D. L. Williams říká “smlouva s vědomím”³⁷, tedy předchůdné sdílené porozumění jejich významu, nýbrž prorůstá sociální sítí a ovlivňuje instituce, rituály, umělecký výraz a dokonce i politiku.

S antropologickým výzkumem zkušeností a zejména těch psychedelických se to má tak, že k nim nelze přistupovat pouze z vnějšku. Má-li antropolog poznat formy psychedelické praxe v současné společnosti, nestačí, aby pouze pozoroval vnější projevy v chování, vedl rozhovory a nezúčastněně pozoroval dění. Tímto způsobem se mine s vlastním prožitkem, a podstata toho, jaké to je být “na tripu”³⁸ mu zůstane skryta. Psychedelické zkušenosti se navíc vymykají přesnému zachycení v řeči a překračují to, co může být obsahem sdělení. Zkušenost tak nemůže být pouze předmětem pozorování a popisu. Výzkumník by proto měl zaujmout *domorodou perspektivu*, tzn., že by se měl vystavit zkušenosti opojení, a odmítnout představu, že perspektiva střízlivého je v nějakém smyslu privilegovanější než perspektiva opojeného. Důsledné uplatnění tohoto principu vede k tomu, o čem mluví například autoři sborníku *Extraordinary Anthropology. Transformation in the Field*³⁹, totiž že jakmile jsme uvnitř, vypadá celá situace jinak. Zakoušející pobyt v terénu proměňuje antropologa, stejně jako antropolog proměňuje zakoušený terén. Jelikož znáte situaci domorodců z jejich pohledu, nelze už jednoduše věřit všem svým předchozím názorům a předsudkům, je nutné je konfrontovat se zkušenostmi z terénu a mnohé z nich dokonce opustit⁴⁰. Máme-li se skutečně nechat zkoumaných terénem oslovit, a ukázat jej zevnitř, musí absolvovaná zkušenost vstoupit do našeho způsobu popisu, proniknout naším narativem a proměnit jej. Nelze například rozumět

³⁷ „Každé lidské společenství se musí vyrovnat s posuny v lidském vědomí. Každé si musí rozdělit spektrum vědomí a přiřást různé hodnoty jeho složkám – jinými slovy dohodnout se na smyslu rozmanitých duševních stavů, které prožívá každý z nás. Nelze si například představit společenství, které si nějakým způsobem nevykládá sny. Změněné vědomí proto vždy zaujímá místo v sociální a politické matici. Změněný stav vědomí je nutné vždy zkoumat v sociálních souvislostech.“, Lewis-Williams, D., Pearce, D. 2008. *Uvnitř neolitické mysli. Vědomí, vesmír a říše bohů*. Praha: Academia, s. 73., Viz také Pokorný, V. 2012. *Jak se lidem rozsvítilo?*, in Hanovská, L., Horský, J., Hroníková, L. 2012.

³⁸ Slangový výraz užívaný k označení zkušenosti navozené zejména prostřednictvím LSD.

³⁹ Goulet, Jean-Gay A., Miller, B. G. (eds.). 2007. *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.

⁴⁰ Viz zejména Fabian, J. 2001. *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford: Stanford University Press, s. 2-5.

vztahu Yanomamů⁴¹ k droze “epená” nebo Balijců⁴² k rituálnímu transu, pokud nevstoupíme dovnitř celého procesu jejich zkušenosti a tím do celé sítě sociálních, kulturních a ekologických vztahů, jenž je s ní spojený.

Poslední součástí antropologické linie, vláknem antropologického provazu, který zahrnuje různé antropologické perspektivy založené na zkoumání kultury jako procesuality, konstituované v lidském prožívání a zkušenosti, je kognitivní antropologie. Kognitivně antropologická perspektiva sdílí pojetí kultury s antropologií zkušenosti i s autoetnografií. Nezaměřuje se však na osobní příběhy a individuální prožitky, ale zkoumá poznávací procesy na obecné rovině a snaží se stanovit, jakým způsobem, z jakého typu kognitivních procesů a podle jakých pravidel kultura vyrůstá. Reprezentativní sborník oboru k tomu říká, že kognitivní antropology a antropoložky spojuje “*zájem o kulturně sdílené a různorodě distribuované komplexní kognitivní systémy, včetně toho, jak takové systémy fungují, jak jsou strukturované, jak se liší mezi jednotlivými kulturami, jak jsou naučené a předávané, a jak jsou lidmi přizpůsobovány danému kontextu*”⁴³ Kognitivní antropologie je tedy propojení kognitivní vědy, jež zkoumá komplexní kognitivní systémy a antropologie, která se zabývá tím, jak se tyto kognitivní systémy aktualizují v kulturní realitě. Pro kognitivní antropologii je proto rozhodující, jaký pojem poznávání, resp. kognitivního systému z kognitivní vědy přebírá. Já se zde opírám o teorie, které chápou poznávání jako situované (*embodied*), vyjednávané (*enacted*), distribuované (*distributed*) a rozšířené (*extended*). To, stručně řečeno, znamená, že zakoušení není uzavřeno v mozku nebo ve vnitřní introspekci, není reprezentací vnějšího světa ve vědomí, nýbrž je vykonáváno tělesnými bytostmi, situovanými v určitém prostředí, je vtěleno v našem sdíleném jednání, zacházení s věcmi a komunikaci, a jeho niterná stránka je pouze určitým ohledem, souborem procesů, který je zapleten do celkové procesuality našeho pobývání ve světě.

Vyrůstá-li pak kultura z poznávání, jak lze formulovat hledisko kognitivní antropologie, znamená to na jednu stranu, že kultura je rozprostřená, distribuovaná napříč sítí vzájemně jednajících a komunikujících jednotlivců, a na druhou stranu, že veškeré poznávací procesy jsou kulturou, coby relativně autonomním systémem ustálených forem tělesnosti, komunikace a jednání už předem utvářeny, a že tento systém je do jisté míry na jednotlivcích nezávislý, časově i prostorově je přesahuje, dokáže do sebe aktivitu jednotlivců začlenit a umožňuje ji. Z

⁴¹ Biocca, E. 2003. *Sama mezi indiány*. Přel. A. Harmannová. Praha: Dauphin.

⁴² Suryani, L. K., Jensen, G. D. 1994. *Trance and Possession in Bali: A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder and Suicide*. Oxford: Oxford University Press.

⁴³ Kronenfeld, D. B.; Bennardo, G., Munck, V. C. de, Fischer, M. D., eds. 2011. *A Companion to Cognitive Anthropology*. Chichester, Wiley-Blackwell, s. 1.

takového pojetí ovšem vyplývá, že rozdíl mezi kulturou jako vnějškem a poznáváním jako vnitřkem je odmítnut ve smyslu tvrzení E. Hutchinse, že *“kultura je poznávání”*⁴⁴, protože poznávání je situovaná (tělesně, sociálně a ekologicky) a do světa rozprostřená aktivita.

Kognitivně antropologická perspektiva, založená na pojmu “rozšířeného poznávání” (extended cognition) vnáší do výkladu psychedelických zkušeností motiv externality či distribuovanosti. Psychedelické zkušenosti pak nejsou redukovatelné na vnitřní prožitky nebo soukromé osobnostní procesy, nejsou pouze niterným sledem obrazů, myšlenek a nesdělitelných pocitů. A to z toho důvodu, že vnitřek je součástí vnějšku, je do vnějšku zapleten, je na něj napojen, a je vždy také vnějškem pro druhého. Jinak řečeno, prožívání je vždy situované, je vázané na reálné situace, a v těchto situacích něco způsobuje. Pro psychedelické zkušenosti to znamená, že každý, kdo opojení podstupuje, tak zároveň vstupuje do zcela konkrétní situace, odehrávající se v síti kontextů – osobních, sociálních, kulturních i ekologických, a toto vstoupení, zaangażování se v situaci má zase své důsledky, tzn., že samo také generuje další souvislosti.

Tento proces lze velmi dobře pozorovat na příkladu moderní psychonautiky. Ta na jedné straně vstupuje do moderní společnosti na určitých hraničních místech - ve vědě, v umění, v transkulturním přenosu, v kontrakultuře, tj. na místech, která jsou otevřená pronikání nového a cizího. Na druhé straně postupně proniká do širší společnosti a otevírá kolem sebe nové formy sociálního a kulturního sebeorganizování. Externalita psychedelických zkušeností znamená, že se neodehrávají pouze “v hlavách” psychonautů, ale vtělují se také do jejich textů a jiných výtvorů, do psychotherapeutické praxe, do cest a setkání nejrůznějšího druhu, do laboratorních výzkumů, a dokonce do právních, ekonomických a politických procesů. Znamená to, že psychedelické zkušenosti, stejně jako všechny ostatní kulturně významné zkušenosti, kolem sebe organizují sociální a kulturní prostor, a s tím, jak si vyžadují specifické techniky zvládnání, šíří se jejich prostřednictvím emocionální, myšlenkové i behaviorální vzorce, bez jejichž pojmenování nejsou tyto zkušenosti plně srozumitelné.

Myšlení z psychedelických zkušeností jako pokus o uchopení jejich smyslu prováděné v tomto textu je tedy určeno ohledem na situovanost. Zkušenost přestává být z tohoto hlediska pouhým vnitřním stavem vědomí, je nutno ji chápat jako situovanou aktivitu živého organismu v kontextech jeho prostředí, přičemž důraz je tu kladen na kontextualitu, na původně tělesnou zapletenost do světa, od níž se odvíjí další rozměry našich žitých světů – osobní, sociální, symbolický, kulturní v nejširším slova smyslu. Naše tělesná situovanost je situovanost

⁴⁴ Hutchins, E. 2010. *Enaction, imagination, and insight*. in Stewart, J. R., Gapenne, O., Di Paolo, E. A., 2010, *Enaction: toward a new paradigm for cognitive science*. Cambridge: MIT Press.

biologická a ekologická. Fyzicky jsme součástí prostředí, vyrůstáme z něj stejně jako všechny ostatní živé bytosti, vyrůstáme a jsme složeni z těl našich předků, existujeme v neustálé metabolické výměně s prostředím, jsme „uděláni“ ze vzduchu, země, vody, elektřiny, rostlin i zvířat. Naše fyzická těla přitom nejsou nějakými bezduchými mechanismy, nýbrž vědomými, tedy vnímajícími a zakoušejícími, rozhodujícími se a jednajícími autonomními systémy, jež se dočasně vynořují ze svého umožňujícího a zahrnujícího prostředí, ze spleti životních a environmentálních procesů, do nichž se po smrti zase noří zpět.

Pro porozumění psychedelickým zkušenostem je tento pohled, který lze označit jako bio či ekosémiotický⁴⁵, nepostradatelný. Biosémiotika⁴⁶ vychází z přesvědčení, že „život je poznávání“⁴⁷, že poznávání v nejširším slova smyslu není omezeno na bytosti obdařené sebereflexí a symbolickou komunikací, protože je to vlastnost všech živých systémů, které se jako živé systémy vyznačují self-referenčností, schopností rozpoznat rozdíl mezi sebou a okolím a schopností orientace v prostředí. Biosémiotika tak umožňuje pojímat zkušenost nejen jako rozprostřenou do symbolické intersubjektivní sítě vědomé komunikace, ale také jako rozprostřenou v síti biologických a ekologických procesů. Součástí zkušenosti tak není pouze to, co vím, a co mohu vyslovit, ale také to, co nevím, co se odehrává mimo přímé vědomí, na předreflexivní rovině. Mé tělo si je vědomé sebe i světa ještě před vytvořením sebevědomé subjektivity, před zformováním osobní, jáské perspektivy, a toto tělesné vědomí není vázáno na myslící subjekt jako výlučné centrum poznávání, nýbrž je rozprostřeno v celém těle - v tom, jak je tělesnost spojena ve vnímání, v metabolismu a v dědičnosti s ostatními těly a v tom, jak tělo zakouší sebe sama na úrovni neurální a hormonální seberegulace.

Představa o tom, že vědomí není situované ve vnitřní mysli jednotlivce, ale je součástí kulturních komunikačních sítí, sítí sémiotických procesů, do níž je zahrnuto jako jakýsi přepojovací a transformační uzel, musí být z ekosémiotického hlediska doplněna o zahrnutost do sítí biologických, do sítí molekulární, buněčné, orgánové a celkově organismové komunikace. Domnívám se, že díky této perspektivě jsou vysvětlitelné zejména dva aspekty psychedelických zkušeností: 1) Fakt, že chemická látka může měnit „stav vědomí“; 2) fakt, že zahrnuje „transpersonální“ zkušenosti, tzn., takové součásti psychedelických zkušeností, které nejsou vysvětlitelné na základě osobní historie nebo jakékoliv možné bdělé zkušenosti. Jednou

⁴⁵ Viz Siewers, A. K., ed. 2011. *Re-imagining Nature. Environmental Humanities and Ecosemiotics*. Plymouth/Lanham: Bucknell University Press; Hess-Lüttich, E. W. B., ed. 2006. *Eco-Semiotics. Umwelt- und Entwicklungskommunikation*. Tübingen und Basel: A. Franke Verlag.

⁴⁶ Favareau, D., ed. 2010. *Essential Readings in Biosemiotics. Anthology and Commentary*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.

⁴⁷ Maturana, H. R., Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel, p. 13.

z hlavních hypotéz tohoto textu proto je, že během psychedelické zkušenosti dochází k dočasné dezintegraci bdělého, sebekontrolujícího já a k otevření přístupu na předreflexivní roviny zakoušení, kdy je přímému vědomí dočasně zpřístupněn vlnění do sítí signálů, obrazů, vzorců a procesů, do nichž jsme jako živé bytosti zahrnuti.

Nakonec stojí v pozadí tohoto teoretického projektu linie filosofická. Celá tato práce byla původně koncipována jako filosofické promyšlení pojmu zkušenosti s ohledem na zkušenosti psychedelické. Pojem psychedelické zkušenosti totiž vyžaduje nejen vyjasnění toho, co je vlastně „psychedelické“, ale také toho, co je to vůbec zkušenost. Mým cílem přitom není tento pojem přesně definovat (ukončit a uzavřít), nýbrž jej otevřít, tzn. ukázat zkušenost/vědomí/poznávání jako dějící se multiplicitu, jako mnohočetný komplexní systém propojení organizující se z více center a na více rovinách. Takovéto vymezení se opírá o konkrétní formu filosofické racionality, sahající svými kořeny až k presokratovským počátkům a rozvíjenou především ve 20. století.

Tento způsob myšlení pro filosofii otevřel Hérakleitův zlomek B2, který říká: „*Ačkoliv je řeč společná, žijí běžní lidé tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí.*“⁴⁸ Otázka po tom, v jakém smyslu je vědomí mé vlastní a v jakém smyslu je součástí „společné řeči“ všeho živého tvoří jádro mé interpretace psychedelické zkušenosti. Tento společný *Bio-Logos*, z něhož každé individuální mluvení čerpá a je jeho projevem, však není zjevný najednou celý a sám o sobě. Ukazuje se jako blesk, jako oheň, jako napětí souladu nesouměrného. Skrývá se ve hře protikladů a metafor a nemůže být vysloven přímo. Zjevuje se v provázanosti proměn jako tušení jejich vzájemné souvislosti, a je vtělen do textury času.

Doména psychedelické zkušenosti, jež má být v tomto textu zmapována, obsahuje fenomény, které přesahují každé pouze osobní vědomí a nejsou vysvětlitelné z každodenní individuální zkušenosti – vzpomínky na cizí minulost⁴⁹, imaginární vnitřní krajiny řízené jinými zákonitostmi a obývané cizími bytostmi⁵⁰, vize světelného božství⁵¹ i pekelné

⁴⁸ Kratochvíl, Z. 2006. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové, s. 372.

⁴⁹ Grof, S. 1992. *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha: GEMMA89, s. 48-53.

⁵⁰ Typicky je tento typ prožitků spojen s psychedelikem DMT (Dimethyltriptamin), ale objevuje se i pod vlivem jiných psychedelik je jako LSD, psilocybinové houby či Salvia Divinorum. K diskusi fenoménu „cizích entit“ viz: *DMT Entities Symposium* [online]. Breaking Convention, University of Greenwich, 2015 [cit. 2016]. Dostupné z <http://anthrelogconsc.weebly.com/dmt-entities-symposium-breaking-convention-2015.html>; Pinchbeck, D., *DMT Entities and the Future of Science* [online]. Futurethinkers.org [cit. 2016]. Dostupné z <http://futurethinkers.org/daniel-pinchbeck-dmt-entities-future-science/>.

⁵¹ „Rozpětí světelně vnímaných emanací nějaké jiné / vyšší sféry sahá od tušeného chápání jakéhosi „světelného tkaniva“ ve věcech, od jemného „světelného koberce“ denního jasu až k mocným a dravým výronům světla pociťovaným jako něco božského, které dopadá až do těch nejzastrčenějších koutů vlastního bytí.“ Kirchoff, J. 2008. *Jinosvět. Prostor, čas a vlastní já ve změnách stavech vědomí*, přel. E. Světlík. Praha: dybbuk, s. 273.

temnoty⁵², cesty k počátkům života⁵³ i za hranice smrti⁵⁴ a mnoho dalších. Pro psychedelické zkušenosti je dále typický prožitek zahrnutosti do komplexně propojeného celku, prožitek sebe sama jako bytosti, která z tohoto celku vyrůstá, je jeho nedílnou, jen dočasně vydělenou součástí, která z něj čerpá a je jeho projevem. V jejich průběhu je dočasně rozpuštěno konvenční osobní já, mizí hranice mezi vnitřkem a vnějškem, mezi vlastním a cizím a skrytá společná „řeč“ přichází do zjevnosti. Přímé pojímající a vyslovující vědomí však bez těchto hranic a protikladů není možné, a proto nelze vyjádřit psychedelické zkušenosti přímo, nýbrž je potřeba, jak navrhuji, myslet z nich a podle nich, tj. hledat k nim co nejpřesnější analogie.

Na tuto „hérakleitovskou“ linii navázala ve dvacátém století hermeneutická filosofie situovanosti. Filosofie, která myslí mimo princip subjektivity. Filosofie, která nezačíná *myslet* z já, nýbrž z bytí ve světě, z Heideggerovy rozvrhující se vrženosti a z Merleau-Pontyho vnímající tělesnosti. Filosofie vycházející z faktu naší zapletenosti do míst a dějin, uvnitř nichž utváříme a proměňujeme své prostředí i sebe, aniž bychom z něj mohli vystoupit a přestat jím být určováni. Jde o filosofii, která myslí *mimo princip identity*, jenž lze vyjádřit s A. Klikovou např. takto:

„... princip identity umožňuje založit takové myšlení, kterým lidská bytost myslí sebe samu ve své bytostné povaze, komunikuje s druhými bytostmi, jež myslí stejným způsobem a dospívá ke konsensům... lidská bytost je takto myslitelným jsoucnem, tj. tím, kdo myslí sebe sama ve své bytostné povaze, komunikuje s druhými lidskými bytostmi, jež myslí stejným způsobem, ... Princip identity určuje lidskou bytost jako „místo“, v němž myšlení potvrzuje sebe samo formou určité čisté bezprostřední evidence a uchopuje tímto způsobem pravdu bytí.“⁵⁵

Myslet mimo princip identity pak může znamenat, položit si otázku, jestli „*je v takovém kontextu ještě možno hovořit o nějakém typu „sebe“ či „sebevztahu“, jenž by byl východiskem pro konstrukci pojmu identity?*“⁵⁶. Odpověď na takovou otázku musí být nutně nejednoznačná, jelikož princip identity nelze ani zcela popřít, ani zcela potvrdit. Na jedné straně zakouším sám sebe jako jednotu své vlastní historie a neustále se já i druzí k sobě vztahujeme jako identickým jednotlivcům, na druhé straně však „*být sám sebou... neznamená něčím trvalým disponovat, včetně postoje vůči okolí, a neznamená to ani být rozpoznatelný ve své podstatě nebo vlastním postoji ke světu. Právě fakt, že v každém jednání (či působení síly) je něco nezachytitelného,*

⁵² Biro, S. 2011. *Hellucination. A Memoir*. USA: Uneathed Book.

⁵³ Grof, S. 1992, s. 85-88.

⁵⁴ Strassman, R. 2001. *DMT: The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester: Park Street Press, s. 220 – 232.

⁵⁵ Kliková, A. 2007. *Mimo princip identity*. Praha: Filosofía, s. 380.

⁵⁶ Tamtéž, s. 363-4.

*ohlašuje přítomnost identity ve smyslu vnitřní meze vlastní zkušenosti, hranice svémoci. Identita se děje jako intenzita příslušné síly, a proto k ní patří i sebeztráta a přerod síly na základě vnější síly podkladu či báze, která dotyčnou sílu přesahuje.*⁵⁷

Jsem přesvědčen, že pro porozumění psychedelickým zkušenostem je potřeba chápat já (subjekt zkušenosti) ne jako výlučné centrum a regenta zkušenosti, nýbrž právě jako účastníka dějící se situace, jako aspekt sítě sil a vztahů, které tu už vždy jsou a do nichž jsem zapleten. Spolu s fenomenologem M. Nitschem, pak můžeme říci, že: *„Lokalizovat stanoviště lidského zakoušení pak tedy neznámá hledat nějaké místo ve smyslu výchozího bodu, ale určit (metodicky otevřít) fenomenologické pole zkušenosti, a až v jeho struktuře případně konkretizovat některé body jako východiska... Podle naší interpretace neplatí, že bod (sub-jectum) je... základem pole, ale naopak pole je prostorem pro východiska a stanoviště subjektivity.*⁵⁸ Subjektivita je z tohoto hlediska utvářena vztahy, do nichž už vždy vstupuje a z nichž se vynořuje. Vztahy, do nichž jsme na všech rovinách své existence zapojeni a sami je aktivně navazujeme; síly, které na nás působí, a kterými zase mi působíme na své okolí, jsou mnohočetné a často protichůdné.

Hérakleitovské myšlení času jako toku a proměny se v mém pokusu o postžení povahy psychedelických zkušeností mísí s Merleau-Pontyho filosofií tělesnosti, resp. intertělesnosti, kterou částečně formuloval také ve svých přednáškách o filosofii přírody.⁵⁹ Zde navazuje mimo jiné na Whiteheadovu filosofii přírody jako procesu, když se ptá: *„Proč ale hovoří Whitehead raději o „Plynutí přírody“, místo pouhé přírody.“* Je to proto, že:

- 1) *Příroda má časovou povahu: probíhá, tak jako probíhá čas.*
- 2) *Příroda je vždy jen plynutím: člověk ji chápe jen co do jejích zjevných forem, aniž by se tyto formy jevení mohli někdy vyčerpat.*
- 3) *Pro přírodu je nutné plynout. Nemáme na jedné straně přírodu a na druhé její plynutí jako atribut. Příroda je čisté plynutí. Je přirovnatelná k bytí vlny, jejíž skutečnost je pouze globální, ne částečná.*⁶⁰

Příroda jako takovéto „vlnění se“ života však není nikdy přístupná v celku, ale pouze skrze své části, které ovšem nejsou žádnými strnulými věcmi či bytostmi, nýbrž dějícími se událostmi zapojenými do celkového pohybu světa. Merleau-Ponty spojuje tuto procesuální filosofii s jiným pojetím časoprostoru a s celkově jinou ontologií – s ontologií, která odvozuje

⁵⁷ Tamtéž, s. 367.

⁵⁸ Nitsche, M. 2013. *Metodická priorita fenomenologického pole v transformativní fenomenologii*. Filosofický časopis. 61 (6), s. 896.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M. 1995. *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*. München: Wilhelm Fink Verlag.

⁶⁰ Tamtéž, s. 172.

bytí od dění a identity od rozdílu. Čas ani prostor nejsou z tohoto hlediska objektivními dimenzemi, které by nějak existovaly mimo procesualitu živého, nýbrž tím, co vyvstává uvnitř a skrze jednotlivé události vzájemně propletených mnohých životů. Čas a prostor tu nejsou ani subjektivní formou názoru, ani objektivním rozměrem prostoru, ale spleť - mnohvrstevnatou, ze sebe sama se odvíjející procesualitou života, do níž jsme zahrnuti, a vše živé spolu s námi, a to tak, že ji spoluuskutečňujeme vlastní životní aktivitou.

Žádná událost, která takto vstupuje do nepřehlédnutelného celkového kontextu dění světa však není atomární, vždy je zařazena do širšího situačního kontextu a uvnitř je složena z dalších událostí. M. Andrlé proto ve své interpretaci Whiteheadovy filosofie přírody shrnuje povahu události takto:

„V jistém smyslu je událostí celý pokoj v době, kdy se v něm nacházím. Bude-li v místnosti kočka, tvoří tato příslušná část jejího života také událost. Vědomou aktivitou mohu ale stále více omezovat svou pozornost na menší a menší události uvnitř místnosti, uvnitř stolu i uvnitř kočky. Události organismu kočky konstituují její „život“. Události tvořící stůl, na němž kočka sedí, konstituují „život“ stolu. Všeobecná souvztažnost a signifikace (díky níž se děje veškerá anticipace) mi umožňuje domnívat se, že vnitřek stolu, který není sice momentálně přístupný mému pohledu ani jinému ze smyslů, nejen také existuje, ale je sám vztažen k větším či menším událostem, které jej opět buď konstituují, nebo je naopak jejich součástí.“⁶¹

Tato filosofie procesuality, která je také myšlením mimo princip identity, a tudíž mimo princip subjektu jako výlučného zdroje a organizátora zkušenosti, nachází své vyjádření v myšlení G. Deleuze a F. Guattariho⁶². Já zde navazuji především na jejich pojem teritoria, resp. deteritorializace. Normální bdělé zakoušení světa je už vždy teritorializované, to znamená, že je obsazené a stratifikované sociálními a symbolickými systémy, systémy zákazů, hranic a dualit. Psychedelické zkušenosti považuji z tohoto hlediska za zkušenosti deteritorializace. Dochází během nich k rozložení a rozpuštění pevné jáské struktury a s tím také rozdílu mezi subjektem a objektem, mé prožívání se stává „schizofrenním“, namísto centrální instance já se vynořuje mnohočetnost motivů, sil a center, kolem nichž se má zkušenost organizuje a které jí procházejí. Spolu s touto ztrátou centrální organizovanosti dochází k tomu, že zkušenost se stává tekutou a nestabilní. I jednoduchý vjem předmětu nabývá povahy vibrujícího proudění a stabilní, v sobě spočívající vnější svět se stává oscilujícím, rezonujícím a stále se

⁶¹ Andrlé, M. 2010. *Whiteheadova filosofie přírody*. Praha: Pavel Mervart, s. 122.

⁶² Deleuze, G., Guattari, F. 2010.

transformujícím prostředím, do něhož nejsem zahrnut jako pevný bod. Sám se stávám součástí proudu zkušenosti, který je nerozlišitelný od proudění skutečnosti, která mnou prochází. Jsem rozvlněn, rozvibrován, rozložen do vrstev a linií a má dosud relativně pevná a jasná zkušenost sebe a světa se ukazuje jakou pouze dočasný a stále otevřený soubor formací a navyklých pohybů, který podléhá neustále transformaci.

Řečeno s Deleuzem a Guattarim, v psychedelické zkušenosti se otevírá „*molekulární rovina imanence*“, kdy „*vnímání už nebude spočívat ve vztahu subjektu a objektu, ale v pohybu sloužícím coby hranice tohoto vztahu, v době, která se k nim váže. Vnímání bude konfrontováno se svou hranicí; bude mezi věcmi, v celku svého sousedství, jako přítomnost jedné haecceity v jiné, uchopení jedné jinou nebo jako přechod od jedné k druhé: všimněte si jen pohybů.*“⁶³ V souvislosti s touto změnou perspektivy se Deleuze a Guattari ptají: „*Nejsou tu dokonce rytíři drogy, ve smyslu, že víra je droga? Tito rytíři tvrdí, že droga, jsou-li splněny jisté nutné podmínky opatrnosti a je-li využívána k nutným experimentům, je neoddělitelná od rozvinutí jisté roviny. A na této rovině nejenže dochází ke spojení stávání-se-ženou, stávání-se-zvířetem, stávání-se-molekulárním, stávání-se-nevnímátním, ale samo nevnímátné se nutně stává vnímaným s tím, jak se vnímání nutně stává molekulárním.*“⁶⁴

Mluví-li se zde o „droze“, nutně se tím myslí drogová zkušenost, resp. zkušenost psychedelická, která je charakterizována tak, že „*nevnímátné se stává vnímaným, s tím, jak se vnímání stává molekulárním.*“⁶⁵ Co znamená, že se vnímání stává molekulárním? Molekulární je opakem molárního. Molární jsou hotové celky, věci a bytosti nadané jednoznačnou identitou, na molekulární rovině však existující jako procesy utváření, linie a spojení. Z hlediska psychedelické zkušenosti to znamená, že jakoby *vidíte dovnitř prožitku*. Vjem jednoduché barvy se pod vlivem psychedelika změni na oscilující vlnění kolem určité části spektra, barva není jedna, je složená z barevných fluktuací. Pohybující se předmět může být vnímán jako kontinuita do sebe přecházejících fází s předvojem retencí a ocasem protencí, tvář v zrcadle se skládá ze svých různých výrazů, aniž by se mohla na jednom z nich ustálit, sebepožívání ztrácí svou jednotu a rozkládá se do nezávislých osob a motivů. Nevnímátné je pak to, co utváří hotové prožitky zevnitř, z čeho jsou utvořeny. Nevnímátné jako to, co je normální pozornosti, zaměřené na hotové, uchopitelné celky, nepřístupné, protože to patří do roviny procesuality, do roviny stávání se.

⁶³ Deleuze, G., Guattari, F. 2010, s. 317.

⁶⁴ Tamtéž, s. 317-18.

⁶⁵ Tamtéž, s. 318.

Deleuze a Guattari proto dokonce tvrdí, že „*problémy drogy mohou být chápány jen na té úrovni, kde touha přímo uchvacuje vnímání a kde se zároveň vnímání stává molekulárním a nevnímatelné vnímaným. Droga se pak jeví jako prostředek k tomuto stávání se. Tady by přišla na řadu farmako-analýza, již by bylo třeba zároveň srovnávat s psychoanalýzou a klást proti ní.*“⁶⁶ Farmakoanalýzu je nutné stavět proti psychoanalýze proto, že tradiční freudovská analýza chápe podle Deleuze nevědomí jako něco nevnímatelného, co promlouvá pouze skrze zjevné znaky, symptomy, ale samo zůstává stále skryté a vystupuje jako „*skrytý princip transcendentní roviny*“⁶⁷. Jedním z důvodů, proč se psychedelické látky prosadili a dnes opět znovu prosazují v psychoterapii je patrně právě to, že umožňují přímou konfrontaci s nevědomými procesy a obsahy. A to takovým způsobem, že nevědomé se dostává na rovinu přímé pozornosti, že vystupuje ve vědomí ne jako snový znak, vtip nebo chyba, ale jaksí přímo, v rámci „*změněného stavu vědomí*“, kdy je realita prožívána nějak takto:

*„...droga působí ztrátu forem a osob, přináší sebou bláznivé rychlosti drogy a úžasné postdrogové pomalosti, dává obojí dohromady jako zápasníky, poskytuje vnímání molekulární schopnost zmocnit se mikrofenoménů a mikrooperací a vnímanému pak sílu emitovat zrychlené nebo zpomalené částice plovoucí v čase, jenž už není naším časem, a haecceity, které již nejsou z tohoto světa: deteritorializace, ‚byl jsem dezorientován‘ (vnímání věcí, myšlenek, tužeb, kde touha, myšlenka, věc ovládly veškeré vnímání a nevnímatelné je najednou vnímáno). Nezůstává nic než svět rychlostí a pomalostí bez formy, subjektu, tváře.“*⁶⁸

Myšlení z psychedelické zkušenosti je tak myšlením procesu deteritorializace, které sice vychází z analýzy zkušenosti, nicméně tuto zkušenost neváže na hotový a jednoznačný subjekt, nýbrž na událost opojení, během níž se subjekt zkušenosti ukazuje jako mnohost, jako multiplicita, která je spleť nebo dočasným srůstem mnoha událostí, odehrávajících se na více různých rovinách – biologické, personální, sociální, kulturní či ekologické. Je-li možné interpretovat psychedelickou zkušenost jako otevření přímého přístupu k nevědomí, nemyslí se tím nevědomí jako nějaká samostatná entita vedle vědomí, nýbrž to, že normální artikulované vědomí je výslednicí pod a nadprahových procesů, tělesných událostí, intenzit a jiných rychlostí, které ho utvářejí, nebo do nichž je zapojeno. V této práci se proto pokouším splétat jednotlivá vlákna, jednotlivé linie, vrstvy a roviny, které zkušeností procházejí a do nichž je zapojena. Taková představa o procesu zakoušení je analogická procesu opojení a psychedelické

⁶⁶ Tamtéž, s. 319.

⁶⁷ Tamtéž, s. 320.

⁶⁸ Tamtéž, s. 318.

zkušenosti, jejichž povahu zde zkoumám, se tak nakonec stávají myšlenkovým nástrojem zvláštního druhu, nástrojem, který umožňuje proniknout spleť lidské situovanosti.

2. Autoetnografická předehra

2.1 Zápletka

Každé požití psychedelické látky má svou předebru a odehrává se ve specifické situaci. Předehra zahrnuje osobní historii, která k rozhodnutí navodit si psychedelickou zkušenost vedla. Situace je určená tím kdy, kde a případně s kým je zkušenost podstupována. Jakkoli může být bezprostřední motiv ke konzumaci psychedelické látky nahodilý, nutně je vždy v přímém vztahu k předchozí životní dráze a velmi často také ovlivní její další směřování. Jinak řečeno, zakoušející není žádný neutrální, ahistorický a solitární subjekt, nýbrž určitá, ve světě žijící osoba a její zkušenosti se vždy odehrávají na konkrétním místě a v konkrétní historické situaci. K tomuto poměrně závažnému kroku nedojde každý, mnozí ho z pochopitelných důvodů vědomě odmítnou a před někým se podobná možnost vůbec neotevře, tak jako se před každým neotevře možnost ulovit zvíře nebo letět vrtulníkem. Psychedelickou zkušenost budu proto v tomto textu chápat jako setkání, jako navázání vztahu, obecně řečeno jako zápletku, z níž se odvíjí konkrétní příběh⁶⁹. Zápletka vzniká setkáním nejméně dvou protínajících se trajektorií v nějakém prostředí. Prostor určuje možnosti pohybu, vytyčuje směry, ve kterých je nějaké setkání možné. Zároveň je spoluutvářeno trajektoriemi těch, kdo jím procházejí, je už vždy obsazeno předchozími konfiguracemi vztahů, rozděleno pohyby a jednáním druhých, neboli tvoří teritorium.

Budeme-li uvažovat o prvouživateli v současné společnosti, vzniká zápletka psychedelické zkušenosti ze setkání tří různých trajektorií – životních příběhů opojeného, zprostředkovatele a linie „psychedelické látky“. Vzhledem k tomu, že psychedelika nejsou běžně přístupná, a jejich užívání či získávání je vždy různými způsoby regulováno, musí se prvouživatel setkat s někým, kdo mu psychedelikum zprostředkuje. V ideálním případě by to měla být osoba, která už je s psychedelickou praxí obeznámena, zná rizika i výhody psychedelického stavu a umí posoudit, komu a za jakých okolností může být látka podána. Reálně to ovšem může být téměř kdokoli, od neznámého člověka na párty, který se vynoří ze tmy a zeptá se, jestli „*nechcete nějaký čtverec*“⁷⁰, přes přítele, s přístupem k důvěryhodnému dealerovi, až po experimentálního psychiatra či „šamana“, kteří vám látku nabídnou v rámci

⁶⁹ Zde vycházím z Petříčkova ontologického pojetí zápletky, viz Petříček, M. 2000. *Majestát zákona a pozdní dekonstrukce*. Praha: Herrmann & synové, s. 132-148.

⁷⁰ „Čtverec“ je slangový výraz pro čtvereček svého papíru obsahujícího LSD, jinak také „papír“, „trip“, a jiné. Viz také BLOTTEART.COM [online]. The World's largest selection [cit. 2016]. Dostupné z <http://blotterart.com/>.

terapeutického sezení nebo šamanského obřadu. Pokud jde o prvouživatele, musí splňovat přinejmenším jednu podmínku. Musí jít o osobu, která je ochotna vzít si *drogu*, tedy substanci, jež je v naší společnosti vnímána jako potenciálně nebezpečná, jež způsobuje intoxikaci, dočasně znemožní běžnou komunikaci a orientaci ve světě, a dokonce může mít na intoxikovaného trvalý vliv. Opojený člověk se s požitím psychedelika napojuje na trajektorii „látky“. Tak k němu ovšem nepřichází bezprostředně jako ona sama, ale vždy už v určité konfiguraci. Tato konfigurace zahrnuje osoby, které už psychedelickou zkušenost prodělaly a situace, v rámci nichž se v dané společnosti s látkou zachází. „Látka“ tak přichází k prvouživateli už s určitým jménem s jeho významovými souvislostmi, přichází už stratifikovaná symbolickým systémem kultury, systémem sdíleným významů a pravidel – jako intoxikant, jako lék, jako sakramentum, jako terapeutický nástroj, atp. Trajektorie „látky“ je tak vázána na sociokulturní prostředí a na trajektorie lidských příběhů, s nimiž se protíná. Tvoří tak samostatnou linii, utkanou z jednotlivých setkání, kterými prochází. Psychedelikum nevystupuje v tomto kontextu jako samostatná entita, ale jako působící síla. Vstupuje do vztahů, které pro ni její konzumenti svým jednáním otevírají, navazuje se na jejich metabolismus a nervový systém, navozuje proměnu prožívání a zakládá tak nové situace, které vedou až k vytváření kulturních artefaktů a sociálních institucí.

Celkový význam psychedelické zkušenosti jako takto pojatého setkání se proto značně liší v závislosti na povaze příběhu, jehož je konkrétní zkušenost součástí. Jiný význam, průběh a fenomenální obsah má pro příslušníka peruánského kmene Ašaninků⁷¹, neovlivněného moderní civilizací, který používá přírodní psychedelikum známé jako ayahuaska za asistence „curandera“ (léčitele) kvůli navázání praktického spojení s přírodními „silami“. Zase jiný má pro evropského pubescenta, který si „dá tripa“, protože chce s přáteli zažít nezvyklý druh zábavy či pro klienta psychiatrické léčby, který se zúčastní psycholitického⁷² sezení. Rovina osobního prožitku je podmíněna konkrétní tvářností sociokulturního prostředí, z něhož vyrůstá jako jedinečná událost, jako singulární výtvar,⁷³ utvářený ze stejné matérie.

⁷¹ Viz Sachahambi, 2008, *What indigenous groups traditionally use Ayahuasca?* [online] Ayahuasca.com [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.ayahuasca.com/spirit/primordial-and-traditional-culture/what-indigenous-groups-traditionally-use-ayahuasca/>.

⁷² V současném terapeutickém diskurzu se mluví o dvou základních druzích terapie užívající psychedelika, o psycholitické a psychedelické. Rozdíl mezi obojím a další typy terapeutické práce s psychedeliky popisuje například Hill, S., J. 2013. *Confrontation with the Unconscious. Jungian Depth Psychology and Psychedelic Experience*. London, Muswell Hill Press, s. 17-28.

⁷³ Pojetí psychedelické zkušenosti jako „kreativní hry“ lze nalézt v závěru monumentální studie B. Shanona, viz Shanon, B. 2002. *The Antipodes of the Mind Charting the Phenomenology of the Ayahuasca experience*. Oxford/New York: Oxford University Press, s. 399 – 402.

V této autoetnografické předehře chci ukázat, o jaký druh setkání na osobní a sociokulturní rovině se jednalo v mém případě. Volím proto autoetnografickou formu popisu, která je založená na různých typech biografické metody, na psaní o tom, jak zakoušel určitý výzkumný terén sám etnograf. Autoetnografie odmítá představu nezúčastněného pozorovatele, který je vůči pozorovaným jevům a událostem v pozici outsidera a prosazuje takový přístup k popisu a výkladu, který včleňuje etnografovu vlastní zkušenost do jeho psaní o druhých. Předmětem popisu je sám antropolog a jeho zkušenost v terénu. Vychází z odmítnutí představy, že popisovaný terén je předem dán k dispozici, že existuje objektivně, nezávisle na pozorovateli, a soustředí se na to, jakým způsobem je terén ustavován v interakci mezi antropologem a studovanými socio-kulturními jevy. Podle D. E. Reedové⁷⁴ není autoetnografie ani čistou autobiografií, ani čistou etnografií, nýbrž spojením obojího, a to takovým spojením, které stírá striktní rozdíl mezi jedincem a společností, mezi objektem a subjektem popisu, a nahlíží obojí ve vztahu vzájemného propletení a interakce. Autoetnografii definuje jako osobní vyprávění (self-narrative), které vychází ze subjektivní zkušenosti, již situuje do sociálního kontextu. Osobní zkušenost tedy není v autobiografii zkoumána sama o sobě bez ohledu na kontext, v němž se odehrává. Já (subjekt, osoba), které v něm vystupuje, není do sebe uzavřené sebereflektující individuum, ale spíše dividuum, mnohočetný jednotlivec, který pozoruje sám sebe jako součást širšího kontextu, jímž je utvářen a který svou záměrnou i nezáměrnou aktivitou spoluutváří.

Chci zde načrtnout osobní trajektorii, tedy vylíčit cestu, jež vedla jednak k rozhodnutí vyzkoušet účinky psychedelických látek a jednak k rozhodnutí psychedelické zkušenosti zkoumat a interpretovat. Líčení této cesty je tak zároveň promýšlením teoretického kontextu, z něhož toto psaní vůbec vzešlo. Mým záměrem je ukázat, jakým způsobem se mi otevřel terén psychedelických zkušeností, zevnitř něhož a v souladu či v napětí s nímž se tu myslí. Obsah a vyznění určité psychedelické zkušenosti jsou srozumitelné vzhledem k celkové situaci či kontextu takové zkušenosti. Z tohoto důvodu se hlavním metodologickým vláknem *myšlení* z psychedelických zkušeností, jak je rozvíjeno v tomto textu, stala autoetnografická metoda.

Popis a analýza osobní cesty k psychedelickým zkušenostem, který zde rozvíjím, je dvojího druhu. Jde o popis a rozbor osobní předehry a zároveň vznikání teoretického kontextu této práce. Osobní historie rozhodnutí věnovat se psychedelickému zkoumání je jako předehra nerozlučně propletena s myšlenkovým rámcem, s historií teoretické perspektivy, kterou tento text rozvíjí v neustálém zpětném pohledu na prožitky psychedelických stavů. Tato perspektiva

⁷⁴ Reed-Danahay, D. E. 1997. *Introduction*. in Reed-Danahay, D. E. 1997. *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. Oxford: Berg Publishers.

je založena na přesvědčení, že máme-li psychedelické zkušenosti zkoumat zevnitř toho, jak jsou prožívány, nelze to udělat z nějaké nezaujaté pozice mimo zkoumaný terén. Je tak potřeba učinit z pozice toho, kdo je zahrnut v dialektice terénu⁷⁵, tedy v tom, jak je terén na jedné straně konstruován v popisu, a jak na druhé straně sám vstupuje do povahy popisu, který je nutně zahrnut do celkového životního stylu popisujícího.

*Myšlení z a podle*⁷⁶ psychedelických zkušeností produkované následující sérií úvah tak stojí na dvojím základu. Za prvé stojí na hypotéze, že neexistuje žádná „čistá“ psychedelická zkušenost, jež by nebyla „znečištěna“ předchozím výkladem, porozuměním a celkovým způsobem existence zakoušejícího. Naopak bez takového životního kontextu nemůže přirozeně vůbec dávat smysl. Vstupujeme-li do prožitku psychedelické zkušenosti, vstupujeme už vždy i do jejího výkladu. Za druhé pak stojí na komplementární hypotéze, jež tvrdí, že teorie zkušenosti (fenomenologická, enaktivní a ekosémiotická), z jejíž perspektivy jsou tu psychedelické zkušenosti vykládány, se vzhledem k popisovaným zkušenostem sama proměňuje. Cílem této práce je proto formulovat teorii zkušenosti tak, aby do ní bylo možné neredukujícím způsobem zahrnout také prožitky a reflexe psychedelických zkušeností. Znamená to, chápat psychedelické zakoušení podobně jako snění, tj. jako konstitutivní součást lidské situovanosti v prostředí. Znamená to konstruovat výkladový rámec, který doménu psychedelických zkušeností nepodrobí předem vytvořeným jednoznačným kategoriím, ale namísto toho bude konstruován analogicky k ní.

2.2 Avantgarda, sametová revoluce a underground

Experimentování s psychedeliky a studiu změněných stavů vědomí se věnuji od roku 2008. Má cesta k této praxi však začala již mnohem dříve. Její původ lze vystopovat do liminálního období adolescence, které v mém případě spadalo přibližně do let 1989 – 1995, a shodou okolností tak bylo zároveň liminálním obdobím celé české společnosti. „Liminalitu“ zde chápu jako „transformativní událost“, kterou A. Szokolczai definuje takto:

„Transformativní událost lze coby terminus technicus sociologické analýzy definovat jako událost reálného života, ať už individuálního, skupinového nebo života celé civilizace, která najednou zpochybní a dokonce zruší to, co bylo dosud samozřejmě přijímáno jako jistota.

⁷⁵ Výraz „dialektika terénu“ používá v tomto smyslu P. Rabinow: „*Výzkumný terén je dialektikou mezi reflexí a bezprostředností.*“ Rabinow, P. 1977. *Reflections of Fieldwork in Morocco*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press s. 38.

⁷⁶ Viz kapitola 3.3.

*Lidé, uchvácení touto bouří, jsou donuceni zamyslet se nad vlastními zkušenostmi, dokonce nad celým životem, a potenciálně proměnit nejen své životní zvyklosti, ale celou svou identitu.*⁷⁷

Z osobního hlediska je liminální období spjato se zpochybnění vlastní existence a hledáním místa, které je možné ve společnosti zaujmout. Je také spojeno s procesem probuzení sebereflexe, odkrytí sebe sama jako problému a úkolu. Pro mě a pro mé vrstevníky se tato životní fáze propletla s periodou postkomunistické transformace celé společnosti a dokonce s celkovou civilizační transformací, následující po rozpadu bipolárního světa a vyznačující se intenzitou přechodu ke globální a informační společnosti.

První dva roky tohoto období jsem zažil ještě na střední škole, kde jsem se díky hodinám českého jazyka seznámil, mimo jiné, s modernistickým uměním a literaturou. Okamžitá fascinace symbolismem, surrealismem či dadaismem byla pro toto transformační období příznačná, jelikož modernistickou estetiku lze bezpochyby označit jako liminální, tedy hranice narušující. Pracuje s experimentem, rozkládá tradiční kánon a vynalézá nové způsoby vyjadřování. Testuje hranice jazyka a podrobuje překódování. Modernisté už nechápou umění jako reprezentaci ideálu reality, ale jako vynalézání reality. Což velmi přesně rezonuje s vývojem během dospívání, kdy je vzhledem ke zdařilému životu nutné přejít od fáze přijímajícího napodobování k fázi sebedefinování, přičemž tento přechod je zároveň obdobím krize, vyplývající z konfliktu mezi rozpadající se minulostí a nejistou, stále rychleji se proměňující budoucností. Modernistická estetika je v tomto smyslu také estetikou krize. Obrací pozornost na společenské a kulturní rozpory, přináší neklid, je spojena s destrukcí a dekonstrukcí starých a s růstem nových způsobů vnímání, myšlení i jednání. Na tomto propletení osobního vývoje s vývojem kultury a společnosti je vidět, že osobní trajektorie není nikdy jednoduchou, v sobě uzavřenou linií, ale že je zevnitř formována a je sama vnitřní součástí sociokulturních procesů.

S modernistickým uměním tak vstoupil do mého osobního života nový kontext, širší rozměr osobní existence, s nímž bylo třeba se vyrovnat – avantgardní umění. A s ním vyvstala otázka, jak se vztahovat ke kultuře, která produkuje „proklaté básníky“, své vlastní sveřepé kritiky, kteří odmítají ustavený řád měšťanské průmyslové společnosti a útočí na její jazyk a tradice. Spolu s tímto rozporem, jsem zároveň žil také v situaci „přechodu k demokracii“ a volnému trhu, a celkově k novému sociokulturnímu řádu. Na osobní rovině jsem prožíval odpoutání o matky a dětského prostředí průmyslové vesnice, kde jsem vyrůstal a současnou

⁷⁷ Szalkocai, A. 2009. *Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events*. International Political Anthropology. 2 (1): 141-172, s. 158.

reorientaci na chybějícího otce, což bylo spojeno s přechodem do kultivovaného městského prostředí, kam jsem jezdil do školy.

Tato mnohonásobná liminalita se nakonec propojila tak, že vedla ke vzniku mých prvních textů, které jsem za pomoci přátel vydal jako dvě sbírky pokusů o experimentální, surrealistickou poezii. Aniž bych to tehdy ještě tušil, svým přilnutím ke Comtu de Lautréamontovi, E. A. Poeovi, Ch. Baudelairovi, A. Rimbaudovi či J. P. Cocteauovi, k G. Apollinairovi, Maxu Ernstovi a k některým dalším básníkům a umělcům, jsem se už tehdy napojil na jednu z odnoží psychonautiky, jelikož mnozí ze zmíněných lidí ve svých dílech vědomě pracovali s rozrušováním smyslů a alterací vědomí pomocí drog.

Pro mou tehdejší situaci, maturitu jsem skládal v roce 1992, byl však ještě důležitější kontext rozpadu komunistického režimu a bipolárního světa. Tyto události byly tehdy obecně prožívány jako otevření fyzických i symbolických hranic, jež s sebou přineslo kulturní export a obnovené možnosti cestování. Jet se podívat do ciziny patřilo k nepsaným povinnostem každého (nejen) mladého člověka. Ze Západu i z Východu k nám zase začali proudit lidé a s nimi rozmanité kulturní vlivy. V souladu s nastupujícím převrácením ekonomických a politických hodnot jsme ale přece jen mnohem silněji vnímali vliv západní Evropy a Spojených států. Velký vliv měla také navracející se česká kulturní emigrace a její spojení s disentem, jejichž představy a hodnoty pro mě byly tehdy vyjádřeny především v českém undergroundu. Ten se v oné zvláštní přechodové době začal prolínat s undergroundovými a subkulturními hnutími a skupinami ze Západu, a vzniklo něco, čemu se říkalo „alternativní kultura“⁷⁸. Ze znovu obnovené kulturní produkce na nás měla obrovský vliv zejména hudba – od rocku a jazzu přes punk po nastupující elektronickou hudbu. Hudba, která přestala být zakázaná, a tak jí bylo umožněno prostoupit českou kulturní krajinu novými rytmy a melodiemi, proměněnými frekvencemi a intenzitami, které ostře kontrastovaly s frekvencemi a intenzitami normalizační éry sedmdesátých a osmdesátých let.

Neméně důležité bylo obnovení volného trhu s literaturou. Českem začaly proudit překlady, nová vydání klasických děl, veřejná vydání samizdatové a undergroundové literatury, a spousta další věcí, přičemž celý proud se v této době poměrně ideálně soustřeďoval v literárních časopisech, jako byly undergroundové *Vokno*, *Revolver Revue*, *Analogon*, *Literární časopis* nebo *Prostor*, v nichž kolovaly různé typy textů – od poezie, přes filosofii, až k politice a magii. Z hlediska poeticko-filosofického, jež mě už tehdy přitahovalo nejsilněji,

⁷⁸ Viz např. Smolík, J. 2010. *Subkultury mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada Publishing. nebo Kolektiv. 2001. *Alternativní kultura. Příběh české společnosti 1945 – 1989*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.

bylo pro mě osobně, ale jistě nejen pro mě, velmi zajímavé spojení české undergroundové poezie-hudby-prózy-filosofie (E. Bondy, I. M. Jirous, P. Zajíček, Plastic People of the Universe, Krchovský, bratři Topolové, atd.) s vlivem beatnické a hippie literatury-hudby-filosofie-poezie-politiky (K. Kessey, J. Kerouack, W. Burroughs, A. Ginsberg, T. Leary, Ram Dass a mnozí další).

Tento příliv nového, jenž prostoupil celý sociokulturní prostor, způsobil rozvinutí transformační situace, díky níž došlo k otevření prostoru tvořivosti, a začala vznikat posttotalitní česká kultura. Pro mě osobně to znamenalo, že ještě na střední škole se mi podařilo spojit se se skupinami vrstevníků zapojených do rozvoje autonomní hudební, literární a výtvarné scény. Šlo o proces, k němuž v devadesátých letech docházelo v každém větším městě. Vše bylo nové a lákavé, koncerty, kluby, divadlo, vydávání časopisů, večírky, výstavy, diskuse, lásky a přátelství. Najednou bylo možné žít a tvořit po svém, bez ohledu na umírající svět rodičů a státu, starých ideologií a sociálních norem, pro něž už nebylo v našich životech místo. Uvolnění a ořes starých sociálních struktur vedly v takovémto prostředí ke spontánnímu vznikání nových, subkulturních a autonomních skupin. Mnozí jsme tehdy byly nějak, více či méně aktivně, zapojeni do nějaké „scény“ a mottem našich životů, jež se tehdy podařilo přetvořit do názvu samizdatového časopisu, bylo heslo „Different life“⁷⁹. Jiný život, o to jsem tehdy spolu s mnohými usiloval. Jiný život než ten v normálním světě školy, práce a daňových povinností. Důležité pro nás bylo vše nespoutané a neobvyklé, vše, co překračovalo běžné zkušenosti všedního dne a osvobozovalo od rutiny.

Tento odpor k normalnosti, spojený v mém případě také s láskou k modernistické poezii a k undergroundu všeho druhu, se nutně spojoval s celospolečensky (i když rozhodně ne plošně) rozšířenou kritikou období normalizace. Normalizaci jsem tehdy chápal jako dobu břichatých stranických nevzdělanců, jako dobu vyprázdněného soudružství, zbaveného skutečných vztahů spolupráce a soudržnosti, jako dobu, kdy vládla příkrčená průměrnost a podřízené sehnutí. Byla to doba knedlíků, piva, dechovky a normalizační popmusic. V odporu proti této totalitě „normálního“ se pozoruhodným způsobem spojila adolescentní nechuť vůči rodičovskému řádu s kulturně převzatou kritikou byrokracie a masové průmyslové společnosti. Výrazem mého tehdejšího chápání společenského řádu se staly obrazy totalitních systému v antiutopické literatuře a filmu – román *My V. Zamjatina*, Orwellovův *1984*, *Brave New World* A. Huxleyho, film *Brazil* T. Gilliamy, a později také *Původ totalitarismu* H. Arendtové. Naším politickým

⁷⁹ Viz Different Life. [online], [cit. 2016]. dostupné z <http://www.differentlife.cz/>; *Jiné časopisy v Česku po 1989*. [online]. www.Bigmag.cz. [cit. 2016]. dostupné z <http://www.bigmag.cz/?page=casopis&id=34&lang=cs>, nebo <http://www.bigmag.cz/?page=casopis&id=34&lang=cs>.

diskusím tehdy vládla témata anarchie a odporu vůči systému ovládnutí založeném na násilí a dohledu. Poslouchali jsme *punk a hard core*, jezdili na koncerty a demonstrace (např. blokáda Temelína nebo Velké Pardubické), a spolu s dalšími lidmi jsme distribuovali anarchistický časopis *A-kontra*.

Tato „antisystémová“ mentalita byla podstatným způsobem ovlivněna také rozvíjejícím se ekologickým hnutím, k němuž jsem od počátku přirozeně tíhnul. Pro časopis a hnutí „Different Life“ jsem překládal články o vivisekci, o používání zvířat ve vědeckém a průmyslovém výzkumu nebo o průmyslových velkochovech. Ve zpětném pohledu se domnívám, že na ekologické perspektivě je důležité zejména to, že, podobně jako H. Arendtová ve svém *Původu totalitarismu* nerozlišuje mezi tím, jestli je totalitní systém kontroly fašistický nebo komunistický. Ani ekologická kritika nerozlišuje mezi tím, jestli je moderní masová, konzumní a technologicko-průmyslová společnost autokratická či liberální. Důležitější je, že všechny moderní politické systémy, včetně demokraticko-liberálního, jsou zapleteny do dialektiky modernity, s její představou pokroku a praxí totálního ovládnutí všeho živého pomocí vědotechniky.

To jsou některé linie, dráhy a situace, které mnou procházely a utvářely mě během dospívání. Nepochybně by bylo potřeba přesněji je rozčlenit a popsat, důkladně vysvětlit vztahy mezi různými zkušenostními poli a sociokulturními vlivy. Nicméně se domnívám, že jako evokace⁸⁰ prožitku proměnlivé doby konce minulého století je to popis dostatečný. Pro další běh vyprávění je nyní spíše důležité, jaké měly všechny tyto zkušenosti otevírání, rozproudění, změny intenzit a rytmů, odporu a osvobození, probíhající v situaci liminální postkomunistické abnormality, důsledky pro osobní naladění. V základu mě v té době ovládal jen částečně vědomě zpracovaný pocit vykořeněnosti, osamění a absurdity (spojený obligátně s četbou J. P. Sarrtra, A. Camuse nebo L. Klímy), na němž se v mém případě významně podílela také zkušenost rozvrácené rodiny, spojená s nepřítomností otce. Protipólem tohoto traumatického souboru motivů byly extatické prožitky vytržení spojené s „chozením ven“, s opouštěním pravidelného režimu domova, zažívané na koncertech, výletech a soukromých večírcích. Jednalo se o prožitky divokého tance, skákání do davu, punkového třeštění, které se prolínalo s užíváním tabáku a alkoholu, s intenzivními přátelskými i nepřátelskými vztahy, s objevováním sexuality i násilí a dalšími obvyklými motivy dospívání. Rozhodující byla v té době nepochybně setkání s lidmi, kteří už sami dokázali situace vytvářet, organizovat a uskutečňovat, a sloužily tedy jako vzory při utváření vlastní identity.

⁸⁰ Do jisté míry zde využívám také metody evokativní autoetnografie. Viz Bochner, A., Ellis, C. 2016. *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling stories*. New York / London: Routledge.

Vzhledem k tématu mé práce je na celé této situaci nejzajímavější, že mě tehdy ještě nedovedla k drogovým zkušenostem. A to navzdory tomu, že různé psychoaktivní látky, od marihuany přes pervitin, kokain a heroin až po LSD, už českou společností samozřejmě obíhaly a mnozí z mých vrstevníků s nimi experimentovali. Ani raná četba psychonautické literatury – Baudelairových *Umělých rájů*, *Zpovědi požívače opia* Thomase de Quinceyho, Burroughsova *Feťáka* a *Nahého oběda* nebo *Dopisů o Yage* A. Ginsberga a W. Burroughse – ve mně tehdy neprobouzela touhu po drogovém experimentování. Příčin bylo hned několik. Za prvé jsem v rozkolísaném procesu vytváření vlastní vědomé identity, kdy jsem opouštěl pusté prostředí normalizační vesnice a napojoval se na široké kulturní prostředí umění a vzdělanosti, nepotřeboval k navození zkušenosti vytržení z konvenční reality silnější drogy. Stačilo k tomu extatické společenství s druhými ve vírech hudby, tance, tabáku a alkoholu. Důležitou roli hrála také nízká odvaha a sebedůvěra, díky nimž jsem se zřídka kdy pouštěl do něčeho neobvyklého či zakázaného sám od sebe. Byl jsem vždy spíše pozorovatel, snící lenoch, který se do něčeho pustí spíš pod vlivem druhých. A jelikož jsem v období dospívání přímo nepřišel do situace, kdy se užívají jiné psychoaktivní látky než tabák a alkohol, drogy mě minuly.

Třetí příčinou tehdejšího lhostejného vztahu k drogám byl úspěšný negativní kulturní imprinting spojený s pojmem „drogy“. Dobře si vzpomínám, že od dětství v sedmdesátých a osmdesátých letech byly drogy asociovány s pojmem „hašišák“, který byl zase v období normalizačního komunismu spojen s výrazy jako „máničky“, „vlasatci“, a navzdory mému undergroundovému entuziasmu si tento výraz uchovával negativní konotace. K tomu se postupně přidávala síť další slov – narkoman, feťák, toxikoman, závislák. „Drogy“ byly sociálně stratifikovány svou přínáležitostí ke skupině vyloučených, nepřizpůsobivých, protispolečenských existencí, jež nežijí spořádaným, ctnostným a uměřeným životem normálních lidí. Ačkoliv jsem v ostatních oblastech svého života právě k tomuto ideálu směřoval, tak drogy pro mne zůstávali synonymem závislosti a podrobení, nemoci a rozkladu, nezodpovědnosti a nesvobody. Proto jsem také Baudelairovy, de Quincyho, Burroughsovy i Ginsbergovy zprávy o drogových zkušenostech četl hlavně jako varování před tím, co se může stát: dojde k oslabení vůle⁸¹, rozvine se závislost a nemoc,⁸² dojde k rozkladu osobnosti⁸³, zmizí hranice dobrého a zlého a člověk je redukován na stroj chemické touhy.

⁸¹ Baudelaire, Ch. 2009. *Umělé ráje*. Praha: Garamond.

⁸² De Quincey, T. 2000. *Zpověď požívače opia*, přel. Kondrysová, E. Praha: Odeon.

⁸³ Burroughs, W. S. 2011. *Feťák*, přel. Raulvolff, J. Praha: Maťa.

2.3 Adeptem filosofie

Zmíněný druh zkušenosti se světem a se sebou samým mne proto vedl jiným směrem. Díky liberální povaze polistopadového školství, přijetí na obor Základy humanitní vzdělanosti na tehdejší Pedagogické fakultě UJEP v Ústí nad Labem a několika šťastným setkáním jsem doputoval až ke studiu jednooborové filosofie na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, kde jsem se začal učit filosofickému řemeslu a disciplíně myšlení. Stal jsem se adeptem *první vědy* a pražským studentem. Ukázalo se, že mé poetické, anarchistické, existenciálně absurdní, undergroundové a „antisystémové“ postoje nevedly k hledání ne-řádu, který způsobují drogy, ale naopak k intuitivnímu hledání řádu, které bylo tehdy v mých očích spojeno s filosofií. Filosofie z tohoto hlediska poskytuje především metodu a postoj. Metodu založenou na přednosti tázání a postoj založený na přehlížejícím odstupu, který se pokouší, i když stále ztroskotává, uchopit svět pomocí pojmů.

Z hlediska postoje patří k základním poznatkům, které si musí osvojit každý filosofický adept, a o nichž se lze dočíst v každém slušném úvodu do filosofie, rozdíl mezi postojem přirozeným a filosofickým. Přirozený postoj přitom bývá zpravidla definován jako nedotázané pobývání v modu každodennosti. Ke vstupu do filosofie je pak nutné podrobit naší nereflektovanou samozřejmou obeznámenost se světem pochybnosti a tázání. Motivací skutečného filosofického tázání je pak to, čemu K. Jaspers říká mezní zkušenosti.

„Vždy se nacházíme v určitých situacích. Situace se mění a my se setkáváme s příležitostmi. Když je mineme, nevrátí se už. Sám mohu usilovat o změnu situace. Je však v ní něco, co ve své podstatě přetrvává, byť by se na pohled měnila a skrývala svou všemocnost pod rouškou: musím zemřít, musím trpět, musím bojovat, jsem vydán náhodě, upadám téměř nevyhnutelně do pastí hříchů a vin. Tyto základní situace, která náš život v sobě obsahuje, nazýváme situacemi mezními.“⁸⁴

Tyto mezní zkušenosti sami ještě nejsou filosofické. Smrt, utrpení, boj, náhoda, vina a nutno dodat také zrození, radost, tvorba, smysluplnost a pomoc jsou pevnou součástí naší každodennosti, a tak či onak jsme jim vystaveni všichni. Filosofický význam nabydou tehdy, když se smísí s pochybností a tázáním, když se stanou zdrojem otřesu, jehož výsledkem je rozchod s přirozenou naivitou sdíleného porozumění sobě a světu. Filosofický význam

⁸⁴ Jaspers, K. 1996. *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, s. 16.

získávají mezní situace tehdy, když vedou k promýšlení naší zkušenosti se světem v celku, když nás dovedou na hranice naší situovanosti. Situace filosofa se pro mě v tomto smyslu stala situací toho, kdo už na jednu stranu v nějakém smyslu do světa nepatří (do nedotázaného světa sdílených samozřejmostí, pravd a řádů), a kdo chce na druhou stranu pochopit svět ze základu a v celku. Filosofický život se mi proto jevil jako nanejvýš nadějný, protože akceptuje situaci odcizení a vykořeněnosti jako svou výchozí podmínku a zároveň na ni nabízí odpověď v životě myšlení. Život myšlení⁸⁵ je život podrobený otázce a analýze, jejímuž rozkladnému působení nic neodolá a před níž musí každá domnělá či proklamovaná jistota ustoupit. A současně životem promýšleným, životem, jemuž je možné dát řád pojmu a zdůvodnění.

Má prvotní filosofická zkušenost se tak stala prohloubením mé zkušenosti subkulturní. Byla prohloubením zkušenosti svobody, protože filosofické myšlení si činí nárok podrobit každou zakoušenou skutečnost soudu rozumu, chce z ní vydat počet a dokáže zkoušet její pevnost neustálou kritikou. A byla také setkáním s útěšností, jelikož filosofie si také nárokuje, že učiní naši zkušenost se světem srozumitelnou v celku. Filosofování se proto pro mě stalo doménou skutečně „jiného života“, který už tentokrát nevycházel pouze z transformativního naladění liminální fáze, nýbrž ze zvnitřněné potřeby vyrovnat se s radikální nejistotou a nemožností spočinout v jednom určitém výkladu světa na jedné straně, a na druhé z potřeby nalézt stejně radikální, protože limitní a v posledku neuskutečnitelnou možnost porozumění světu v celku.

Přijetí filosofického postoje se tak stalo druhým důležitým předstupněm mého setkání s psychedelickými zkušenostmi, a podstatně také ovlivnilo způsob, jakým je prožívám. Skeptický aspekt filosofického postoje mi za prvé umožnil zdravý odstup a způsobil, že jsem nebyl zkušenostmi pohlcen. Mezi filosofickou a psychedelickou zkušeností navíc funguje poměrně přesná analogie. Tak jako je psychedelická zkušenost změněným druhem prožívání oproti běžnému bdělému způsobu prožívání, tak je zase filosofický postoj změněným druhem myšlení oproti přirozené nereflektované zkušenosti. Filosofie, což je další lekce většiny úvodů do filosofie, nepramení pouze z kritického tázání, ale také z údivu. Zkušenost údivu je stejně jako všechny mezní zkušenosti předfilosofická v tom smyslu, že předchází historicky nahodile vytvořenému systému výkladu a každé konkrétní formě filosofické racionality. Je to zkušenost sdílená náboženstvím, uměním i vědou, resp. jim předcházející. V nejhlubší rovině je údiv zkušeností extatické povahy lidské existence. Extatickou zkušenost chápu jako zkušenost ambivalence. Na jedné straně máme jako lidé schopnost vy(ex)-stoupit(stasis) ze sebe, ze svého

⁸⁵ Velkou inspirací tu byla také tehdy ještě nepřeložená kniha H. Arendtové *Myšlení*. Arendt, H. 1971/1978. *The Life of the Mind. Volume One. Thinking*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

omezeného a nahodilého jáského světa a vidět se jako součást celku všeho, co je. Na druhé straně je tato zkušenost možná jen jako odstup, jako původní odcizení vycházející z vědomí vytrženosti a distance vůči světu. Tato původní lidská distance vůči světu se projevuje schopností tvůrčí transformace žitého světa v nástroji, rituálu a v symbolické soustavě znaků. Čím více mezi sebe a svět klademe kulturní artefakty coby interface zacházení se skutečností, tím více se zároveň prohlubuje vědomí naší výlučnosti a individuality. Zkušenost údivu má tak dvojitou strukturu. Za prvé je ohromením a otřesením vzhledem k naší pasivitě a vydanosti světu. Je zkušeností přemoci, kdy nic z toho, čím jsem, není moje, kdy si uvědomuji, že žiju život, který jsem si nedal, ve světě, který jsem nevytvořil. Od forem pohybu až po formy řeči a myšlení jsem součástí kontextů a působících sil, které mne přesahují a zahrnují. Na druhé straně patří k údivu také uvědomění si toho, že jsem to právě já, kdo je takto světu vydán, a kdo je v něm odsouzen k nutnosti vlastního sebeutváření. V základu údivu je proto možné spatřovat nejprve kolektivní a pak čím dál více individuální zkušenost lidského Já-mohu (my-můžeme), zkušenost uplatnění vlastní síly a dovedností vůči světu jako překážce, zkušenost vládnutí věcmi i druhými bytostmi tak, že to slouží ku prospěchu. Jinak řečeno, v takto pojatém údivu se ukazuje nejen extatická, ale také excentrická povaha lidské situovanosti. Její excentricnost závisí v tom, že jsme sice do světa zahrnuti, ale neustále si vůči jeho přemoci sjednáváme odstup, nejsme s ním nikdy zajedno.

Přijetí filosofického postoje založeného v údivu a kritickém tázání se pro mě ovšem nestalo pouhým předmětem studia, ale celkovou životní strategií. Jejím hlavním motivem se od prvních let studia filosofie stalo: vše zpochybnit, vším otrást, žít v neustálém neklidu a nejednoznačnosti, která nedovoluje usadit se v jednom dosaženém stavu. Být proteovským. Takový přístup k běžnému životu, který se v mém případě přelil z oblasti vědění pro něj vyhrazené, do oblasti každodenního obstarávání a komunikace přirozeně není úplně výhodný, nicméně je důležité jej zmínit, protože, jak se domnívám, podstatným způsobem ovlivnil mé pozdější setkání s psychedeliky. To už ale bezprostředně souvisí s další vrstvou vlivu mé filosofické zkušenosti na přístup ke zkušenostem psychedelickým.

Když jsem filosofii na ÚFaRu studoval, tak byla výuka rozdělena do několika sekcí, tzv. proseminářů. Každý proseminář se skládal z několika seminářů, které bylo potřeba si zapsat a splnit. Po složení bakalářské zkoušky, která tehdy ještě nebyla spojena s bakalářským titulem, jsme se věnovali už jen studiu v rámci daného prosemináře. Mé vzpomínky na tuto dobu už nejsou úplně konzistentní, ale pamatuji si, že název proseminář, který jsem si zvolil já, zněl "Kritika metafyziky" nebo obdobně. Klíčovými postavami tohoto studijního celku byly tehdy Pavel Kouba, Miroslav Petříček, Karel Thein a částečně také L. Benyovzsky. Prostřednictvím

těchto učitelů jsme seznamovali s kontinentálním myšlením druhé poloviny 20. století – s pozdní fenomenologií, hermeneutikou a existencialismem, a různými druhy tzv. postmoderní filosofie či poststrukturalismu. Pronikali jsme do myšlení M. Heideggera po Bytí a čase, četli M. Merleau-Pontyho a pozdního E. Husserla, T. Adorna, Lyotardovu Rozepři, Derridu, Foucaulta a Deleuze s Guattarim, Gadamera a také jejich předchůdce z devatenáctého století – Kierkegaarda, Marxe, Nietzscheho a jiné. Pronikali jsme do filosofie na hranicích filosofie, do myšlení spojeného s Heideggerovou destrukcí dějin filosofie a Derridovou dekonstrukcí, do myšlení hlásajícího rozchod s metafyzikou všeho druhu, jehož cílem bylo a je akcentovat smyslovost a tělesnost, dějinnost a konečnost lidského bytí, jež nelze podříditi tomu jednomu společnému.

Tento typ filosofování se pro mě stal osudovým a stojí také v základu předkládané práce. Pozoruhodným způsobem se také propojil s mým nefilosofickým životem – s rodinou situací a vztahem k okrajovým kulturním stylům. Už jsem nežil doma (složitý rozchod s matkou a otčím, dočasné znovunalezení otce, životní láska, bydlení po příbuzných a známých, atd.), přesunul jsem se do Prahy, která mě také živila, ale vlastně jsem tu byl pořád jen na návštěvě, poněvadž mým jediným útočištěm byly studentské koleje, které jsem musel vždy s přicházejícími prázdninami opustit a složitě hledat střechu nad hlavou. Můj původní domov na Litoměřicku v severních Čechách se mi stal cizím a vracel jsem se tam jen nerad a z nutnosti, mé pražské útočiště bylo jen dočasným azylem naplněným studiem, brigádnickou prací, koncerty a stále se prohlubující láskou k filmu. Na víkendy jsem nacházel dočasné útočiště v rodině mé budoucí ženy, která se mě nezištně ujala. Také můj původně úzký vztah k undergroundovým komunitám se postupně začal rozpadat – částečně působením hypertrofované filosofické racionality bez moudrosti, která se proměnila v tendenci kritizovat všechny a všechno jako nedostatečně hluboké, a částečně s přirozeným během života, který je spojený s mizením přátel, rozpadem kruhů a hledáním stále se posouvajícího centra životní rovnováhy.

Tato osobní situace se samozřejmě stále prolínala s obecnou sociokulturní situací. Ve svém světonázoru jsem pořád ještě čerpal z hodnot nezávislé kultury a undergroundu, jejímž zástupcem pro mě byla, kromě jiného, poezie představitele normalizační alternativy Pavla Zajíčka. Zde je kvůli souvislosti nejprve třeba ocitovat část předmluvy k jeho sbírce písňových textů a básní z pera M. Machovce:

„Díky normalizačním sdělovacím prostředkům stala se Zajíčkova poesie svého druhu téměř synonymem ‚protisocialistické‘ či dokonce ‚protispolečenské‘ aktivity oné ‚hrstky

chuligánů, narkomanů a výtržníků‘, která měla údajně tvořit onen underground, jenž byl koncem 70. let zneužit jako výstraha pro mladou generaci, které bylo nutno zabránit, aby se s podobnými ‚živly‘ setkala. Burcující, karatelská a provokativně nihilizující Zajíčková poesie je samozřejmě jakémukoli konzumentstvu nepřijatelná. A zvláště nepřijatelná musela být onomu kolaborantskému českému konzumentovi poloviny let sedmdesátých. ‘‘⁸⁶

Právě tento „anti konzumentský“ a „anti normalizační“ étos byl pro mě i pro mnoho dalších v té době dědictvím českého undergroundu, na něž navazovala tzv. nezávislá či alternativní kultura 90. let. Potřeba žít jinak než naši rodiče, postižení reálným socialismem, k jehož morálce patřilo neupozorňovat na sebe, být „normálně“ podřízen psaným i nepsaným normám a institucím jako všichni ostatní, našla svůj nový zdroj v kulturním dovozu, který do Čech proudil z celého světa, ze Západu i z Východu. Rozpoutaná globalizace na nás narazila s plnou silou své dvojznačnosti. S tím, jak se česká společnost obecně orientovala na systém trhu a kapitalistické produkce, který s sebou nesl blahodárné otevření sdíleného prostoru, zmíněný kulturní export a mizení hranic všeho možného druhu, se samozřejmě ukazovaly také vnitřní rozpory bohaté západní společnosti, jež se najednou nezdála být tak jednoznačným prostorem individuální svobody, jak naznačovala všeobecná atmosféra porevolučního obratu. Ve filmech, v hudbě a v knihách jsme najednou viděli, že mezi totalitou socialistické normalizace a totalitou světového trhu není až tak zásadní rozdíl, a že obojí je produktem evropské modernity, jak to už v 50. letech minulého století jasně ukázala H. Arendtová ve svých knihách *Původ totalitarismu* nebo *Vita Activa*, jak o tom psali různí filosofové a sociologové Frankfurtské školy, jak o tom mluvil Heidegger ve svých zamyšleních o technice, jak o tom uvažovali francouzští „levicovní“ intelektuálové 60. let nebo autoři amerického psychedelického undergroundu.

Na této rovině jsem se tedy ocitl „mezi minulostí a budoucností“. Na jedné straně chmurná a strnulá minulost socialistického realismu a jeho panelákové šedi, na druhé straně blyštivá budoucnost kapitalistického marketingu s jeho uchvacující rychlostí, elektronickým chaosem a redukcí všeho na „zdroje“. Postupně se mi tak otvírala nezhojitelná problematičnost světa, jehož rozpory nejsou důsledkem toho či onoho sociopolitického systému a nejsou řešitelné nějakým obecným spásným řešením pro všechny a jednou pro vždy. Socialistická minulost byla mrtvá a kapitalistická budoucnost se v zrcadle alternativní i filosofické kritiky nezdála příliš lákavou, protože nabízela „antibiotický“, proti životu se stavící

⁸⁶ Zajíček, P. 1990. *DG 307. Texty z let 1973-1980*. Praha: Vokno, str. 5.

system vlády peněz, vědotechniky a masové společnosti. Ale i kultura „jiného života“ s níž jsem do té doby ztotožňoval, se najednou zdála být příliš jednostranná, příliš antagonistická, rozdělující lidi na ty svobodné a nezávislé na systému moci a na ty nesvobodné a závislé na tomtéž systému. Zdála se mi být příliš naivní a dogmatická ve své touze po nefilosoficky jednoznačném řešení a příklonu k nezpochybňovaným hodnotám.

Vyjádřením této životní neukotvenosti byla báseň P. Zajíčka z roku 1978 nazvaná *Ani*:

„ani moře ani pevnina

ani světlo ani tma

ani had ani pták

ani mlčení ani řev

ani vidění ani slepota

ani nic ani vše

ani zmrazení ani pohyb

ani tělo ani stín

ani pád ani let

ani smrad ani vůně

ani ani ani

ani moře ani vůně

ani světlo ani stín

ani zmrazení ani vidění

ani let ani mlčení

ani tma ani smrad

ani pád ani pták

ani slepota ani had

ani tělo ani nic

ani pohyb ani pevnina

ani vše ani řev“⁸⁷

⁸⁷ Zajíček, P. 1990, s. 57.

Na filosofické rovině jsem výraz tohoto pocitu nacházel v bohatém myšlení Pavla Kouby, M. Petříčka nebo Z. Kratochvíla. Tito „čeští hérakleitovci“ nám ukazovali nesnadnou cestu myšlení, jež odmítá spočinout v jednoznačnosti nalezené pravdy a sebe sama tak opevnit v tvrzi vědění; myšlení, jež vidí v základu zakusitelné skutečnosti ne-základ, charakterizovaný jako „svár“⁸⁸, „non-identita“ či „rozdíl“⁸⁹. Ve své diplomové práci jsem toto myšlení označoval jako „nestabilní“: „*Nestabilní myšlení by pak bylo otevřené, imanentní dění, neustále sebe sama opravující a proměňující, plné náhod a „dobrých“ omylů, totiž omylů odkrývajících dosud netušené možnosti, a vždy operující na více nesourodých úrovních bez možnosti celkového sjednocení.*“⁹⁰

Byl jsem inspirován přednáškami Pavla Kouby o filosofii politiky, v nichž ukazoval, že každé promýšlení politiky, které se pokouší podřídit jednání předchůdnému myšlenkovému rozvrhu o tom, co je dobré a spravedlivé je nutno nahlížet kriticky. Taková politická filosofie, která nejprve stanoví pojem spravedlnosti a dobra, a na jeho základě pak určí, jak má být uspořádaná obec a jak se v ní má jednat, se nakonec míjí s rozhodujícím prvkem skutečného jednání, jímž je podle H. Arendtové novost, ba dokonce jednání znemožňuje, jelikož má už předem rozhodnuto, co se dělat má a co nemá. V tomto smyslu je takové myšlení „morální“⁹¹, je to myšlení založená na hierarchické dualitě.

Dualita je ale původní a nepřevoditelná na jeden ze svých členů. Smrt například není jen negací či absencí života, je naopak vpletena do života jako jeho nutná součást, protože to, co nežije, nemůže ani zemřít. Život, tak jak je možné jej zažít a prožít, je umíráním a smrt je motorem i palivem života. Smrt jako přerušení je událostí transformace, která umožňuje pokračování. Z odumírajícího a zabitého vyrůstá nové, vlákna rozpletené sítě jednoho života se stávají součástí životů druhých. Životní procesy nemohou bez tohoto původního rozdvojení vůbec probíhat, život je sekvencí rozdělení, přerušení, spojení, rozrůstání a posilování, oslabování a rozpadání. Nehierarchické pojetí duality otevírá tímto způsobem cestu procesuálnímu myšlení.

⁸⁸ „Je třeba vědět, že zápas je společný, a právo je sporem, a všechno vzniká sporem a nutností.“ Kratochvíl, Z. 2006. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové, s. 138-141.

⁸⁹ Petříček, M. 1993. *Předmluva, která nechce být návodem ke čtení*. In Derrida, J. *Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa.

⁹⁰ Pokorný, V. 2002. *Rozumím, když se nevyznám, Skici k obrazu nestabilního myšlení*. Diplomová práce. Praha: FF UK.

⁹¹ „Odstup od situace (a tedy všeobecnost) si morální výklad nezjednáva jen prostou poslušností vůči určitému principu, nýbrž vytržením všech pozitivních hodnotových momentů z věcných souvislostí a postulováním jejich jednoty v dobru samém. Co se mu tím daří sugerovat, není nic menšího, než možnost řešit rozepři mezi dobrem a zlem obecně, tj. zaujetím zásadního postoje. Skutečnost má v morálním výkladu takovou povahu, že hranice mezi dobrem a zlem (a podobně mezi smyslem a nesmyslem, pravdou a nepravdou) nevede jen středem konkrétních, věcných rozhodnutí, nýbrž že je možné a potřebné učinit jakési „obecné rozhodnutí“, provést obrat, jímž se dáme na stranu dobra.“ Kouba, P. 1995. *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel, s. 113-14.

A právě tímto směrem také vedly také Petříčkovy interpretace francouzských filosofů, především M. Merleau-Pontyho, J. Derridy, J. F. Lyotarda a G. Deleuze. Určujícím se pro mě stal Merleau-Pontyho pojem chiasmatu, jemuž jsem věnoval svou bakalářskou práci, a který se stal nadále klíčovým motivem mého filosofování. Merleau-Ponty charakterizoval ve svých pozdních spisech chiasma takto:

*„Chiasma – Zvratnost
(16. listopadu 1960)*

Zvratnost: prst rukavice, která se obrací do sebe – Není třeba nějakého pozorovatele, který by byl na obou stranách. Stačí, abych z jedné strany viděl rub rukavice, která je položena přes líc, abych se dotknul jednoho prostřednictvím druhého (zdvojená „představa“ nějakého bodu či roviny v poli), a právě to je chiasma: zvratnost – Pouze díky této zvratnosti je možný přechod od „bytí pro sebe“ k bytí pro druhého – Já ani druhý ve skutečnosti neexistují jako pozitiva, jako pozitivní subjektivity. Jsou to dvě jeskyně, dva otvory, dvě jeviště, na nichž se něco odehrává – a obojí náleží témuž světu, totiž jevišti Bytí.

Neexistuje nějaké bytí pro sebe a bytí pro druhého. Jedno je jiná stránka druhého. Proto se navzájem ztělesňují: projekce-introjekce – Existuje však tato linie, tento hraniční povrch v určité vzdálenosti přede mnou, na němž dochází k přetáčení já-druhý druhý-Já.“⁹²

Takovéto myšlení duality jako nehierarchického vztahu znamená její překročení (avšak ne opuštění) směrem k procesu, k událostem a stávání se, je myšlením mimo princip identity. Identita, to, že je něco samo pro sebe, se stává součástí procesu vzájemného přetáčení jednoho kolem druhého – vědomí kolem fenoménu, já kolem věci, já kolem druhého, vnitřku kolem vnějšku, pasivity kolem aktivity, procesu kolem stavu, těla kolem vědomí, atd. Uvažování o identitách je nahrazeno uvažováním o vztazích, liniích, konfiguracích, situacích, kontextech a sítích.

Krystalickým vyjádřením tohoto myšlení je Petříčkovu pojetí „směsi/slitiny“:

„... z jisté perspektivy se krajina jeví jako tkáň, jako struktura, jako množina distinktních bodů a vztahů, avšak jakmile začneme i body uvažovat jako průsečíky a křižovatky vztahů, vidíme už jen množiny vztahů, spleť vztahů – a ve stejném okamžiku se body stávají

⁹² Merleau-Ponty, M. 1998. *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, s. 256-257.

krystalizacemi, hutnějšími či řidšími skupenstvími vztahů; ‚intertext‘, který se zdál být strukturou, se teď najednou jeví jako směs či jako slitina s různou hutností či hustotou; to, co jindy rozpoznáváme jako bod, je teď zvlnění, intenzita, vrchol odstínu, fulgurace či záblesk; ‚kondenzační jádro‘: diskontinuitní struktura se roztéká a vytváří slitinu či směs, kterou teď již nelze analyzovat na složky; jakmile ale v této směsi zahlédneme nějaké intenzivní kondenzační jádro, začíná se proces strukturace slitiny; pokud však tato jádra blíže zkoumáme, pokud v nich zpozorujeme křížení vztahů, které houstne a rozplývá se, takže změna je jen změnou odstínu, vrací se znovu perspektiva slitiny.“⁹³

A jaký význam má tato filosofická perspektiva pro porozumění psychedelickým zkušenostem, resp. v jakém smyslu mě připravila pro setkání s halucinogeny? Situace, v níž se během psychedelické zkušenosti člověk nachází, je velmi přesně analogická výše uvedenému rozboru krajiny. Já sám, věci i časoprostor mého prožívání ztrácí pevnou identitu trvalých a v sobě uzavřených věcí. Žitý svět se rozkládá a rozpouští až na úroveň směsi, mé prožívání sestupuju dovnitř spleti, kde věci a události ještě nejsou zformované, kde i já sám se stávám průsečíkem, křížovatkou vztahů, uzlem v síti vlnících se toků a oscilujících intenzit. Zároveň se ale prožívání samo v sobě zdvojuje, stává se jakousi divokou *epoché*, zkušeností zkušenosti, a já mám možnost z nevýslovného prázdného bodu sledovat síť vztahů, jejichž krystalizací jsem. To, co se během těchto zkušeností ukazuje, je naše vnitřní ustrojení. Prožitky, z nichž jsme spletení, získávají v rozšířeném „stavu vědomí“ (v oscilujícím, intenzifikovaném a rozšířeném vnímání, představivosti, myšlení a emocích) autonomii a zakoušející má pocit jakoby se nořil dovnitř sebe sama, přičemž toto „sebe sama“ je současně rozloženo na své aspekty a ustavující procesy, které jsou vnímány jako přímá součást vnějšku. Hranice mezi mnou a světem se stírá nebo úplně mizí. Pro mou interpretaci psychedelických zkušeností tedy tento typ myšlení otevřel možnost „procesuální“ analýzy, která se nesoustřeďuje na zkušenost jako stav subjektu, nýbrž na vztahové pole, na síť vztahů, v níž subjekt vystupuje jako „kondenzační jádro“, jako průsečík proudících linií, jako to, co je v průběhu zakoušení vždy znovu ustavováno.

2.4 Sociokulturní kontext a psychedelická praxe

⁹³ Petříček, M. 2000. *Majestát zákona. Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce*. Praha: Herrmann & synové, s. 125.

Má osobní životní trajektorie, můj „set“⁹⁴, vedoucí k setkání s psychedeliky, byl tedy tvořen těmito směry a liniemi: 1) výchova v neúplné jaderné rodině bez přítomnosti otcovské postavy, která se projevila v antiautoritářských postojích a v hedonisticky měkké touze po nespoutanosti; 2) vzdorující, experimentální, buřičská a anarchistická poetika modernismu; 3) dvojí liminalita dospívání v době postkomunistické transformace; 4) underground a subkulturní prostředí jiného života, rytmu a intenzity; 5) přijetí filosofického postoje jako postoje osobního, ústící do hyperkritické vytrženosti ze světa; 6) procesuální, hérakleitovská kritika metafyziky. Tyto, a nepochybně ještě další, méně významné vlivy, vedly k vytvoření specifického kondenzačního jádra osobnosti připravené na psychedelické setkání.

Toto setkání v sobě zahrnuje také způsob, jakým jsme propojeni se svým sociokulturním prostředím, v němž může vůbec k setkání dojít. S ohledem na psychedelické zkušenosti je toto prostředí stratifikováno „smlouvou s vědomím“, což zde chápu jako označení pro kulturně-sociální kontext užívání psychedelik. Ten se v současných post-industriálních a informačních společnostech radikálně liší od kontextu jejich užívání v přežívajících zbytcích společností přírodních a zemědělských. Kult Bwiti⁹⁵ v povodí Konga spojený s užíváním psychedelika iboga⁹⁶, různé verze rituálního užívání ayahuasky v Amazonii nebo obřadné využívání halucinogenních hub⁹⁷ a kaktusů⁹⁸ ve střední Americe, to vše se váže na „šamanský“ kontext. Psychedelika jsou konceptualizována jako sakramentum⁹⁹, bývají personifikována jako učitelé či duchové rostlin¹⁰⁰ a spojena s animistickým chápáním světa jako oživeného duchovní silou. Bývají chápána jako magický nástroj, který šamanovi propůjčuje schopnost překročit hranice smrti, komunikovat s rostlinnými a zvířecími duchy, léčit nemocné a provázet mrtvé¹⁰¹. Vztah ke změně stavů vědomí – k extatickému transu, k psychickým poruchám či ke snění – je v předmoderních společnostech obecně pozitivní, nejsou chápány primárně jako nemoc či nevědomí, nýbrž jako znamení transcendence, a podle toho je s nimi také zacházeno.

⁹⁴ Viz kapitola 5.1.

⁹⁵ Viz Fernandez, J., W. 1982. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

⁹⁶ Viz Samorini, G. 1995. *The Bwiti Religion and Tabernathe Iboga*, *Integration*, 5: 105-114; Barabe, P. 1982. *La Religion d'Eboga ou le Bwiti des Fanges*. *Medicine tropical*, 12 (3): 251-257.

⁹⁷ Viz Rättsch, Ch. 2005. *The Encyclopedia of Psychoactive Plants. Ethnopharmacology and its Applications*. Rochester/Vermont: Park Street Press, s. 621-626.

⁹⁸ Rättsch, Ch. 2005, s. 326-341. Viz též Frič, A. V. 2015. *O kakttech a jejich narkotických účincích*. Praha: Titanic.

⁹⁹ Viz zejména Merkur, D. 2001. *The Psychedelic Sacrament: Manna, Meditation and Mystical Experience*. Rochester/Vermont: Park Street Press.

¹⁰⁰ Viz například Heaven, R., Charing, H. G., Amaringo, P. 2006. *Plant Spirit Shamanism: Traditional Techniques for Healing the Soul*. Rochester/Vermont: Destiny Books.

¹⁰¹ Viz Strong, L., *Psychopomp Stories: Contemplating Death in a Spiritually Diverse Society*, doctoral dissertation [online]. www.psychopomps.org [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.psychopomps.org/psychopomp-stories/abstract.html>.

Užívání psychedelik bývá ritualizované, zahrnuje období intenzivní fyzické i duševní přípravy, a je spjato s liminálními situacemi. Psychedelická praxe je v tomto kontextu také vždy kolektivní, zahrnuje instituci učitelského vedení a obsah zkušeností je většinou kolektivně sdílený v rámci užší či širší komunity. Změněné stavy vědomí mají sociální a náboženský význam, jejich obsah je chápán jako sdělení z nadlidské dimenze důležité jak pro jednotlivce, tak pro celou skupinu. Celý kontext má také ekosociální rozměr. Pro „šamanské“ society je typické úzké sepětí s životním prostředím, nízká úroveň technologií a absence moderního, „panského“ vztahu k živé přírodě.

Situace v moderních a postmoderních společnostech je samozřejmě zcela jiná. Psychedelika jsou konceptualizována a využívána primárně jako chemické látky. Od druhé poloviny 19. století, kdy se začalo s jejich systematickým výzkumem, bylo zacházení s nimi vyhrazeno chemikům a lékařům. Jedni je syntetizovali a druhí s nimi experimentovali v rámci klinického výzkumu a praxe. Užívání psychedelik se tak v západních společnostech 19. a 20. století šířilo nejprve ve vědeckých a intelektuálních kruzích, a to v zásadě ze dvou hlavních zdrojů. Prvním byla chemie, lékařská věda a později psychiatrie, druhým pak cestovatelé a antropologové setkávající se na svých výpravách nebo při průzkumu terénu s psychedelickou praxí v mimo evropských společnostech. Základním *topos* moderní psychedelické kultury se stala psychonautika, tj. vědecká, filosofická, literární a umělecká reflexe a praxe psychedelických zkušeností. Jejím nesporným vrcholem byla psychedelická revoluce šedesátých let¹⁰², která nejen akcelerovala vědecký výzkum psychedelik, ale vedla také k jejich rozšíření mezi běžnou populací. A v návaznosti na to i k represím a k vytvoření úředních seznamů zakázaných látek¹⁰³ a následně i k přísné regulaci jejich užívání pro vědecké účely. Zákazy, regulace a omezení tak zatlačily psychedelika mimo veřejnou sféru do oblasti kontrakultury, včetně té kriminální, v žádném případě však nevedly k tomu, že by lidé přestali s těmito látkami experimentovat.

Důvod obojího, jak trvajících exkluze, tak prohlubujících se inkluze psychedelických zkušeností v moderní společnosti, je přitom stejný. Psychedelické zkušenosti totiž způsobují rozvrat každodenní běžné zkušenosti se světem, která je prostoupena utvářejícími socio-kulturními vzorci a vázána na socializovaný a kultuře přizpůsobený subjekt. Psychedelické

¹⁰² Viz např. Lee, M. A., Shlain, B., 1994. *Acid Dreams. The Complete Social History of LSD: The CIA, The Sixties, and Beyond*. New York: Grove Press.

¹⁰³ Viz např. *Drug and substances under International Control* [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <http://isomerdesign.com/Cdsa/scheduleUN.php?schedule=2&structure=C>; *Single convention on Narcotic Drugs* [online] en.wikipedia.org. [cit. 2016]. Dostupné z https://en.wikipedia.org/wiki/Single_Convention_on_Narcotic_Drugs; *1971 Convention on Psychotropic Substances* [online]. [cit. 2016]. Dostupné z http://www.unodc.org/unodc/en/Resolutions/resolution_1975-12-09_1.html.

zkušenosti narušují naši běžnou zkušenost se světem a sebou samým, rozkládají stabilní sedimentovanou identitu a navyklé vazby ke světu, a tak nepřímo způsobují destabilizaci sociálního prostoru.

Přímo se tak vážou na rozporuplnost modernity, která je utvářena dvojí logikou, logikou kontroly a emancipace. Postoj moderních lidí je na jedné straně založen na požadavku individuálního (i skupinového) osvobození, tedy na požadavku suverenity, na druhé straně pak na požadavku racionální kontroly a řízení přírodních i sociálních procesů za účelem zvýšení míry bezpečí a blahobytu a snížení závislosti na přemáhajících silách přírody. Z hlediska potřeby racionální a systematické kontroly společnosti jsou psychedelika řazena mezi zakázané látky s nulovou prospěšností především proto, že jejich užívání může být nebezpečné. Zároveň se však s nimi, v rámci logiky kontroly a instrumentálního využití, prováděly lékařské¹⁰⁴ i armádní¹⁰⁵ experimenty. Opájeli se jimi filosofové, spisovatelé i umělci. Psychedelie se stala součástí různých subkultur a prolнула se nakonec s masovou kulturou – ať už ve filmu, hudbě nebo reklamě. Zapojila se do proudu kulturní představitivosti, kde se stala lákavou pro různé typy osobností ochotných či přímo dychtivých překračovat hranice navyklé zkušenosti. K jednomu z těchto typů patří i můj osobní příběh, totiž k typu lidí hledajících směr poznání, velkého vzrušení a/nebo ohlušující opojení; lidí rozkolísaných a neukotvených, obtížně hledajících své místo v rychle se proměňujících moderních společnostech, lidí zápasících s vlastní úzkostí a vnitřními démony, lidí z různých důvodů neschopných neproblematicky vrůst do systému sociální a kulturní kontroly.

Situace halucinogenů v současné společnosti a ve společnostech přírodních či zemědělských se tak zdát být téměř opačná. U zbytků přírodních společností, jako například v horní Amazonii je postavení halucinogenů přibližně takové, jak o něm píše S. Beyer:

„Ale jak jsem se o tom, jak domorodí lidé v divočině přežívají – a dokonce prospívají – dozvěděl více a více, bylo stále zřejmější, že přežití v divočině zahrnuje významný duchovní aspekt – udržování správného vztahu jak s lidskými osobami, tak s osobami jinými než lidskými, které naplňují domorodý svět. Začal jsem proto divočinu zkoumat duchovně, učil jsem se způsobům, jak žít v harmonii s přírodním světem, pokoušeje se, tak jako domorodí lidé, naučit se, jak žít v harmonii s duchy zvířat a rostlin z divočiny. Podnikl jsem několik čtyři dni a noci trvajících púšťů v Údolí smrti, v rezervaci Pecos a v rezervaci Gila v Novém Mexiku, při nichž

¹⁰⁴ Yensen, R., Dryer, D. 1992. *Thirty years of psychedelic research: The Spring Grove experiment and its sequels*. Baltimore: Orenda Institute.

¹⁰⁵ Hobbs, J. 2013. *Drop Acid Not Bombs: Psychedelic weapons at Porton Down*. in Cameron, A, Luke, D., Sessa, B., King, D., Wallenstein, A. 2013.

*jsem hledal osobní vize. Začal jsem pracovat s ayahuaskou a dalšími posvátnými rostlinami v Horní Amazonii, s peyotlem v rámci obřadů Domorodé Americké Církve, a s huachumou v rámci obřadů na náhorních plošinách And.*¹⁰⁶

Psychedelika jsou tu užívána v kontextu „soužití“ s vyživujícím a osud určujícím ekologickým prostředím, kde je přímá komunikace s nelidskými složkami světa otázkou přežití. Odehrává se v kontextu propojení s okolním přírodním světem, na nějž jsou lidé odkázáni jako na umožňující a dárcovskou autonomní mocnost. Slouží jako nástroj poznávání a integrace, integrace do obklopující „duchovní přírody“ a do společenství všeho živého. Případně mohou sloužit i jako nástroj boje, moci a ovládnutí, které se však stále odehrává v kontextu odkázanosti a soužití. Z tohoto hlediska není chápání psychedelik čistě instrumentální, jsou považována za entity se samostatnou vůlí a inteligencí, za učitelky a průvodce, k nimž je nutno přistupovat s respektem a žádat je o radu.

V moderních společnostech jsou tyto látky primárně chápány jako drogy, jako syntetické látky vytržené z ekosociálního kontextu a proměněné na libovolně použitelné zboží. Jsou užívány v rámci vícevrstevnaté psychedelické praxe, kterou tvoří praxe vědeckého experimentování, kontext zákazu, klinická a psychotherapeutická praxe, skupinová rekreační praxe a praxe divokého osobního pokusnictví. Jejich užití je více méně instrumentální a odehrává se na hranicích veřejné sféry – ve vědeckých laboratořích a akademických výzkumech, které jsou přístupné a srozumitelné pouze „zasvěceným“, v psychiatrickém a psychotherapeutickém kontextu, který patří lékařům a jejich psychicky nemocným pacientům, anebo v tzv. rekreačním kontextu - uvnitř hudebních subkultur (rave, psytrance, tekno, atp.), ale také v klubech a na soukromých večírcích. Jedná se o situace a prostředí, která lze s H. Beyem označit jako autonomní zóny¹⁰⁷, tedy jako situace a prostředí, kolem nichž se soustřeďují lidé, kteří zakoušejí svou situaci jako nepřijatelnou či nedostatečnou a vymykají se rozdělení, normám, mechanismům a institucím komplexní disciplíny a kontroly průmyslových společností.

2.5 Náráz každodennosti

¹⁰⁶ Beyer, S. V. 2009. *Singing to the Plants. A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: New Mexico University Press, s. xiii.

¹⁰⁷ Bey, H. 1985/1991. *T.A.Z. The temporary Autonomous Zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. New York: Automeia/Anti-Copyright.

Má osobní historie, sociální neukotvenost a filosofické myšlení mě tak jednoznačně přiřadili do okruhu takových lidí. A i když drogy v naší společnosti od 90. let kolují poměrně volně, není samozřejmé se s nimi setkat. Kromě obecných socio-kulturních a osobnostních předpokladů je také potřeba být k nim přiveden druhými, stejně jako v případě jakékoliv jiné, sociokulturně významné činnosti. Mému setkání s takovými „významnými druhými“, kteří už jsou napojení na linii „drogy“, předcházel dočasný rozchod s filosofií. Poté, co jsem v roce 2002 dokončil magisterské studium filosofie, a neúspěšně se ucházel o doktorské studium, nabyl jsem přesvědčení, že cesta filosofie není určená pro mě. K takovému přesvědčení mě vedlo několik důvodů a motivů, které by zasloužili podrobné rozpracování, nicméně zde je mohu jen vyjmenovat: 1) Post-adolescentní spojení arogance a malomyslnosti; 2) Odpor k některým aspektům akademického provozu; 3) Nedostatečné vzdělání a neschopnost dostat nárokům vědecké práce; 4) Touha usadit se a založit rodinu. To vše vedlo nakonec k tomu, že jsem opustil Prahu a odstěhoval se do maloměstského prostředí České Lípy, kde jsem se nakonec stal učitelem na místním gymnáziu a zanedlouho také otcem.

Zaměstnání, nový sociální status, a celková proměna ze studenta filosofie na maloměstského učitele vedla k tomu, čemu říkám „náraz každodenností“. Každodennost je samozřejmě z teoretického hlediska pojem značně problematický – přesto však hraje v současných humanitních vědách poměrně významnou roli – ve filosofii¹⁰⁸, sociologii¹⁰⁹, antropologii¹¹⁰, historii, psychologii, politologii a mnoha dalších. Pojem každodennosti je také rozhodující pro porozumění psychedelickým zkušenostem, jelikož obecně je lze vymezit jako zkušenosti, během nichž je radikálně narušeno a vyřazeno naše navyklé, běžné a normální (každodenní) prožívání světa i sebe samých. Každodennost tu přitom nechápu v negativním významu, jak by mohlo naznačovat určité čtení např. této pasáže z Bytí a času:

*„Řeči‘, zvědavost a dvojznačnost charakterizují způsob, jímž je pobyt každodenně svým ,tu‘ ... V nich a v jejich bytostné souvislosti se odhaluje základní způsob bytí každodennosti, který nazýváme **upadání** pobytu.*

*Tento titul, který nevyjadřuje žádné negativní hodnocení, má znamenat: pobyt je především a většinou **u** obstarávaného světa. Toto rozptýlení v [...] má většinou charakter ztracenosti ve*

¹⁰⁸ Především ve fenomenologické filosofii u E. Husserla (přirozený svět a přirozený postoj), M. Heideggera (každodennost) či B. Waldenfelse.

¹⁰⁹ Např. fenomenologická sociologie A. Schutze; myšlení G. Simmela, případně viz Sztompka, P. 2008. *The focus on everyday life: A new turn in sociology*. Academia Europea, 16 (1); nebo Kalekin-Fishman, D. 2013. *Sociology of everyday life*. Current Sociology, 61 (5-6), s. 714-732.

¹¹⁰ Inglis, D. 2005. *Culture and everyday life*. London/New York: Routledge; Chaney, D. 2002. *Cultural Change and Everyday Life*. New York: Palgrave; Kolektiv. 2009. *The Anthropology of Everyday Life*. The 39th Congress of the International Institute of Sociology; a jiné.

veřejném ,ono se‘. Pobyt zprvu již odpadl od sebe sama jako autentického ,moci být sebou‘ a propadl světu. Propadnutí ,světu‘ znamená rozptýlenost v ,bytí spolu‘, pokud je toto spolubytí ovládáno ,řečmi‘, zvědavostí a dvojnáčetností.“¹¹¹

Každodennost, jak ji chápu v tomto textu, ovšem není žádným odpadnutím od autentického moci být sebou, ani ztraceností ve veřejném. Pokud se každodennost něčím vyznačuje, tak především opakováním stejných činností, a z tohoto hlediska není ztraceností, nýbrž nalezeností. Vyznačuje se bezpečnou obeznameností s tím, co mám dělat, kam mám jít, kdy je čas na co; věděním o tom, co prospívá a škodí. Pokud můžeme v rámci každodennosti hovořit o propadnutí světu, tak ne ve smyslu nějakého rozptýlení a ztracenosti, ale ve smyslu „bytí u obstarávaného světa“, ve smyslu odpovídání nárokům každého dne, ve smyslu vypořádání se s nutností (musím jíst, spát, vyměšovat, setkávat se s druhými, atp.), ve smyslu zařizování toho, co je třeba a zacházení s tím, co potřebuji (oblečení, bydlení, atd.). Každodennost má samozřejmě také sociální rozměr, který však není nutné chápat jako ztracenost v neosobnosti a anonymitě, ale spíše jako závislost. Coby sociální bytosti vykonáváme své každodenní přebývání vždy spolu s druhými, a to zejména s těmi, na nichž jsme závislí, a kteří na nás závisí. Vztahy vzájemné závislosti jsme propleteni s životy druhých a vytváříme tak tkaniva rozmanitých sociálních sítí. Každodennost má také kulturní rozměr. Typické znaky každé kultury, určující její identitu, vycházejí z opakování stejných (podobných) činností a postupů, z uchovávání stejných (podobných) institucí a rituálů, vážou se k naučeným a předávaným způsobům obstarávání stejných (podobných) nutností, a odehrávají se uvnitř stejné sociální struktury a jsou nesené stejným jazykem. Identita určité kultury se uchovává vždy v napětí mezi fluktuací a proměnlivostí otevřenosti a uchovávající stabilitou stejnosti.

Každodennost coby závislost a určenost opakujícím se kontextem, uvnitř něhož probíhá naše jednání, má nepochybně také rozměr ekologický. Základní struktura opakování, základní rytmy našich životů jsou biologické, jsou vázané na životní procesy a na touhu po přežití, a tím pádem na metabolickou výměnu látek a živin. Možnosti této výměny jsou determinovány krajinou – jiné možnosti uživení a tedy jiné rytmy při zajištění přežití nabízí travnatá náhorní step, průmyslově zemědělská nížina nebo deštný prales. Vždy se ale jedná o závislost na existenci jiných organismů, jejíž struktura může být podstatně proměněna lidskými technologiemi, nicméně nikdy nemůže být překonána.

¹¹¹ Heidegger, M. 1996. Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH, s. 203-204.

Jinak řečeno má každodennost povahu stratifikovaného teritoria, představuje prostor, v němž je nám dáno se pohybovat, a to ne prázdný prostor, nýbrž vztahové pole, jehož vztahy jsou určené funkčními vazbami: co s čím funguje dohromady. Lidské stejně jako zvířecí teritorium je určeno opakujícími se drahami, které vedou mezi význačnými body prostoru. Typickým příkladem stratifikace jsou proto cesty, které jsou vyjádřením vztahů mezi místy – stezky zvěře, vyšlapané pěšiny nebo dálnice. Vždy už se rodíme do krajiny s vyšlapanými cestami, s navyklými drahami pohybu a přenosu informací a energie. Tímto způsobem získává každodennost povahu samozřejmosti, kterou vysvětluje A. Schutz na příkladu sociálního světa takto:

„Tak je sociální svět, do něhož se člověk rodí a uvnitř něhož musí najít své místo, zakoušen jako pevně spletená síť sociálních vazeb, systému znaků a symbolů s jejich jedinečnou významovou strukturou, institucionalizovaných forem sociální organizace, systému statusu a prestiže, atd. Význam všech těchto prvků sociálního světa, ve vši jejich rozmanitosti a rozdělení, stejně jako vzorce jeho textury samé, je těmi, kdo uvnitř takového světa žijí, považován za samozřejmý.“¹¹²

Říci, že výše popsaná zapletenost od sociálních sítí je „považována za samozřejmou“ ovšem neznamená, že o ní víme v tom smyslu, že si děláme názor a soudíme. Samozřejmá obeznámenost má podle Schutze povahu předpredikativního porozumění¹¹³, které není výslovným věděním, nýbrž každé výslovné věděním zakládá a umožňuje. Samozřejmá obeznámenost znamená, že náš život se vždy odehrává uvnitř „pevně spletené sítě“, uvnitř systému vztahů, uvnitř mnohovrstevnaté, na více rovinách se prostírající struktury významů, jejíž „textura“, tedy rozdělení a stratifikace je dána opakováním stejných procesů, udržováním stejných vztahů, procházením stejnými drahami.

Náraz každodennosti, který jsem zažil na Českolipsku mezi lety 2002 až 2008, lze nyní vysvětlit jako prolnutí tří linií (proudů či rovin): proudu každodennosti s jeho konkrétními nároky; osobní trajektorie, která se začala s proměnou sociálních vazeb a nároků štěpit a zmnožovat; a prvního intenzivnějšího napojení na linii psychoaktivních látek.

Rozhodujícími událostmi tohoto období bylo založení rodiny a přijetí na místní gymnázium, které nastartovaly proces proměny z odpadlého adepta filosofie na učitele,

¹¹² Schutz, A. 1976. *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Hague: Martinus Nijhoff, s. 230.

¹¹³ Tamtéž, s. 24, 233.

manžela a otce. Celý tento proces se odehrával ve znamení konfliktu mezi jednotlivcem a sociálním systémem, jako o něm přemýšlel již G. Simmel v r. 1903, když napsal:

„Nejhlubší problém moderního života vyplývá z pokusu jednotlivce zachovat si svou jedinečnost a nezávislost oproti suverenně společenským sil, oproti tíze historického dědictví, externí kultury a životních technik. Tento antagonismus představuje nejmodernější podobu konfliktu, který musel vybojovat již primitivní člověk, když sváděl zápas o vlastní tělesnou existenci s přírodou.“¹¹⁴

Náraz každodennosti tak vyplývá ze zkušenosti se suverenitou externích sil, jimž je člověk podroben, z nutného vědomí reciproční závislosti na druhých lidech, a na přemoci světa vůbec. Obecně se jedná o náraz osobní trajektorie na proudy, cykly, linie a směry, které stratifikují a rozhraničují sdílený žitý svět. Simmelovo antagonistické pojetí je pro mě jen heuristickým východiskem, dobře uchopitelnou dualitou protikladných sil, kterou je však potřeba myslet jako propletenou dohromady. Podle Simmela jde o „*odpor jednotlivce proti tomu, aby byl nivelizován a pohlcen sociálně technologickým mechanismem*“¹¹⁵ Na jedné straně stojí pohlcující moc externího systému moci a usmrcující přírodní nutnosti, a na druhé individuální boj o svobodu a o přežití. Tento vztah však není nutné chápat hned negativně a antagonisticky. Je možné jej pochopit také pozitivně jako nezbytný tlak, který prostředím vykonává vůči každému živému systému, jemuž neustále hrozí, že bude svým okolím pohlcen, a jehož zvládnutí života závisí na vynaložení účinného protitlaku.

Mé osobní založení – nezakotvenost, poetika modernismu, underground, filosofická a ekologická kritika – a dosavadní osobní sociální strategie mě ovšem vedly k tomu, tuto Simmelovu negativní dualitu spíše přijímat. Tato perspektiva ostatně není nijak originální, ba naopak vychází ze základního rozporu modernity jako historické epochy. Ten spočívá v konfliktu mezi komplementárními požadavky emancipace a kontroly. Požadavek svobody jako emancipace od všech možných forem nadvlády, včetně nadvlády nutnosti (faustovský motiv modernity) je obsažen v celém moderním projektu¹¹⁶, a v této souvislosti lze hovořit o svobodě jako o ne-základu modernity¹¹⁷. Nástrojem civilizační emancipace moderních společností a nástrojem vytvoření společností tvořených svobodnými a nezávislými jednotlivci

¹¹⁴ Simmel, G. 1903/1971. *The Metropolis and Mental Life*. In Levine, E., ed. 1971, s. 324.

¹¹⁵ Tamtéž.

¹¹⁶ Bauman, Z. 2006. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON, s. 12-13.

¹¹⁷ Heller, A. 2005. *The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination*. Thesis Eleven: critical theory and historical sociology, 81 (1), s. 63-79.; Cassegard, C. 2004. *Fear, desire and the ideal of authenticity: antinomie of modernity in the works of Abe Kôbô and Martin Heidegger*. Africa & Asia, 5, s. 3-24.

s rovnými právy a povinnostmi, jimž jsou zajištěna lidská i občanská práva se však stal vědeckotechnologický pokrok a ten vedl ke vzniku toho, čemu lze říkat „technosféra“¹¹⁸ – globální průmyslový systém řízení a kontroly obývaného prostředí jako souboru zdrojů. Ve zkratce řečeno, úplná emancipace, dosažení osobní svobody a nezávislosti vyžaduje ovládnutí životních podmínek, vyžaduje dostatek, jehož se v masových poměrech modernity podařilo dosáhnout díky vytvoření matematizovatelného vědění, průmyslových systémů produkce a byrokratických systémů kontroly. Fungování takových systémů vyžaduje určitou stratifikaci obyvatelstva, které musí projít složitým procesem akulturace a stát se součástí fungování soustrojí moderního státu. Z určitého hlediska je tedy nezbytné uvažovat o tom, že každodennost v moderních společnostech je formována právě tímto způsobem.

Z hlediska praktického, každodenního pobývání je ovšem takový přístup poněkud nevýhodný. Vstupovat do sdíleného prostoru s požadavkem anarchické svobody a chápat sociální vztahy a instituce jako systém nátlakové kontroly vedlo v mém případě pouze k prohloubení vnitřních i vnějších konfliktů a k určité formě sociální izolace. Rodinný život s jeho pravidelnými rytmy starosti a péče, povinnostmi, odpovědností za druhé, s jeho nárokem na omezení osobní svobody jsem z počátku vnímal jako nesnesitelně svazující a stále se proti němu bouřil. Stejně tak jsem přistupoval i ke školskému systému, uvnitř něhož jsem začal působit. Připadal mi zastaralý, nesvobodný, považoval jsem jej za formu technokratické kontroly, což mimo jiné vycházelo také z kulturně osvojeného odporu k socialistickému školství minulosti. Vnímal jsem jej pouze jako systém diktátů, prověrek, testů a soutěže o nejvyšší hodnocení. Současně s tím jsem snil o „odškolnění společnosti“¹¹⁹, studoval kritickou pedagogiku¹²⁰ a hledal cesty alternativního vzdělání. S rodinou a zaměstnáním přišla nutnost včlenit vlastní osobní trajektorii do nefilosofické, nepoetického a mainstreamového (jako opak undergroundu), stratifikovaného a obsazeného sociokulturního teritoria, a tedy proměnit se a přizpůsobit novému způsobu života. Toto stávání-se-otcem a stávání-se-učitelem se tak neslo ve znamení střetu a transformace, ve znamení nárazu každodennosti jako střetnutí vlastních možností a sil s nároky, silami a možnostmi sdíleného žitého světa: s nároky druhých lidí, institucionalizovaných sociální mocností – státu a tradice.

Osobní rovina tohoto procesu probíhala jako vyrovnávání s nároky a hranicemi odpovědnosti. Jako manžel, otec a učitel už člověk nestojí pouze sám před sebou a nezodpovídá

¹¹⁸ Viz Pokorný, V. 2011. *Tělo jako součást technosféry*. Filosofický časopis, 59 (1), s. 75-90.

¹¹⁹ Viz Illich, I. 2000. *Odškolnění společnosti*. Přel. J. Prokop. Praha: SLON.

¹²⁰ Viz například Giroux, H. A., Giroux, S. S. 2006. *Challenging Neoliberalism's New World Order: The Promise of Critical Pedagogy*. Cultural Studies – Critical Methodologies, 6 (1), s. 21-32; Kincheloe, J. L. 2008. *Knowledge and Critical Pedagogy. An Introduction*. Dordrecht: Springer.

se pouze vlastnímu svědomí. Už si nemůže dovolit potácet se na okraji společnosti v dočasně autonomní zóně a programově odmítat pevnou identitu, nemůže si dovolit ani váhání a distanci kritického odstupu. Musí být tu, u věcí a bytostí obstarávaného světa, aby obstál a prospíval, musí se stát někým určitým, pevným a jasně čitelným, někým na koho je spolehnouti, komu se dá věřit, kdo plní své povinnosti a kdo z pozice autority (jakkoliv omezené) rozhoduje a jedná nejen za sebe, ale i za druhé. Tento nárok vedl v mém případě k postupnému a bolestivému vystřízlivění a ztrátě iluzí o sobě samém. Zbaven podpůrného prostředí filosofické alma mater, anonymity a dostatku příležitostí velkoměsta a svobodomyšlného prostředí alternativní kultury jsem zakoušel blednutí představ o vlastní výjimečnosti, kterou jsem si s přijetím idejí filosofické kritičnosti a alternativní undergroundu vybudoval. Jinak řečeno, šlo o „filosofův návrat do jeskyně“, o přechod z nomádsky nezakotvené existence studenta, brigádníka, občasného pisálka a nezaměstnaného do usedlé existence maloměstského středoškolského (a později vysokoškolského) učitele. Najednou jsem viděl, že prosadit vlastní představy a životní strategie v rámci každodenního opakujícího se režimu, kdy se postupuje od jednoho dílčího cíle k druhému, kdy nic není hned a v celku, kdy na sebe v nekončícím sledu navazují povinnosti a potřeby všedního dne, vyžaduje nejenom velký nadhled, ale také osobní schopnosti a vnitřní sílu hotového člověka, kterých se mi nedostávalo.

Na sociální rovině se náraz každodennosti projevil změnou sociálního postavení. Stávání-se-otcem jaderné rodiny nezahrnuje pouze vznik nových osobních vztahů, ale také zapojení se do sociálního systému – pořízení bankovního účtu, změna občanského průkazu, nahlášení trvalého bydliště, pořízení bytu, půjčky, nákup automobilu a jeho registrace, pojištění, registrace u obvodního lékaře a u zubaře, uložení zákonné odpovědnosti za děti, atd. Stávání-se-učitelem navíc znamená stávat se placeným členem státní instituce a představitelem a vykonavatelem státem zřizovaného systému výchovy a vzdělávání, v důsledku čehož se zcela promění vaše sociální viditelnost. Žáci, jejich rodiče a kolegové vás znají a zdraví na veřejnosti, stáváte se veřejnou osobou, na níž jsou kladeny nároky a požadavky, protože vzhledem ke svému postavení získala nový symbolický kapitál a prakticky vykonává moc a dohled nad druhými. Místo otce rodiny a učitele tak není prázdné, je už předem obsazené, je uzlem v síti vztahů, procházejí jím zákony, normy a zvyklosti, nároky a očekávání formované předchozí praxí, jež je s ním spojená. Je to formující místo, předem rozvržená situace, která utváří toho, kdo do ní vstupuje, a není-li člověk s to dostát jejím požadavkům, může být ze svého místa vyloučen, jak se to stalo v mém případě.

2.6 Společenství noci a cesta jedů

Vzhledem k tomu, že jsem náraz každodennosti prožíval primárně jako konflikt, reagoval jsem na něj únikem do prostředí, které nabízelo volnost. Tím se pro mne stalo prostředí nočních hospod, barů, klubů, koncertů a „free parties“. Díky své náklonnosti ke konopí, kterou jsem si začal pěstovat už ke konci studia v Praze, kulturně převzaté zálibě v alkoholu a šťastnému setkání s několika lidmi se mi brzy podařilo proniknout do českolipské subkultury spojené s hudbou a drogami. Setkal jsem se s divokou směskou lidí holdujících reggae a rastafariánství, hip hopu, rocku, metalu a ravy; lidí tvořivých, přemýšlivých a hledajících – hudebnic a hudebníků, IT techniků, malířek a malířů, uměleckých sklářů a sklářek, lokálních básníků a literátů; ale také místních bláznů, podivínů, opilců, kriminálníků a narkomanů. A právě v tomto prostředí došlo k mému setkání s trajektorií drog, resp. psychedelik.

Jde o prostředí, které se rozkládá na okrajích běžného pracovního dne a je doménou „zábavy“, resp. tak zvaného rekreačního užívání psychotropních látek. Celý tento sub-kulturní prostor je omýván vodami alkoholu a zahalen v oblacích cigaretového a konopného kouře. Je to prostředí, kde se lze ocitnout doslova mimo zákon, kde je dočasně suspendována „normalita“ běžného pracovního dne řízená kruhy rodiny a zaměstnání. Je to časoprostor zasvěcený noci a neřízenému plynutí touhy, chaotická doména skrytých životů bažících po opojení a uvolnění, kde se setkávají lidé podobného naladění. Vyskytují se v něm lidé, kteří ještě nenalezli, ztratili nebo nikdy nepoznali vyrovnaný a bezkonfliktní způsob života, lidé, jejichž osobní trajektorie je často zpřetrhaná a pokroucená různými druhy konfliktů a traumat, a pro něž je obtížné nalézt uspokojující způsob spojení s druhými. Jsou to často lidé vyloučení a sebe sama vylučující – lidé z rozpadlých rodin, zapletení do neuspokojujících a neprospívajících vztahů; lidé, kteří nejsou šťastní ani doma, ani v zaměstnání. Jsou to lidé tápající a hledající, tápající ve smyslu bezcílní, ti, kteří se potácejí a jsou strháváni různými proudy, a hledající ve smyslu nespokojení a nenaplnění. Nebo jde naopak o lidi už nehledající, rezignované, jejichž vývoj se zastavil a točí se v bludných kruzích, jejichž rytmus nejsou schopni přijmout, ale ani odmítnout. Jsou to lidé oscilující mezi ano a ne – pořád přestávají a znovu začínají: kouřit, pít, být ve vztahu, atd.

Jsou to lidé, kteří mají problém s vnitřní disciplínou a sebekontrolou, s velkými obtížemi přijímající hranice a omezení, jsou neochotní a neschopní vtělit proud své touhy do připravených sociokulturních kadlubů, a často zároveň neschopní vytvářet nové. Jsou mezi nimi ale i tací, kteří toho schopni jsou, lidé pozitivně otevření, ve smyslu dobrodružní a ochotní riskovat, a také tvořiví a nápadití, ve smyslu neochotní splynout s obvyklým a očekávaným. Jsou to lidé ambivalentně dětinští, tj. na jednu stranu nevyzrálí a neorganizovaní, a na druhou

stranu hraví a nespoutaní. Objevují se mezi nimi hraniční osobnosti, tj. ti, kteří propadli sítem sociální stratifikace, a pro něž jsou všechna místa už obsazená, lidé temného podzemí, prostoupeného bídou (bezdomovci), násilím, zničujícím návykem a psychickou nemocí. Ale objevují se mezi nimi také lidé vzdělaní, přemýšliví a schopní – umělci všeho druhu, organizátoři koncertů a kulturních akcí, učitelé, IT technici, řemeslníci, cestovatelé, atp.

Pro mě je tu důležité, že takovéto „společenství noci“ je, mimo jiné, velmi vstřícné k drogám, protože je to víceméně hedonistické uskupení těch, kdo hledají vytržení, opojení, uvolnění, nebo také inspiraci a nestratifikovanou či nehierarchickou blízkost s druhými (neboli „v hospodě jsou si všichni rovni“). Spektrum látek, které takovým prostředím protéká, je poměrně široké, což souvisí také s informační, tržní a globální povahou současné společnosti, která umožňuje rychlý pohyb zboží a informací, včetně tak žádaného zboží jako jsou drogy, a tudíž je v maloměstském baru možné setkat s mnoha různými psychotropními substancemi, léky proti úzkosti počínaje a semínky durmanu konče. Jak uvádí mnoho dnešních adiktologických studií je většina případů nevhodného užívání drog spojena s tzv. „užíváním mnoha drog“ (polydrug use)¹²¹. Z tohoto hlediska je pak prostředí nočních podniků a zábav prostředím mnoha drog, prostředím, v němž se splétají cesty všemožných látek s cestami popsaného typu příslušně naladěných lidí.

Vládcí tohoto psychofarmakologického prostoru, těmi kdo určují hlavní směr, jsou nepochybně tabák a alkohol. Konkrétně pak jde o průmyslový cigaretový tabák charakteristický tím, že pro jeho výrobu je užíváno stovek různých přídatných látek, tedy „*aditiv a přísad s chemosensorickým efektem, který podporuje závislost tím, že působí v synergii s nikotinem, zvyšují lákavost výrobku, umožňují snadnější započítání s kouřením, znesnadňují přestávání nebo podporují obnovení návyku...*“¹²², a je tak speciálním chemickým koktejlem vyrobeným za účelem připoutat a ovládnout, tedy učinit závislým. Z farmakologického hlediska je přitom nikotinová závislost, „*chápana jako komplexní proces, který je primárně zapříčiněn farmakologickým účinkem nikotinu, který aktivuje nikotinové acetylcholinové receptory v mozku, což vede k uvolnění dopaminu do mezolimbické oblasti, do corpus striatum a frontálního kortexu.*“¹²³ Dopamine je alkaloid¹²⁴ ze skupiny phenethylaminů, je to

¹²¹ Leri, F., Bruneau, J., Stewart, J. 2003. *Understanding Polydrug use: review of heroin and cocaine co-use*. *Addiction* 98 (1), 7-22.; Boys, A., Lenton, S., Norcross, K. 1997. *Polydrug use at raves by a Western Australia Sample*. *Drug and Alcohol Review*, 16 (3). 227-234; Collins, R. L., Ellickson, P. L., Bell, R. M. 1998. *Simultaneous polydrug use among teens: prevalence and predictors*. *Journal of Substance Abuse*, 10 (3).

¹²² Hillel, R. A., Israel, T. A., Connolly, G. N. 2015. *A study of pyrazines in cigarettes and how additives might be used to enhance tobacco addiction*. [online]. *Tobacco Control*. [cit. 2016]. dostupné z <http://tobaccocontrol.bmj.com/content/early/2015/05/03/tobaccocontrol-2014-051943.full>.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ Viz kapitola 4.3.

neurotransmitter kolující v mozku v rámci tzv. dopaminergního systému¹²⁵, který je zodpovědný za kontrolu center libosti a odměny¹²⁶ (brain reward pathways). „Zjednodušeně řečeno, aktivace těchto drah říká jednotlivci, aby opakoval, to co právě dělal, a tak získal žádanou odměnu.“¹²⁷

U nikotinu, stejně jako u všech ostatních drog, tak nejde o nějakou čistě chemickou, pouze tělesnou vazbu, závislost je vždy povahy takřkajíc psychochemické, je nutně vázána nejen na farmakologický účinek, ale současně na libý pocit, jenž je typický svou dvojakostí. Na jedné straně poskytuje kouření uvolnění a zklidnění, je spojeno se spočinutím, zastavením a přerušáním dosavadní činnosti, na druhé navozuje vzrušenou soustředěnost, umožňuje nasměřovat pozornost a aktivitu jedním směrem. Pro tento svůj dvojaký účinek je proto tabák tradičně využíván a je považován za šamanskou, „mluvící“, psychospirituálně aktivní rostlinu¹²⁸. Dale Pendell uvádí ve své poeticko – alchymické klasice psychonautické literatury, v knize *Pharmakopoeia*, ohledně tabáku následující:

„Veškerá zrádnost našich milovaných jedů je zjevná v této rostlině. Je to stimulant, uklidňovač, narkotikum, a, věříme-li etnobotanickým zprávám, halucinogen. Je to také vůbec nejjedovatější rostlina pravidelně užívaná lidskými bytostmi. Tabák je modelem dvojznačnosti: léčitel a zabiják, spojenec a svůdce... Tabák je primární šamanskou rostlinou Nového světa. Uvnitř této rostliny jsou prototypy všech lekcí Cesty jedů. Všechny se je můžete naučit od této jediné rostliny, ... pokud vás dříve nezabije.“¹²⁹

To, co se kouří v podobě cigaret, samozřejmě není čistý přírodní tabák, ale doslova „designer drug“¹³⁰, chemický koktejl z laboratoří tabákových inženýrů úzce vázaný na ekonomické a mocenské zájmy a strategie jeho výrobců. Navíc je užíván, z šamanského hlediska, zcela nevhodným způsobem, tedy bezmyšlenkovitě a neuroticky, v rámci nutkavého a řetězového kouření. Přesto základní dvojakost nikotinu působí a otevírá zmiňovaný „noční

¹²⁵ Maďa, P., Fontana, J. a další (nedatováno). *Neurotransmisní systémy* [online]. *Funkce buněk a lidského těla. Multimediální skripta*. (3. LF UK). fblt.cz [cit. 2016]. Dostupné z <http://fblt.cz/skripta/regulacni-mechanismy-2-nervova-regulace/5-neurotransmisni-systemy/>.

¹²⁶ Höschl, C. 1996. *Syndrom narušené závislosti na odměně*. Vesmír, 75, 485, 1996/9

¹²⁷ *Brain Reward Pathways*. [online]. Molecular Biology of Drug Addiction, neuroscience.mssm.edu [cit. 2016]. dostupné z <http://neuroscience.mssm.edu/nectler/nidappg/brainrewardpathways.html>.

¹²⁸ Viz Luna, L. E. 2002. *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha, DharmaGaia.

¹²⁹ Pendell, D. 1995. *Pharmako Poeia. Plant Powers, Poisons a Herbcraft*. San Francisco, Mercury House, s. 31-32.

¹³⁰ Viz například New Psychoactive substances. [online], www.drugwarfacts.org. [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.drugwarfacts.org/cms/chapter/NPS#sthash.rL4NWCv1.zT3qFkI4.dpbs>; Carroll, F. I., Lewin, A. H., Mascarella, S. W., Seltzman, H. H. 2011. *Designer drugs: A medicinal chemistry perspectives*, Annals of the New York Academy of Sciences. 11/2011, 1248 (1), 18-38.

prostor“ jako prostor dvojí touhy – na jednu stranu je to touha po uvolnění, klidu, spočinutí, prostém a prázdném „bytí tu“ s cigaretou, na druhou stranu touha jako vzrušení, excitace, stimulace, umožňující soustředění a zaměření pozornosti. Neopominutelná je také sociální stránka kouření – vzájemná výměna cigaret; samozřejmé srozumění a neproblematická blízkost, když žádáme cizího člověka o zapalovač, sdružující síla společného zvyku, která i cizincům dovoluje pustit se do rozhovoru.

Obdobným způsobem je utvářena linie alkoholu, spoluregenta tabáku. Z farmakologického hlediska se etanol váže především na neurální receptory GABA¹³¹ a NMDA¹³². Navozuje rozjařenost, vzrušení, bezstarostnost a zbavení se zábran, čímž také otevírá cestu prolomení hranic bdělé střizlivosti a alkoholovým excesům, které souvisejí s projevením nevědomých konfliktů, tužeb a potřeb. Současně ale působí sedativně, omámí až do bezvědomí, unáší do zapomnění. Když D. Pendell uvažuje o alkoholu jako o „opíječi“¹³³ uvádí: „*Původně jsou opíječe rebelovým spojencem: vzpoura na nebesích a návrat ke krvi. Návrat k „prostě to udělej“.* Návrat k tomu, po čem toužíš, k tomu, co je až za tím, o čem ti bylo řečeno, že to chceš, k tomu, co chceš doopravdy. Udělat to. Sám. Teď. Skočit, skočit. Volnost. Střízlivost umenšuje, omezuje a říká ne; opilost rozšiřuje, sjednocuje a říká ano. Ve skutečnosti je to velký povzbuzovač funkce ANO v člověku... Všechny opíječe jsou rozpouštědla a obecná anestetika. Všechna vedou k nevědomí. Každý má však vlastní agendu ohledně toho, kdo se uloží ke spánku jako první. S alkoholem odchází nejprve superego. Závrat' a upadání do mdlob se pojí s opíjením, a takováto opilost bývá obvykle našim prvním střetnutím s tekutou, unikavou povahou vědomí. Točíme se dokola, dokud nepadneme. Držíme se země, která se teď sama točí a my spolu s ní.“¹³⁴

Alkohol jako aktivátor GABA a NMDA receptorů¹³⁵ působí na dva systémy neurotransmise, z nichž jeden je inhibiční - GABA a druhý excitační – NMDA. Inhibiční

¹³¹ Chebib, M., Johnston, G. A. R. 1999. *The ,ABC' of GABA receptors: A Brief Review*. Clinical and Experimental Pharmacology and Physiology, 26 (11), 937-940.

¹³² Hoffman, P. L., Rabe, C. S., Grant, K. A., Valverius, P., Hudspith, M., Tabakoff, B. 1990. *Ethanol and the NMDA receptor*, Alcohol, 7 (3), 119-231.

¹³³ Inebriant, inebriation, ang., z lat. ebrió, áre – opít, opojit; nepoužívám tu výraz opojení, který také přichází v úvahu, protože opojení považuji za pojem nadřazený opilosti, která je jedním z druhů opojení.

¹³⁴ Pendell, D. 1995, s. 51-52.

¹³⁵ „Alcohol má relativně jednoduchou chemickou strukturu, narušuje membránové lipidy a proteiny, a pro jeho působení je potřeba relativně vysoká klinicky relevantní koncentrace v tkáni. Je proto nepravděpodobné, že by veškerou relevantní farmakologii této důležité drogy šlo vysvětlit pomocí jediného molekulárního mechanismu. Navzdory těmto nesnázím identifikoval výzkum posledních dvou desetiletí několik potenciálních cílů, na něž se alkohol v mozku zaměřuje, včetně různých receptorů spřažených s G-proteinem a chemicky řízenými iontovými kanály (ligand-gated ion channels).“, Paul, S. M. 2006. *Alcohol sensitive GABA receptors and alcohol antagonists*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. 103 (22), 8307-8308. Viz též Davies, M. 2003. *The Role of GABA_A receptors in mediating the effects of alcohol in the central nervous system*. Journal of Psychiatry and Neuroscience, 28 (4), s. 263-274.

neurotransmise vede ke „zklidnění“ mozku, excitační ke stimulaci jeho činnosti. Fakt, že alkohol působí na oba tyto systémy, nahrává mé interpretaci dvojí podoby touhy, která strukturuje a obsazuje „noční prostor“. Inhibice souvisí s uvolněním od tlaku, stresu, starostí a všeho, co pocítujeme jako nepříjemný nátlak nutnosti, excitace zase s potřebou vzrušení, uvolnění ve smyslu odvázení se a puštění ze řetězu, přičemž tímto řetězem je zvnitřnělý systém norem a kontroly (superego). Delirantní opilost, končící nevolností, točením hlavy a světa, ztrátou motorické koordinace a nakonec bezvědomím tak můžeme chápat jako důsledek vzájemného protipůsobení inhibice (slastné uvolnění, malátnost, motání se, diskoordinace, zamlžení a rozostření pozornosti) a excitace (rozjařenost, tanec a zpěv¹³⁶, nadměrné mluvení, třestění, atp.), jejichž vzájemné obtáčení kolem sebe se vystupňuje a končí v divokém víru, který ústí do celkového kolapsu.

V prostředí, kde jsem se na rovinu drog napojil já, pak bylo (a je) dvojlvládí tabáku a alkoholu rozšířeno na triumvirát tabák-alkohol-konopí. Je dobře známo, že polistopadová česká společnost se stala jednou z konopných velmocí Evropy¹³⁷, a že kouření konopí, zpravidla ve směsi s tabákem, se rychle stalo masově rozšířeným zvykem. Působení kanabinoidů¹³⁸ je příliš složité, než aby jej bylo možné redukovat na jednoduchý model jako u tabáku a alkoholu. Přesto se o takovou redukci opět pokusím, protože cílem této elementární farmakoanalýzy tu není ani tak přesný farmakologický popis, jako hledání analogií mezi tělesnými a kognitivními procesy, mezi tím, jak látka působí v těle a tím, jak se toto působení projevuje v prožívání a jednání. Působení kanabinoidů v těle je spjato s existencí endokanabinoidního systému, což je systém produkce a působení endogenních kanabinoidů. Jedná se o skupinu „*buněk přítomných v mozku a dalších tkáních – nejen u lidí, ale v celé zvířecí říši. Tyto molekuly ... jsou nedílnou součástí našich tělesných procesů*“ a „*rostlina konopí si během svého vývoje vytvořila sloučeniny, které se svým biochemickým složením pozoruhodně podobají našim endokanabinoidům. Endokanabinoidy se ve skutečnosti objevily v evoluční historii mnohem dříve než konopí, na což ukazuje jejich přítomnost v tolika rozličných a starých životních formách, nevyjímaje elementární mořské organismy.*“¹³⁹

Tvrzení, že endokanabinoidy jsou starší než samotné kanabinoidy produkované konopím je přinejmenším překvapivé a jeho řádné promyšlení by nás zavedlo příliš daleko.

¹³⁶ Poetickou ilustraci nabízí část textu písně Ženitba z alba *Ozvěny Afriky* skupiny Hradišťan: „*Posed'te ve sklípku, bratříčci milí. Spolu jsme svobodu až do dna pili. Chci zůstat sám a nocí se procházím.*“

¹³⁷ *Evropská zpráva o drogách 2015: Trendy a vývoj*. [online], Evropské monitorovací centrum pro drogy a drogovou závislost, Úřad pro publikace Evropské Unie. [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.emcdda.europa.eu/system/files/publications/974/TDAT15001CSN.pdf>.

¹³⁸ Viz např. Agurell, S., Dewey W. L., Willette, R. E. 2012. *The Cannabinoids: Chemical, Pharmacologic and Therapeutic Aspects*. Orlando: Academic Press.

¹³⁹ Gerdeman, G. L., Schechter, J. B. 2014. *Edokanabinoidní systém*. In Holland, J. et Al 2014, s. 83-93.

Úplná farmakonalýza konopí by si vyžádala mnohem větší prostor, a to už třeba jen vzhledem k tomu, že současné průzkumy také tvrdí, že „endokanabinoidní systém má vliv v podstatě na každý fyziologický systém, který se nachází v lidském těle.“¹⁴⁰ Mě tu ovšem zajímá především jeho působení v mozku spojené s kognitivními procesy a s fenomenální zkušeností.

Gerderman a Schechter vycházejí z toho, že kanabionoidy jsou agonisty endokanabinoidních receptorů, tzn. že „se vážou na molekulární receptory, které kódují naše geny a aktivují je“¹⁴¹, a tak uměle, bez vnitřní potřeby organismu aktivují celý systém tím způsobem, že nahradí endogenní produkci. Funkce vnitřního kanabinoidního systému je popsána následovně:

„Konkrétně řečeno, daný neuron si uvolňováním endokanabinoidů reguluje a řídí synaptické vstupy. Tento proces, díky němuž se spojení mezi neurony podle potřeby zeslabují či zesilují, se nazývá plasticita synapsí.[...] Zpětnovazební mechanismus plasticity synapsí regulované endokanabinoidy má význam nejen pro výpočetní procesy (tedy procesy myšlení, cítění a učení), ale zajišťuje také životaschopnost buněk. Příliš mnoho vzruchů může být pro mozkové buňky smrtelné. Zjevnou a zásadní funkcí endokanabinoidů – a tudíž i důležitým účinkem kanabinoidů obsažených v konopí – je neuroprotekce, proces, který chrání mozkové buňky před nadměrnou excitací [...]. Uvolňování endokanabinoidů v mozku slouží tedy především k ochraně buněk vyvažováním škod, které napáchá excitotoxicita (nadměrná excitace) neuronů.“¹⁴²

V zásadě tedy endokanabinoidy regulují to, s jakou frekvencí probíhá přenos signálů mezi neurony. Jejich primární funkcí je „tlumení vzorců synaptické komunikace,“¹⁴³ přičemž „v některých obvodech je zapojení CBI receptorů opačné – v takovém případě zbavují neuron inhibičních vstupů a tím mu umožňují vysílat elektrické signály v rychlejším sledu“¹⁴⁴ Z toho pak vyplývá, „že v závislosti na rozmístění CBI receptorů v dané části mozku by endokanabinoidy mohly buď tlumit neuronovou činnost tím, že zpomalí excitační synapse, které k neuronu vedou, nebo zesilovat neuronovou činnost zpomalováním inhibičních synapsí“. Působení kanabinoidů, konopných pryskyřic, pak spočívá v tom, že zaplavují současně všechny

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 93.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Tamtéž, s. 88.

¹⁴³ Tamtéž.

¹⁴⁴ Tamtéž.

buňky určitého funkčního mozkového okruhu a v závislosti na poměru mezi hlavními kanabinoidy je pak účinek buď více tlumivý, nebo více excitační.

Opět se tu tedy setkáváme s dvojznačností, která je podle Pendella typická pro všechny jedy¹⁴⁵, a kterou můžeme analogicky vysledovat ve zkušenosti konopného opojení¹⁴⁶. Domnívám se, že tlumivá, stejně jako proexcitační dvojitá aktivita kanabinoidů se ve zkušenosti konopného opojení projevuje vždy najednou, kdy jedna složka může být silnější než druhá. Lze proto uvažovat o určitém zkušenostním spektru, které se u konopí rozprostírá mezi mráкотným bezvědomím na jedné straně a rozšířeným prosvětleným vědomím vrcholícím až v pseudohalucinačních vizích na druhé straně. Typickým projevem konopné zkušenosti je zastavující zpomalení. Zpomalí a ztiší se řeč, dojde k celkovému zklidnění a uvolnění, zaplaví vás příjemné pocity, nechce se vám hýbat, ani nic dělat. Spočíváte na místě jakoby vypnutí a odpojení od shonu běžného prožívání, dochází k dilataci prožívaného času, takže každá chvíle je mnohem delší a intenzivněji prožitá. Čas se natáhne a prostor se rozprostře. Tento proces může vést až ke katatonické nehybnosti, promíchané s nevolností, kdy můžete jen ležet a čekat až mráкотná vlna přejde. V rámci této fáze se mohou dostavit halucinační prožitky. Většinou se ale tlumivá fáze spojí s fází excitovanou – mluvíte mnohem lépe a volněji, všechno dává dobrý smysl a zapadá na své místo, rozšiřuje se schopnost myšlení, tj. schopnost řetězení a rozvíjení představ, vidění vztahů a souvislostí, zvyšuje se schopnost intuitivního srozumění, nastupují „euforické stavy“ – radost, rozjařenost, či slastná blaženost spojená s jasností a vhledem. Prostředí kolem vás, lidé, věci a události, jsou prostoupeny a přesyceny významem, intenzivně vnímáte každý detail, noříte se do hloubky přítomného okamžiku. Zároveň se vám zdá, že vidíte do mysli druhých, a že stejně tak je viditelné vaše nitro. Ztrácíte jistotu o tom, co je ještě uvnitř a co už venku, a je-li opojení dostatečně silné, může dojít ke zmatení ohledně toho, co jste řekli nebo udělali vy a co někdo jiný, co stalo dříve a co později, zapomínáte, co se stalo právě teď, a okamžitě se noříte do další mžikové hlubiny.

Pokud jste tedy tím, kdo vyhledává noční společenství na malém městě českolipském (a nepochybně nejen tam), tak vašim tělem a vaší myslí procházejí linie přinejmenším tří

¹⁴⁵ Pendell mluví o jedech (poisons) v tomto smyslu: „*Intoxikovat znamená ,otrávit‘ , ,zdrogovat. ‘ Řecké toxikon doslova znamenalo ,šípový jed,‘ a vztahovalo se k sumerskému slovu tukul, ,zbraň.‘“*. A pak také v alchymickém smyslu jako o dvojitě struktuře tvořené rtutí a sírou, měsícem a sluncem, protikladnými principy, které určují působení každého rostlinného jedu (drogy, intoxikantu). Uvádí: „*Jed útočí na ustálené vlastnosti a rozpouští je. Jed je protijed a protijed je jed.*“ O jedech pak celkově mluví ve stejném smyslu, v jakém tu mluvím o psychedelících: „*Co je tedy rtuť pro rostlinou osobu? No, existuje tolik rovin. Na jedné rovině je to sama rostlina. Na jiné rovině je rtuť její aktivní princip. A pak je to samozřejmě i zkपालnělé vědomí. Anebo je to také akt, nebo jemněji, touha, která k tomuto aktu vede.*“

¹⁴⁶ Zde vycházím z vlastních mnoholetých zkušeností s konopnou intoxikací.

různých jedů – tabáku, alkoholu a konopí. Prostor nočního života, viděný z hlediska farmakoanalýzy, je ovšem obsazen a prostoupen ještě dalšími, méně širokými, avšak neméně intenzivními proudy dalších drog. Osobně jsem se tu setkal hned s několika. Buď jsem je sám přímo vyzkoušel, nebo mi byly nabídnuty, anebo jsem trávil čas ve společnosti lidí jimi intoxikovaných. Za prvé to byl *neuro*, droga ze skupiny benzodiazepinů, řazený mezi anxiolytika a hypnotika, tedy legální léky, omezující pocity úzkosti, tlumící bolest, snižující práh citlivosti, tlumící a zamlžující vědomí, a při vyšších dávkách navozující spánek. Dále už se jedná o substance přísně regulované zákonem nebo přímo ilegální. Předně je to stále populární *extáze*, slavná sexuální a taneční droga, řazená mezi psychedelika, resp. uváděná jako hlavní představitel skupiny tzv. empatogenů či entaktogenů¹⁴⁷. Zkušenost opojení extází může být stručně popsána např. tak, že je spojena s: „*empatií, přijetím, blízkostí, vhledem, ztrátou defenzivního postoje, klidem, sjednocením*“,“ přičemž „*tyto výrazy pro stavy vědomí spojované s MDMA jsou obvykle užívány v individuálních popisech a tak zvaných anekdotických zprávách ve vědecké literatuře*.“¹⁴⁸

Nenávykovou extáze coby derivát amfetaminu se v proudech nočního života setkává také se svým agresivnějším a silně návykovým příbuzným, metaamfetaminem neboli pervitinem, který je svými uživateli občas důvěrně označován jako „perníček“. Pozitivní, odměňující a jednorázovou pervitinovou zkušenost lze popsat např. takto:

„*Byl jsem velmi, velmi probuzený. Cítil jsem se stimulovaný, ne však nervózní, velmi sebevědomý, připravený vypořádat se s kýmkoliv, čímkoliv a kdekoliv. Sebedůvěra byla ještě vyšší než na kokainu. Byl jsem pan Skvělý (Mr. Cool), a cokoli jsem udělal, bylo naprosto správně... Hudba zněla neuvěřitelně čerstvě. Porovná-li to s tím, co už jsem zažil, nejlépe lze ten pocit přirovnat ke kombinaci opiátu a stimulantu - speedball¹⁴⁹: byl jsem uvolněný, euforický a plný energie. Nedovedl bych si představit lepší naladění, opravdu jsem cítil, že mohu dělat cokoli. ... **Bylo to, jakoby všechna sociální omezení běžného života byla odložena, scénu ovládl pan Skvělý. Říkal jsem ty správné věci ve správnou chvíli, užíval jsem si. Onu noc jsem prožil úžasným způsobem a chtěl jsem se podívat dovnitř této úžasné substance. Naprosto rozumím tomu, proč lidé tuhle věc tak milují.**“¹⁵⁰*

¹⁴⁷ Adamson, S., ed., 1986. *Through the Gateway of the Heart: Accounts of experiences with MDMA and other Empathogenic Substances*. San Francisco: Four Trees Publications; Nichols, D., Yensen, R., Metzner, R. 1993. *The Great Entactogen – Empatogen Debate*. MAPS Bulletin, 4 (2), Summer 1993, s. 47-49.

¹⁴⁸ Bravo, G. L. 2011. *What does MDMA feel like?* in Holland, J., ed. 2011. *Ecstasy: The Complete Guide*, Rochester: Park Street Press, s. 21.

¹⁴⁹ „Speedball“ je označení pro kombinaci kokainu a heroinu.

¹⁵⁰ StimulatedVindicated, 2008, Meet Mr. Cool: An Experience with Metamphetamine. [online]. Erowid.org. [cit. 2016]. dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=48576>.

K tomu je samozřejmě nutné dodat, že tato manická fáze je u pervitinu vykoupena fyzickým i psychickým vyčerpáním po odeznění účinků, velmi obtížným stádiem doznívání, halucinačními bludy, paranoiou, silnou psychofyzickou závislostí a dalšími negativními účinky.¹⁵¹

Kromě pervitinu, který jsem ze sebezáchovných důvodů nikdy neokusil, jsem se setkal také s nabídkami silně stimulujícího kokainu, jehož vysoká cena z něj však dělá spíše drogu pro bohatší velkoměstskou klientelu. Psychochemickou směs českolipského nočního prostoru proto dotvářejí mnohem levnější či dokonce zdarma dostupná psychedelika, a to zejména LSD a psilocybinové houby, případně výjimečně se objevující ketamin. Osobně jsem se například zúčastnil pozoruhodné hospodské sešlosti, během níž dva „divocí houboví muži“ rozdali mezi zúčastněné poměrně velké množství lysohlávek, takže nejméně třetina z asi třiceti lidí prožila večer v lehkém psilocybinovém opojení.

2.7 Zábava a volný čas

Zde je nutno podotknout, že drogový život v prostředí nočních barů, klubů, večírků, parties a koncertů je možné pokládat za samostatný a specifický sociokulturní prostor (subkulturní rysy) s vlastními pravidly a s vlastní dynamikou jen do určité míry. Podíváme-li se totiž na společnost jako celek, tj., z hlediska sil a dynamismů, které utvářejí společný sdílený prostor, tak je i noční prostor samozřejmě součástí postindustriální konzumní a informační civilizace, v níž žijeme, a podléhá stejným principům. Stejně jako v denním světě státu, práce a rodiny, kdy jsme nutně součástí toku zboží a informací, a kdy je naše sociální postavení pevně propojeno s úrovní a povahou naší spotřeby, je i noční svět poháněn stejným motorem. Autoři knihy *Mládí, drogy a noční život* to vyjadřují následovně:

„Mladé lidi vidíme jako ty, kdo hledají sebenaplnění a způsoby, jak se identifikovat s druhými prostřednictvím spotřeby zboží, zejména módy a hudby. Z tohoto hlediska pak dáváme užívání drog mladistvými do sociálního kontextu taneční scény, a zároveň ho považujeme za důležitý aspekt spotřeby, která je, podobně jako spotřeba jiných druhů zboží, používána ke konstrukci identity. Drogy – spolu s módou, hudebním vkusem a obecným

¹⁵¹ Zajímavý popis pervitinové zkušenosti je možné nalézt např. zde: *Účinky pervitinu na vlastní kůži (anonymní zpověď)* [online]. Zrcadlo.blogspot.cz. [cit. 2016]. Dostupné z <http://zrcadlo.blogspot.cz/2012/07/exkluzivne-ucinky-pervitinu-na-vlastni.html>.

životním stylem – jsou důležitými symboly, jejichž prostřednictvím mladí lidé konstruují svou identitu. Různé způsoby, jimiž mladí lidé užívají různé komodity, vede k novým a rozmanitým hybridním formám identity. ¹⁵²

Drogová praxe odehrávající se v nočním prostředí je součástí obecného kontextu, který souvisí s výrazem „rekreační užívání“, a ten lze definovat jednoduše např. takto: „*Většina lidí, kteří konzumují psychoaktivní látky v prostředí nočního života, tak dělá se záměrem ,pobavit se‘.*“ ¹⁵³ Primárním kontextem pro setkání s trajektorií mysl měnících látek je kontext zábavy – odpočinku, uvolnění a vytržení. Postindustriální společnosti jsou od druhé poloviny dvacátého století, mimo jiné, typické rychlým rozvojem zábavního a turistického průmyslu, tj. oblastí, zaměřených na dobu dovolené, kdy je dovoleno nepracovat a odpočívat, a na dobu volna a víkendu, kterou máme jen sami pro sebe a stáváme se v ní suverény vlastního času. A právě tento volný čas se stává ceněným zbožím, stává se tím, o co ve společnosti jde. Ve společnosti, v níž si může většina obyvatelstva dovolit, a to především díky komunikačním a výrobním technologiím, věnovat starosti o přežití pouze několik hodin denně a po zbytek dne či týdne má volno, vzniká velký prostor pro zábavu. V liberálním prostředí zaměřeném na individuální svobodu a dosahování osobního štěstí na jedné straně, a na volný obchod na straně druhé se pak tento prostor stává nedocenitelnou komoditou. Je to drahocenný čas, po němž se učíme toužit už od dětství. Poznáváme jej už od mateřské školky, když děti už nemusí jít ve dvojicích, dostanou rozchod a mohou třeba volně běhat po louce. Bažime po něm ve školách, kde na sebe bere podobu přestávek, odpadnutí výuky a prázdnin. Oblibujeme si jej v zaměstnání, kde je časem na kávu nebo na cigaretu, volnem mezi směnami, víkendovým volnem a konečně dovolenou. Je to čas, který si chceme „užít“, chceme ho mít ve své moci a chceme se během něj mít dobře. Často také toužíme zažít něco, co jsme buď ještě nezažili, anebo co se vymyká obvyklým aktivitám normálního dne.

Proud nočního života je tak součástí celkového uspořádání naší současné společnosti, ustavuje se uvnitř zábavní, volnočasové domény. To, jak trávíme volný čas, nás definuje přinejmenším ve stejné míře jako to, kde pracujeme nebo kam chodíme do školy. Zábava je tedy součástí naší samozřejmé každodennosti stejně jako práce a základní rytmus naší běžné každodennosti je rytmus určený přecházením mezi těmito dvěma sférami životní aktivity. Tvrdý proud „denního života“, jenž prochází úřady, kanceláři, továrnami, školami a všemi

¹⁵² Hunt, G., Moloney, M., Evans, K. 2010. *Youth, Drugs and Nightlife*. London/New York: Routledge, s. 3.

¹⁵³ Olszewski, D., Burkhart, G., 2002, *Drugs in Focus. Recreational Drug Use - a key EU challenge*. Lisbon: European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction.

typy pravidelných zaměstnání je obsazen systémem norem, zvyklostí, většinově sdílených postupů, plánů a časových rozvrhů, systémem identifikace a kontroly. Oproti tomu se měkký časoprostor zábavy vyznačuje tím, že je prožíván jako neobsazený, málo strukturovaný, volný a tvárný, bez pevných pravidel a jako vymykající se veřejnému dohledu. V masových postindustriálních společnostech je zažíván jako prostor svobody. Proto je také předmětem touhy většiny z nás. Tím pádem se ale stává vzácným zbožím, a tudíž něčím, co je možné prodávat a ovládat. Obchodování s volným časem proto vedlo k vytvoření zábavního a turistického průmyslu, nutně spojeného s rozvojem elektronických forem masové komunikace – prostor „volna“ byl obsazen masově produkovaným kulturním zbožím všeho druhu.

Jelikož se však jedná o oblast zasvěcenou zábavě ve smyslu volnosti a nevázanosti, která má v podstatě „dionýskou“ povahu, tzn., že je spojena s prázdnem prázdnin a jako doba volna, která se prolíná s proudem nočního života, v sobě skrývá nenaplněnou a ještě nedourčenou chaotičnost, projevuje se v ní tělesná a předjazyková povahou touhy, a vyznačuje se proto rozvolněným vztahem k racionální disciplíně a sociální kontrole. Proto je zdrojem neřádu v podobě nevázané zábavy spojené s drogami, hudbou a sexem, s tancem, a s vytržením z normality. A v kvasu tohoto sociokulturního časoprostoru se soustřeďují „noční lidé“, jak jsem je popsal výše, tj. ti, pro něž je život v průměrné každodennosti založen na konfliktu¹⁵⁴ – je pro ně málo stimulující, tj. nudný, neposkytuje radost ani naplnění, anebo příliš stresující, ba dokonce ohrožující, většinou však obojí najednou. Vzhledem k takovéto dynamice prostoru noční zábavy a vzhledem k naladění těch, kdo jej utvářejí, se jedná o hraniční oblast, která je potenciálně i fakticky zdrojem kulturního disentu, kriminality i volného sdružování.

Každodennost ve smyslu pracovního dne je prožívána jako stresující a neuspokojující, protože nám uděluje určité místo v rámci byrokratického systému regulace a neumožňuje dostatek volnosti. D. Inglis k tomu ve svých analýzách každodennosti uvádí, že dokonce i naše „emocionální reakce, to poslední, o čem bychom si mysleli, že je ze své povahy „byrokratické“, jsou vyžadovány a vynucovány byrokratickými pravidly a racionálními principy. *Posádka letadla například prochází přísným tréninkem v tom, jak vůči zákazníkům projevovat přátelské a pozitivní emoce. Pro lidi v určitých pracovních situacích jsou stanovena profesionalizovaná „emoční pravidla“, jež mají dodržovat, aby se jejich emocionální reakce vůči pacientům, zákazníkům a tak dále shodovaly s jistými předepsanými, předvídatelnými vzorci, přičemž*

¹⁵⁴ Zde se nabízí srovnání s procesem „šamanské“ iniciace. Tak jako se „cesta jedů“ v moderních společnostech otevírá hraničním a konfliktním jedincům, bývá v přírodních šamanských societách liminální povaha adepta na budoucího šamana spojena s přítomností nemoci. Viz Kalweit, H. 2005. *Svět šamanů a vnitřní vesmír*, přel. Korbělík, M. Praha: Eminent, s. 71-161; Eliade, M. 1997/2004. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, s. 49-137; Vitebsky, P. 1996. *Svět šamanů*. Praha: Knižní klub/Práh, s. 52-58.

*předpis a předvídatelnost lze považovat za hlavní znaky byrokratické organizace obyvatel. Důležitým rysem modernity je právě míra, v jaké byrokratické procedury ustavují šablony pro to, jak máme jednat v každodenních situacích a jak máme zvládat své emoce v souladu s určitými identifikovatelnými postupy. Klíčová otázka, kterou musíme položit západní kultuře obecně a kultuře práce zvláště je otázka po tom, v jakém rozsahu pronikají racionalizovaná pravidla a regulace do vnitřních forem fungování, takže utvářejí dokonce i náš emocionální život.*¹⁵⁵

Z tohoto systému je nám umožněno dočasně uniknout do prostoru volna a zábavy, který je určen k rekreaci, k obnovení sil. Lidé ve společnostech zábavy mají širokou škálu možností, jak se svým volným časem naložit – od sportu, přes cestování až třeba po užívání drog nebo politické demonstrace. Jedná se o prostředí, kde na chvíli odkládáme tíži nutnosti a chceme se bavit se podle svého, naložit s vlastním časem po libosti, a to včetně svobodného sdružování za libovolným účelem. Jako žádaná komodita a prostředí otevřené touhy, která nemůže v byrokraticky organizovaném prostoru práce volně proudit, je prostor volnosti zároveň důležitým socioekonomickým zdrojem, a tím pádem je podřízen několikanásobné strategii obsazování za účelem využití.

2.8 Rave culture

Toto obsazování a regulace prostoru volnosti je dobře vidět na příkladu hudby. Hudba je (nejen) v naší současné české společnosti podřízena přinejmenším dvěma režimům. Na jednu stranu je výrazem vysoké kultury a je podřízena systému tréninku a disciplíny. *„Hudba je zapsána ve vlastním specializovaném jazyce. Když zvažím, co musí člověk udělat, aby se stal ‚profesionálním‘ hudebníkem, který hraje klasickou hudbu, tak musí projít tréninkem hudební vzdělávací byrokracie, aby se naučil, jak tento jazyk číst a jak v něm sám mluvit (tedy jak hrát a/nebo skládat). Stejně jako doktor nebo právník, i hudebník získá na konci svého tréninku kvalifikaci, která z něj činí profesionála, který je patřičně uschopněn k tomu, aby vstoupil do profesionalizované hudební sféry.*¹⁵⁶ Na druhou stranu je hudba součástí masové kultury, součástí systému kulturní produkce masmediálních obsahů v rámci zábavního průmyslu, který obsazuje sdílený prostor pomocí rádií, televizních stanic, organizovaných koncertů a festivalů a sítě autorských práv a poplatků. A právě uprostřed tohoto dvojího tlaku mezi vysoce disciplinovanou a institucionálně organizovanou kulturou koncertní síně na jedné straně, a tržně

¹⁵⁵ Inglis, D. 2005, s. 31.

¹⁵⁶ Tamtéž.

řízenou zábavní „pop-music“, která je založená na opakování očekávaného, se zrodila hudební subkultura, jejímž prostřednictvím se ke mně dostala psychedelika, totiž tzv. kultura ravu¹⁵⁷.

Kultura ravu, která vznikla ve druhé polovině osmdesátých let ve Velké Británii a Spojených státech, v prostředí zábavního prostoru velkoměstských klubů a domácích večírků (house parties) se stala synonymem volné, nevázané a zcela deregulované noční zábavy provozované v blahobytné společnosti velkých civilizačních center Západu, odkud se globálně rozšířila do celého světa. Vyrostla z potřeby bavit se po svém, užívat si volnosti ve smyslu produkovat vlastní hudbu, nsvázanou ani racionální, ani tržní disciplínou. Vyrostla z potřeby vydobýt si vlastní hudební prostor, v němž vládne jazzová improvizace, syrová energie punku a hudební neprofesionálnost. Od počátku se také stala nočním prostorem, v němž volně kolují povolené i zakázané jedy. Kultura ravu se v postindustriálních společnostech zábavy stala jednoznačně hlavním místem, kterým psychoaktivní látky proudí volně, bez ohledu na zákony. Velmi pěkně tuto situaci vyjadřují z hlediska státní byrokracie Olzsewski a Burkhardt, když uvádějí, že „vztah mezi rekreačním užíváním drog, hudbou a nočním životem je jasně zřejmý. *Undergroundový jazzový hudebníci užívali ve třicátých letech rekreačně marihuanu a kokain. Rokenrolový fenomén šedesátých let a punková scéna let sedmdesátých k tomu přidali amfetaminy, halucinogeny a celou řadu psychotropních léků. MDMA, běžně známá jako extáze, se objevila v některých částech Evropy v osmdesátých letech a byla užívána v rámci taneční kultury známé jako ‚rave‘, ‚acid house‘ či ‚techno‘.*“¹⁵⁸

Já jsem se s touto elektronickou hudební subkulturou setkal v prostředí českolipského nočního života až kolem roku 2004 - 2005, tedy v době, kdy už u nás působila přibližně deset let a její původní anarchistická a kontrakulturní energie začala pomalu splývat s proudem lidové zábavy, ale kdy zároveň vyvrcholila její existence ve střetu se státní mocí při festivalu CzechTek v roce 2005¹⁵⁹. CzechTek a ravová subkultura v Čechách tak opakovaly situaci, k níž v souvislosti s ravem docházelo od jeho vzniku, totiž konflikt s většinovou společností a státní mocí. Rave se totiž, od svých počátků, ustavil jako pololegální aktivita spojená s obcházením a otevřeným porušováním zákona, a s konzumací drog, zejména zmiňované MDMA. Jak ukazuje dokument BBC *Summer of Rave 1989*¹⁶⁰, první vlna ravu se vytvořila

¹⁵⁷ Viz např. Fritz, J. 1999. *Rave Culture. An Insider's overview*. Eagle Creek: Small Fry Publications; Reynolds, S. 1998. *Generation Ecstasy: Into the world of Techno and Rave Culture*. Boston: Little Brown & Co.; Matos, M. 2015, *The Underground is massive: How Electronic Dance Music Conquered America*. New York: Dey Street Books.

¹⁵⁸ Olzsewski a další. 2002, str. 1.

¹⁵⁹ Smh8. 2006, Freetekno & CzechTek 2005. [online] freetekno.cz. [cit. 2016]. dostupné z <http://freetekno.cz/Public23/freetekno-shm8.pdf>.

¹⁶⁰ Davies, A. 2006. The Summer of Rave. [online] BBC. [cit. 2016]. dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=A-XrlMpwEuM>.

v osmdesátých letech v klubech a soukromých akcích nočního Londýna, Manchesteru a dalších anglických velkoměst. Vzhledem k omezení provozní doby nočních podniků v Anglii však byli organizátoři těchto akcí nuceni hledat pro celonoční veselice vhodné prostory. Vznikla proto informační a organizační síť založená na letáčích a telefonech. Informace o akcích, které bylo zakázáno organizovat veřejně v nočních hodinách, se šířily ústně mezi známými nebo pomocí letáků bez udání místa a času, a zájemci o účast museli získat telefonní číslo, na kterém se dozvěděly podrobnosti o konání akce. Tato praxe se pak udržela v rámci konání tzv. freeparties až dodnes, samozřejmě s tím, že veškerá komunikace probíhá pomocí internetu a sociálních sítí.

Celá první vlna ravu vyvrcholila v létě roku 1989, tzv. „druhým létem lásky“, tj. mimořádně horkým létem, kdy se po celé Anglii pořádaly akce pod širým nebem pro tisíce lidí, které svým duchem připomínaly vrchol kultury hippies v šedesátých letech, tentokrát však na extázi a s elektronickou hudbou, probíhající navíc současně s rozpadem socialistického bloku ve východní Evropě. Kultura ravu se brzy stala tak populární, že se během devadesátých let zprofesionalizovala a rozšířila se jako taneční elektronická zábava do celého světa. Hunt, Moloney a Evans k tomu uvádějí: *„Rozvoj elektronické taneční hudební scény ušel od svých raných projevů ve Spojeném království, kdy byl spojen s velkými večírky pod širým nebem nebo v ilegálních skladech dlouhou cestu. Dnešní rave se proměnil v multimiliónový globální fenomén, který se stal tak rozšířeným, že jej někteří badatelé popisují jako, zcela normální možnost zábavy v souladu s dobou“*.¹⁶¹

S touto proměnou dionýského prostoru volnosti na běžnou součást zábavního průmyslu se však mnozí nesmířili a na začátku devadesátých let vznikla v Británii druhá vlna ravu, hlasitější, agresivnější, programově anarchistická a psychedelická. Už se nejednalo o spontánní výron touhy po nespoutané svobodné zábavě v době rozpadu bipolárního světa, jak tomu bylo v souvislosti s „druhým létem lásky“. Tentokrát šlo o záměrné a promyšlené vytváření kontrakulturního proudu, šlo o nesmlouvavý a intenzivní souboj vedený o svobodný prostor, o vytvoření a udržení „dočasné autonomní zóny“. Nomádskými kondenzačními jádry nové vlny ravu byly sound systémy, tedy skupiny lidí soustředěné kolem svépomocí pořizované a přepravované hudební aparatury. K pořádání tzv. „free-tekno parties“, tj. večírků pro desítky až tisíce lidí mimo obydlené prostory, je totiž potřeba mobilní, energeticky nezávislá a dostatečně výkonná soustava gigantických reproduktorů (sestavovaných do typických „hradeb“), gramofonů, syntezátorů a dalších přístrojů na produkci elektronické hudby a obrazu,

¹⁶¹ Hunt, G., Moloney, M., Evans, K. 2010, s. 3-4.

elektrického generátoru a dostatečně objemného dopravního prostředku (většinou dodávky nebo malého nákladního vozu). Udržení sound systém v provozu pak vyžaduje skupinu lidí, kteří jsou schopní a ochotní jej finančně a logisticky zajistit.

Archetypálním sound systémem a inspirátorem celého hnutí se stala britská skupina *Spiral Tribe*. Mark A. Harrison, jejich z jeho zakladatelů, vyjadřuje na svém blogu ideu sound systému a celého „free tekna“ následovně: „*Armáda nespavců, kyberpunkerů, Djů usilujících o získání prostoru a eko-revoluci? Techno-pohanský kult? Démoni chaosu? Nebo jen banda roztodivných zbloudilců s velkými botami a basovými reproduktory? Ať už to vnímáme jakkoli, Spiral Tribe vznikl jako sdružení rodiny a přátel, kteří cítili, že hranice, které nám vytyčují konzumní ekonomické kartely (a jejich kámoši ve vládě) dusily (a stále dusí) svobodu projevu a oklešťují tvořivost. Rozkvétající elektronická taneční scéna naplňovala v té době každého novým optimismem. Undergroundové večírky, pirátské rádiové stanice a hudba produkovaná v něčí ložnici, to bylo mnohem lepší než cokoliv, s čím mohl přijít establishment nebo korporátní svět. Pirátský styl, originalita a představitivost, konfrontace se starým, vykořisťovatelským statem quo.*“¹⁶²

V podobném duchu se v dokumentu *Heretik – We had a dream* vyjadřují členové sound systému *Heretik*, francouzského analogu skupiny *Spiral Tribe*: „*V roce 1993 ve Spojeném království zakazuje Zákon o kriminální spravedlnosti ‚ravy‘ za to, že zabírají prostor. Na útěku před násilnou represí se kmeny jako slavný Spiral Tribe vydávají na cesty po světě, aby organizovaly nový typ techno zábavy, svobodný a alternativní. Zrodilo se hnutí ‚free party‘.*“ A jednotliví členové skupiny k tomu dodávají: „*V 16 letech jsem objevil jiný způsob myšlení, takový, kdy jsem nebyl pořád posuzován.*“ „*Chtěl jsem se zcela distancovat od toho, jak jsem byl vychován. Četl jsem knihy Bakunina, Proudhona, atd., a konečně jsem objevil něco, co odpovídalo mým zájmům.*“ „*Bylo to techno, drogy a sex. Brali jsme drogy a poslouchali spoustu technu.*“¹⁶³

Aniž by zde bylo potřeba podrobně analyzovat nesmírně zajímavou anatomii tohoto subkulturního proudu, je, domnívám se, zjevné, že spolu s ním vstoupila do celého evropského prostoru nejen nová forma zábavy, ale s novou intenzitou a radikálností nová forma protestní kontrakultury, která byla pro většinovou společnost a pro stát natolik znepokojujivá, že vedla až k násilným represím a soudním sporům. Poté, co se *Spiral Tribe* podíleli na organizaci týdenní ilegální party známé jako *Castlemortonský festival*, bylo třináct členů skupiny uvězněno a

¹⁶² Waywardtales – Book: A Darker Electricity [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <https://waywardtales.wordpress.com/book/>.

¹⁶³ Heretik System – We had a Dream, [online]. [cit. 2016]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=_Kbpr5ZPXD8.

obviněno z přestupků proti veřejnému pořádku. Následný soudní proces trval čtyři měsíce a vzhledem k „*negativní publicitě, která s tím byla spojena, se celá událost stala základem pro vydání zákona o kriminální spravedlnosti (Criminal Justice Act, 1994)*“¹⁶⁴, jenž výrazně posílil pravomoci policie proti obyvatelstvu a obsahuje zpřísněné sankce jak proti hlasitým ravným akcím, tak proti narušení soukromých pozemků, squatování či nepovolenému kempování. Podobným konfliktem vyvrcholilo působení zmiňovaného sound systému Heretik, anebo u nás organizovaný CzechTek.

A právě z tohoto liminálního, radikálního, anarchistického a psychedeliky prodchnutého prostředí se ke mně dostala má první dávka LSD. Mé napojení na linii psychedelik, setkání s nimi, tak nebylo setkáním šamana s posvátnou rostlinnou učitelkou, ani setkáním pacienta s terapeutickým prostředkem, ani setkáním vědce s předmětem svého výzkumu. Neodehrálo se v náboženském, ani léčebném kontextu, nebylo předem strukturováno metodickým pohledem vědecké, sakrální či terapeutické disciplíny. Bylo to setkání konfliktního, neukotveného, zcela sekulárního, hedonistického, filosoficky vzdělaného mladého otce a začínajícího učitele se zakázanou „drogou“ v kontextu kontrakulturního prostoru radikální svobodné zábavy. Tuto událost lze popsat jako srůst výše popsaných linií, v jehož jádru leží dvojí dynamismus typický pro současné blahobytné postindustriální společnosti. Proti sobě tu působí konfliktní požadavky osobní suverenity a nadosobní nutnosti.

Na jedné straně figuruje požadavek osobní volnosti a nezávislosti, který je spojen s prostředím noci, v němž dochází ke zbavení se kontroly, oproštění od vnitřní i vnější disciplíny, k uvolnění a třeštění, k překračování dobrých mravů a porušování zákonů. Je to prostředí řízené touhou po uspokojení a vytržení, kde jedinou autoritu představuje „já chci“, prostředí, v němž je každým svým vlastním suverénem, jenž si sám klade zákony, kterým ovšem nepodléhá, jelikož jsou čistě výtvořem jeho libovůle. Zároveň je to prostředí, které je společenstvím rovných – rovnostářská, anarchická sekundární societa postmoderního kmene bez náčelníka či rodiny bez otce. Tyto „kmeny“¹⁶⁵ existují jako party přátel, skupinky sportovních nadšenců, společenství stálých návštěvníků hospody či klubu, oblak příznivců hudebního stylu nebo fanoušků slavného filmu. Na druhé straně figurují požadavky intersubjektivní povinnosti a nadosobního systému kontroly. Ty se realizují v prostředí, pro něž je typické hierarchické rozdělení práv a povinností, důraz na kázeň a disciplínu, podléhání neosobnímu systému norem a vztahů a rutinní sled stále se opakujících výkonů. Tento prostor

¹⁶⁴ South, N. 1999. *Drugs: Cultures, Controls and Everyday Life*. Worldwide: SAGE Publications.

¹⁶⁵ Souček, T., Veselý, K., Vladimír 518. 2011. *Kmeny. Současné městské subkultury*. Praha: BigBoss.

povinnosti a nutnosti je obsazen úřady a institucemi – rodinou, školou, právním systémem, finančními úřady a úřady práce, továrnami a kanceláři, atp.

2.9 Setkání s drakem

Z neochoty a neschopnosti podřídit se byrokratickému systému kontroly (nebo prostě jen dostát nárokům všedního pracovního dne), jenž prorůstá celým naším životem od narození až po smrt, vyplývají strategie unikání – unikání do soukromých fantazií, k zábavě, do nočního prostoru, do dočasných autonomních zón a subkulturních skupin, ke koníčkům a sportovním aktivitám, stejně jako k alkoholu a dalším drogám. Psychedelika se v současných společnostech nadbytku a volného času napojila na tuto dynamiku úniku, od šedesátých let se stala součástí prostoru volnosti. Jejich specifické vlastnosti však způsobují, že jejich psychochemický účinek se radikálně liší od ostatních drog, jimiž je tento prostor obsazen. Většina psychotropních látek užívaných v naší společnosti patří buď mezi stimulanty, nebo mezi depresanty. Jejich působení prochází jak doménou práce a povinnosti, tak doménou zábavy a volnosti. Celou společností protékají proudy kávy, čaje a alkoholu, je prostoupena oblaky tabákového kouře, svůj každodenní výkon stimuluje pravidelnými dávkami cukru a čokolády, v některých případech také dávkami kokainu a amfetaminů. Kromě stimulujících látek, které mají podpořit naši bdělou pozornost a dodat rychlou energii při zvládání úkolů pracovního dne, obíhají společností různá sedativa a depresanty, hypnotika a anxiolytika, která způsobují utlumení a snížení prahu citlivosti, což má podpořit naši schopnost odolat proudu obtíží, problémů, obrazů, informací či setkání, jimiž nás každodenní městský život zaplavuje. Z hlediska farmakoanalýzy se noční prostor se od denního liší především celkovým kontextem. Cílem užívání jedů tu není vydržet bdělý a soustředěný, ale naopak uvolnit se a uniknout soustředěnému tlaku racionálně organizované disciplíny pracovního dne. V nočním prostředí volnosti nicméně stále působí stejná dynamika stimulace a sedace, tentokrát je však mnohem intenzivnější, spotřeba alkoholu a nikotinu je mnohem větší a otevírá se prostor pro silnější a radikálnější látky jako jsou např. psychedelika.

V mém případě se tento prostor otevřel jednoduchým způsobem. Jako člověku žijícímu ve vnitřně prožívaném, filosoficky odůvodněném a kulturně získaném konfliktu s „normalitou“ mi nemohlo nebýt zřejmé, že běžné jedy jsou normální (a normovanou) součástí každodenní samozřejmosti, že nenabízejí alternativu, nýbrž jen rozptýlení a zapomnění, a nakonec závislost coby tělesnou formu podřízení a podrobení. Psychedelika oproti tomu přicházela z ilegálního, zakázaného svobodného prostoru kontrakultury, byla spojená s beatnickou poezií a

psychedelickou revolucí, skrývala netušená tajemství rozrušených smyslů a halucinačních vizí. Což, mimo jiné, znamená, že my nebyla zprostředkována jako pouhé zboží. Prostředí ravy lze totiž považovat za prostředí vědomě ritualizované psychedelické praxe. Zde se lze přidržet například definice rituálu, která říká, že „*rituál definovaný těmi nejobecnějšími a nejzákladnějšími pojmy je představení či předvedení, naplánované nebo improvizované, kterým se realizuje přechod od každodenního života k alternativnímu kontextu, v jehož rámci je proměněn všední den.*“¹⁶⁶ Velmi přesně odpovídá také Genepově trojčlenné struktuře rituálu, tedy zahrnuje fázi odloučení (preliminální), přechodu/pomezí (liminální) a opětovného začlenění (postliminální)¹⁶⁷. Rave party se odehrává v odloučeném prostoru (louka, tovární hala a jiné neobývané prostory), a sama specifický odloučený prostor vytváří. Její jádro je utvářeno jako karnevalový rej tance, hudby a mysl pozměňujících látek, a celá party končí tzv. „dojezdem“ – postupným vystřízlivěním a obtížným návratem do provozu všedního dne. Rituální povaha celé události je navíc vyjádřena i symbolicky, v oblečení a účesech, ve výzdobě sound systémů nebo společného tanečního prostoru.

Z perspektivy zkoumání psychedelických zkušeností tak vzniká konzistentní kontext psychedelické praxe, který je méně disciplinovaný než některé současné neošamanské nebo psychoterapeutické praktiky, nicméně je to stále ritualizovaný časoprostor. Proto k němu patří také sdílené vědění o správném průběhu psychedelické zkušenosti, o nebezpečích a rizicích, o délce a povaze působení, atp. Prodej nebo přátelské zprostředkování psychedelika bývají, máte-li štěstí na minimálně zodpovědné lidi, obvykle provázeny také poučením. Já sám jsem byl předem varován zkušenými uživateli, že zážitek, který mě čeká, nemusí být zrovna příjemný, že se nejedná o nevinou zábavu, že celá zkušenost bude rozhodně neobvykle intenzivní. Byl jsem seznámen s celkovým průběhem zkušenosti, pročítal jsem internetová diskusní fóra, kde lidé sdílejí popisy svých psychedelických výletů a rekapituloval jsem své dosavadní porozumění celé věci. Jinak řečeno, kontext psychedelické praxe, jak jsem s ním setkal, zahrnuje také tradované a sdílené vědění, a to jak prostřednictvím osobního kontaktu, tak prostřednictvím hypertextové sítě, která je napojená také na rozsáhlý proud stále se množící psychonautické literatury.

Takto poučen jsem se tedy někdy na podzim roku 2008 vydal i já na svůj první psychedelický výlet. Na vlastní zkušenost s její nenormálností a intenzitou vás však pouze zprostředkované vědění nemůže dostatečně připravit, podobně jako vás cvičiště nemůže nikdy úplně připravit na vlastní bojovou zkušenost. U první psychedelické zkušenosti je tento

¹⁶⁶ Alexander, B., C. 1997. *Ritual and current studies of ritual: overview*. In Glazier, S. D. 1997.

¹⁶⁷ Viz Bowie, F. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, s. 156-165.

nepoměr mezi věděním a bezprostřední zkušeností obzvlášť dramatický, poněvadž veškerý dosud navyklý způsob zakoušení – vnímání, cítění, fantazie i myšlení – je rozpuštěn a rozložen, ustálená strukturace zkušenosti je podrobena deterritorializaci, je rozpletena a rozpořehována a ukazuje se jen jako dočasná a relativní modulace žitého světa. Přesnému popisu a analýze vlastních zkušeností je věnována čtvrtá kapitola tohoto textu. Zde je potřeba zmínit pouze jeden aspekt mé iniciační zkušenosti¹⁶⁸, a to moment oslovení a inspirace. Rozšíření vnímání a myšlení, které jsem zažil, bylo natolik dramatické, nezvyklé a nečekané, že pro mě okamžitě vyvstala otázka, jak je něco takového možné. Jak to, že v mé zkušenosti opojení spontánně vyvstávají symbolicko-mytologické vize? Co se děje s mým vnímáním? Z čeho pramení pocit propojení se světem a s druhými, jaký jsem nikdy nezažil? Jak to, že mé myšlení může být tak jasné a zřetelné, a jak to že ztrácí svou omezenost a konečnost a rozšiřuje se způsobem, jaký bych nepovažoval za možný?

Vzhledem k tomu, že hlavním obsahovým motivem mé první psychedelické zkušenosti se stalo symbolické setkání s mytickým drakem, začal jsem nejprve zkoumat mytologické a náboženské souvislosti tohoto jevu.¹⁶⁹ I má první, odmítnutá přihláška k doktorskému studiu měla název *Hadí mýty: filosoficko-biologická interpretace*. Když jsem pak byl v dalším roce s novým tématem interpretace psychedelických zkušeností k doktorskému studiu přijat, a to hned na dvou fakultách – na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, a na Katedře obecné antropologie FHS UK, bylo nejprve nutné přesněji promyslet metodologii takového výzkumu, tj., výzkumu, který se nesoustředí pouze na jednotlivý obsahový aspekt jediné zkušenosti, ale bude s to otevřít doménu psychedelických zkušeností v celku. Nástin této metodologie je tématem následující kapitoly.

¹⁶⁹ Záznamy tohoto hledání jsem publikoval na weblogu nazvaném Hydro-blog, [online], [cit. 2016]. Dostupný z: <https://hydrerra.wordpress.com/serpents/>.

3. Obecný teoretický a metodologický rámec

3.1 K pojmu transdisciplinarity

V této kapitole jsou vysvětleny metodologické zásady teoretického přístupu, jak je rozvíjen v tomto textu. Při hledání vhodné teoretické pozice pro výklad psychedelických zkušeností jsem zjistil, že je možné studovat je a zkoumat z mnoha různých hledisek, a že žádné z nich není předem diskvalifikováno jako nevhodné. Z toho důvodu považuji za nutné prohlásit předkládanou teorii psychedelických zkušeností za transdisciplinární. Využívá poznatky z mnoha různých přírodních i humanitních oborů a je při tom vedena filosoficko-antropologickým tázáním po smyslu psychedelických zkušeností v kontextu obecné lidské situovanosti uvnitř spleti.

Text o psychedelických zkušenostech, který *myslí podle* zkušenosti samotné musí být mnohohlasný, jelikož psychedelické zkušenosti představují komplexní problém, který nelze popsat a vysvětlit pouze na jedné rovině. Kontexty mé situovanosti ve světě se zde splétají v jednotném víru, k jehož rozpletení a vyjádření v řeči je třeba vytvořit síť různých pohledů. Psychedelická zkušenost totiž může inspirovat k řeči, ale nemůže být vyslovena přímo, protože s tím, jak se uvnitř ní prezentují neuchopitelné, nevyjádřitelné a pro bdělé a racionální vědomí nepřijatelné obsahy, hranice řeči překračuje. Povaha psychedelických zkušeností se proto ukazuje v mezerách vícehlasého textu a text se různými způsoby napojuje na linie otevřených zkušeností. Pro psychedelické zkušenosti je přitom typická jejich mnohohrstevnatost, život vědomí se v nich odkrývá jako procesualita, kterou nelze redukovat na to, co přímo víme, na to, čeho jsme si v seberefektivním přirozeném postoji vědomí. Tento běžný „modus“ naší vědomé přítomnosti je naopak prožíván jako relativní, nahodilý a dočasný útvar vyrůstající ze zahrnující spleti.

S ohledem na nemožnost přímého vykázání a mnohohrstevnatost proto volím v tomto textu metodologický pluralismus. Vycházím přitom z tvrzení formulovaného na poli antropologie, totiž, že současná antropologie je „*interdisciplinární a polyparadigmatická věda*“¹⁷⁰, a tudíž není uzavřeným, jednoznačně metodologicky a teoreticky vymezeným celkem poznatků, nýbrž otevřeným polem zkoumání, pro něž je charakteristická kontinuální sebereflexe vlastních východisek, pluralita perspektiv a otevřený mezioborový dialog. Psychedelické zkušenosti jsou podle mě právě takovým otevřeným polem zkoumání, doménou,

¹⁷⁰ Budil, I., 2003, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, s. 15.

kteřou lze ukázat prostřednictvím tzv. „splétací metody“ formulované D. Lewis-Williamsem.¹⁷¹ Splétací metoda je založená na představě, že komplexní předmět zkoumání¹⁷² není nikdy pojmutelný přímo, pomocí jednoduchého postupu, kdy „jeden článek následuje logicky po druhém“, až nakonec vytvoříme lineární argumentační linii, vedoucí jednoduše od začátku do konce. V případě psychedelických zkušeností nelze zůstat u jednoho typu narace, jelikož psychedelické zkušenosti jsou propletením několika vrstev, linií či rovin, které se sice vzájemně překrývají, ale zároveň mezi nimi existují nepřeklenutelné mezery. Popisy subjektivních zkušeností či kulturně-historického kontextu, farmakologickou nebo neuro-kognitivní analýzu nelze jednoduše převést na jeden, všezahrnující způsob výkladu. Každý z těchto přístupů představuje jedno výkladové vlákno. Jednotlivá výkladová vlákna nelze ani jednoznačně logicky propojit, tj. ukázat, jak jedno vyplývá z druhého, protože každé z nich prochází jinou vrstvou. Tzn., že biochemické procesy nejsou vysvětlením neurálních procesů a neurální procesy nejsou vysvětlením subjektivní zkušenosti a subjektivní zkušenosti nejsou vysvětlením kulturního kontextu, současně se ale všechny tyto vrstvy podílejí na utváření jedinečné povahy každé psychedelické zkušenosti.

Hlavním problémem této splétací metody pak zůstává, jakou podobou by měla mít výsledná syntéza, výsledné propojení různých výkladových vláken. Ohledně řešení tohoto problému se obracím k pojmu transdisciplinarity¹⁷³. Transdisciplinarita není multidisciplinarita, ani interdisciplinarita. Multidisciplinární zkoumání „přístupuje k problému z více různých disciplinárních perspektiv“, zatímco „interdisciplinarita zahrnuje užití metod jedné disciplíny v rámci jiné disciplíny.“¹⁷⁴ Mezioborovost tedy poskytuje průniky mezi metodami různých oborů, zatímco mnohooborovost vedle sebe klade nezávislé perspektivy různých oborů. Smyslem transdisciplinarity je nalézt takový druh vědění, který přesahuje omezené pohledy jednotlivých oborů a umožňuje jejich vzájemné pronikání, s tím, že hledá jejich novou syntézu, která je nezávislá na tradiční disciplinární fragmentarizaci vědění a překračuje princip identity¹⁷⁵ i vědecké nezaujatosti.

¹⁷¹ Lewis-Williams, D. 2007, s. 128-131.

¹⁷² Součástí pojmu komplexity je také zahrnutost pozorovatele do předmětu zkoumání

¹⁷³ Nicolescu, B., ed. 2008. *Transdisciplinarity – Theory and Practice*. Cresskill, NJ: Hampton Press., viz také Darbelay, F., Cockell, M., Billotte, J., Waldvogel, F. 2008. *A Vision of Transdisciplinarity. Laying Foundations for a World of Knowledge Dialogue*. Lausanne: EPFL Press/CRC Press.; Hadorn a další. 2008. *Handbook of Transdisciplinary Research*. Berne/Zurich/Basel: Springer; Brown, V. A., Harris, J. A., Russel, J. Y. 2010. *Tackling Wicked Problems. Through the Transdisciplinary Imagination*. London/Washington: Earthscan. nebo Shapiro, M., J., 2012, *Studies in Transdisciplinary Method*, London/New York: Routledge.

¹⁷⁴ Nicolescu, B. 2008, s. ix.

¹⁷⁵ Kliková, A. 2007.

Vzhledem k tomu, jak je transdisciplinarita charakterizována různými autory¹⁷⁶ se domnívám, že je více než vhodným metodologickým nástrojem zkoumání psychedelických zkušeností. Většina teoretiků transdisciplinarit se například shodne na tom, že tento přístup se týká komplexních problémů. Pojem komplexity je při tom odvozen z latinského *complexus* – to, co je propletené. Komplexní problém je tak problém, který se splétá na více rovinách, který není přehledný z jedné z nich a je tudíž „komplexním tématem, jež se vzpírá úplné definici, pro něž nemůže být žádné konečné řešení, jelikož každé řešení generuje další otázky“¹⁷⁷ Psychedelické zkušenosti zde chápu jako takovýto komplexní problém – vzpírají se jakékoliv úplné definici¹⁷⁸, odehrávají se na více rovinách, jejichž význam závisí na kontextu psychedelické praxe a není postižitelný univerzálně. V konečném ohledu dokonce tvrdím, že jsou sebevyjevováním komplexity naší široké situovanosti ve světě.

Transdisciplinarita také vychází z podstatné konečnosti, plurality a provizornosti našeho vědění, typické je pro ni přijetí nejistoty jako základní podmínky výzkumu. Z toho vyplývá, že se nesoustřeďuje na to, co je jisté a nepochybné, pravdivé a obecně platné, ale na to, co je nejisté, pochybné, u čeho tradiční kritéria pravdivosti selhávají a co je singulární. Vysvětlení a řešení, která nalézají, jsou možná a pravděpodobná, založená spíše na příbuznostech, podobnostech a kontextuálních souvislostech, nežli na důkazech a lineárních kauzálních řetězcích. Takový druh myšlení, který úzce souvisí s problematikou komplexity a jejího teoretického zvládnutí,¹⁷⁹ je přesně analogický k doméně psychedelických zkušeností. Popisovat a vysvětlovat tuto doménu znamená potýkat se s prožitky, které jsou z hlediska normálního prožívání současných civilizovaných lidí nejisté, iluzorní, příliš podobné snění nebo halucinačnímu blouznění psychiatrických pacientů, příliš fantastické, než aby je mohl střízlivý člověk brát vážně, a příliš individuální, než aby mohly mít nějaký obecný přesah.

Dalším aspektem transdisciplinarit, který považuji za rozhodující pro tento text je „*integrace poznávajícího do procesu zkoumání, což znamená, že spíše než o eliminaci poznávajícího, jde o snahu uznat a učinit zjevnými předpoklady a procesy, pomocí nichž poznávající konstruuje vědění.*“¹⁸⁰ Jak je snad zřejmé, v případě psychedelických zkušeností rozhodně nelze hovořit o eliminaci poznávajícího, vždyť celý jejich výzkum je tu vázán na bezprostředně prožívané zkušenosti, čerpá z jejich zápisů a reflexí. Integraci tu chápu jako

¹⁷⁶ Zde vycházím především z Montuori, A. 2008. *Foreword: Transdisciplinarity*. in Nicolescu, B. 2008 a z Lawrence, R. J. 2010. *Beyond Disciplinary Confinement to Imaginative Transdisciplinarity* in Brown, V. a další. 2010.

¹⁷⁷ Montuori, A. 2008, s. 4.

¹⁷⁹ Viz zejména Jörg, T. 2001. *New Thinking in Complexity for the Social Sciences and Humanities. A Generative, Transdisciplinary Approach*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.

¹⁸⁰ Montuori, A. 2008, s. xi.

zahrnutost, a to ve dvojitým smyslu. Za prvé jde o zahrnutost dovnitř do zkušenosti, což souvisí s tím, že během psychedelické zkušenosti se rozplývá jasná hranice mezi poznávaným a poznávajícím, resp. poznávající se paradoxním způsobem stává sám součástí vlastního zakoušení. Za druhé se jedná o zahrnutost do kontextů situovanosti, tzn. situovanost uvnitř spleti, vůči níž neexistuje žádný vnějšek, a pro níž ani smrt není absolutní hranicí.

Transdisciplinární metodologie se podle Montuoriho dále vyznačuje tím, že „*překračuje dualismus protikladných binárních dvojic: subjekt/objekt, subjektivita/objektivita, hmota/vědomí, příroda/božské, rozmanitost/jednota*“¹⁸¹, a to především proto, že „*disjunktivní, binární logika doslova zabraňuje tomu, aby některé myšlenky byly myšleny a některé možnosti uplatněny.*“¹⁸² Pro myšlení z psychedelických zkušeností je takovéto překračování (rozhodně ne rušení) dvouhodnotové logiky důležité ze dvou důvodů. Za prvé je důležité z metodologického hlediska jako překročení rozdílu mezi tzv. přírodními a humanitními obory. Myšlení z psychedelických zkušeností vede nutně oběma směry, skrze „linii látek“ vede do oblasti biochemie, farmakologie, neurobiologie, farmakobotaniky a dalších oborů, skrze „linii zkušenosti“ vede do oblasti fenomenologie, psychologie, etnologie, antropologie či filosofie. Obě linie se kříží v rámci hybridních oborů a perspektiv jako je etnobotanika, sémiotická biologie, deleuzovská farmakoanalýza či kognitivní neurofenomenologie a jiných. Jinak řečeno, psychedelické zkušenosti tu chápu jako doménu, v níž se přírodovědné a sociálně vědní přístupy nutně kříží, tak jako se nutně kříží jejich „chemický“ a socio-kulturní kontext.

Komplexita spjatá s transdisciplinarnitou se dále vyznačují tím, že ji nelze přehlédnout a zvládnout. Komplexitu zde chápu spolu T. Jörgem takto: „*Komplexita ... je skutečně komplexní pojem. Pro čtenáře by mohl být dokonce příliš komplexní. Čtenář by si proto měl uvědomit, že obvyklé přemýšlení o (about) komplexitě se liší od myšlení v (in) komplexitě, jak je navrhováno v této knize. Naše porozumění pojmu komplexity tak může být značně odlišné. Zaměřujeme se na samotnou komplexitu complexity.*“¹⁸³ Myslet o komplexitě znamená mít komplexitu jako předmět, který pozorujeme a popisujeme v teoretickém odstupu, kterou modelujeme např. jako neurální síť, jejíž celkové uspořádání můžeme přehlédnout a přeměřit. Myslet v komplexitě (z ní a podle ní) znamená uznat, že z komplexity se ani jako pozorovatelé nemůžeme vyjmout, že naše pozorování je jen další komplikací, další zápletkou sympoietické¹⁸⁴ procesuality spleti. Pro

¹⁸¹ Tamtéž, s. xii.

¹⁸² Tamtéž, s. xv.

¹⁸³ Jörg, T. 2011, s. 46.

¹⁸⁴ „Sympoiesis“ – rozšíření pojmu autopoiesis (sebeutváření), lze přeložit jako sdílené sebeutváření.

Pojem „sympoietický“ tu není přesně rozpracován, avšak týká se jádra mého přístupu. Sympoiesis znamená společné utváření živých systémů ve vzájemné neredukovatelné interakci, která přesahuje a zahrnuje do sebe jednotlivé, oddělené autopoietické systémy. Viz Haraway, D., Kenney, M. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Dona Haraway in conversation with Martha Kenney.* in Davis, H., Turpin, E. 2015; nebo Depner,

mě to zde znamená: myslet podle psychedelické zkušenosti, myslet analogicky k ní. Nebo také: využít psychedelickou alteraci prožívání jako médium k modulaci myšlení – tj., druhu popisu, způsobu vidění a typu řeči. Prakticky tím mám na mysli, že podobně jako když během psychedelické zkušenosti dochází k depersonalizaci a rozložení výlučného jáského centra pozornosti, tak při myšlení z této zkušenosti sledujeme proplétání různých výkladových linií, které nespojuje žádné centrální vlákno. Wittgenstein vyjádřil tento druh myšlení metaforou provazu:

„A řeknu: ‚Hry‘ tvoří určitou rodinu. A zrovna tak tvoří určitou rodinu např. druhy čísel. Proč označujeme něco jako ‚číslo‘? Inu, snad proto, že to má nějakou – přímou – příbuznost s lecčím, co se jako číslo označovalo doposud; a tím to vstupuje, dá se říci, do nepřímého příbuzenství s jinými věcmi, které nazýváme rovněž takto. A náš pojem čísla rozšiřujeme tak, jako se při spřádání provazu navíjí jedno vlákno na druhé. A pevnost provazu nespočívá v tom, že nějaké vlákno probíhá po celé jeho délce, nýbrž v tom, že se mnohá vlákna navzájem překrývají.“¹⁸⁵

3.2 Metodologická přednost spleti

Ne-li ústředním, potom určitě jedním z hlavních vláken mého přístupu k psychedelickým zkušenostem je pojem „splétání“ či „spleti“, který se poprvé objevuje v pozdním díle E. Husserla¹⁸⁶. V nejobecnějším smyslu je splétání vymežitelné jako „*propojení mého života s jinými životy, mého těla s viditelnými věcmi, sdílením mého perceptivního pole s perceptivním polem druhých, splýváním mého trvání s jinými trváními.*“¹⁸⁷ Spleť coby mnohvrstevnatý proces splétání není nějakou změtí, je to propojení a prolínání. Nejde však pouze o vnější propojení diskrétních, v sobě spočívajících entit (organismů, subjektů, bytostí, událostí), nýbrž propojení ve smyslu zahrnujících a ve vzájemné interakci spoluutvářených životních časoprostorů. Splétání je tedy označení pro sympoetickou dynamiku a relační

B. 2000. *Sympoietic and Autopoietic Systems: A New Distinction for Self-organizing Systems*. Waterloo: University of Waterloo.

¹⁸⁵ Wittgenstein, L. 1993. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia, s.46.

¹⁸⁶ „Edmund Husserl používá obraz ‚splétání‘ (*Verflechtung*) již v *Logických zkoumáních*, ale hojněji je využit až v pozdějších textech z dvacátých a třicátých let, k vyjádření toho, jakým způsobem jsou utvářeny komplexní vztahy vzájemného zakládání a pronikání mezi různými vrstvami zkušenosti [...] Husserlův způsob popisu splétání těla a vědomí, zejména ten v *Idejích II.*, převzal Merleau-Ponty a přeformuloval jej do nových pojmových variant, včetně nejnámějšího ‚splétání‘ (*l'entrelacs*‘ or ‚*l'entrelacement*‘) a *chiasmatu* (*le chiasme*‘ or *le chiasma*), a to zejména v posmrtně vydaném textu *Viditelné a neviditelné a připojených* ‚Pracovních poznámkách‘: “Viz Moran, D. 2013. *The Phenomenology of Embodiment: Intertwining and Reflexivity*. In Jensen, R. T., Moran, D. 2013. s. 285-6.

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, M. 1998, *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, s. 54.

strukturu tělesně prožívaného světa. Toto propojení (konstelaci, relační uspořádání, pole) tematizuje Merleau-Ponty jako „chiasma“, jako „viditelné“ a jako „tělesnost“.

Slovo chiasma vychází etymologicky z řeckého písmene X, a lze je vyložit jako křížení neshodného nebo jako proplétání polárních protikladů. Tím, co se kříží je subjekt a objekt, vědomí a věc, vědomí a tělo, já a druhý, já a svět. Tyto dvojice nefungují u Merleau-Pontyho jako vzájemně se vylučující protiklady, nýbrž jako různé ohledy celku jejich vzájemného propletení. Subjekt a objekt nejsou oddělené substance, které stojí jedna proti druhé. Objektivní, vnější svět je nám přístupný jako danost ve vědomí, a subjektivní zkušenostní danosti jsou utvářeny ve styku s vnějším světem. Jinak řečeno, neexistuje žádná čistá oblast subjektivity a niternosti, stejně jako neexistuje čistý objekt, vědomá zkušenost není v sobě spočívající proud od světa a těla odpojených prožitků. Každé nitro je součástí vnějšku, protože vědomí je původně vnímání, a to je druhou stránkou těla, skrze které zase vnějšek vstupuje dovnitř a utváří nás. To, co může vystupovat jako protiklady je tak spíše třeba vidět jako póly, které se obtáčejí kolem sebe ve vzájemném střetávání, přičemž toto střetávání vytváří dynamiku pole, do něhož jsou oba póly zahrnuty.¹⁸⁸

Tato dynamika je patrná například v oblasti viditelnosti. Inspirován Merleau-Pontyem, chápu viditelnost jako doménu vnímatelnosti, pro kterou platí, *„že ten, kdo vidí, může mít viditelnost jen tehdy, pokud viditelnost má její, pokud náleží viditelnosti, je-li stejné látky, jestliže – v souladu s tím, co předepisuje artikulace pohledu a věci – je jedním z viditelného a přitom je jakožto vidoucí a jakožto jedna z těchto věcí schopna tyto věci ve zvláštním zvratu vidět“*.¹⁸⁹ Co znamená, že viditelnost má vidoucího, že vidoucí náleží viditelnosti, že jsou stejné látky? Vidění se neodehrává uvnitř – v očích nebo v mozku, vidoucí a viděné od sebe nejsou odděleny. Vidění nelze redukovat na fyziologické a neurologické procesy, protože vidění je aspektem celkového vztahu vidoucího organismu ke svému prostředí. Vidění můžeme chápat jako *„distanční dotýkání“*¹⁹⁰. Když se něčeho dotýkáme, znamená to, že je to dotýkatelné, přičemž dotýkatelnost není vlastností věci nebo ruky, ale prostředím setkání obojího. Dotýkající se tělesná bytost kolem sebe prostírá dotekové pole – pohybuje se, ohmatává a sahá na věci a

¹⁸⁸ „To naznačuje, že mimo oblast „perspektivy objektu“ a „perspektivy subjektu“ je určité společné jádro, které je ‚hadovitým vinutím‘, bytí jakožto vinutí... I toto je stále ještě přibližné vyjadřování v subjekt-objektové řeči toho, co je třeba říci. Totiž že věci mají nás a nikoli mi věci. Že bytí, které bylo, nemůže nikdy přijít o to, že jest jako takové, jaké bylo. ‚Paměť světa‘. Že řeč nás má, nikoliv mi řeč. Že je to bytí, které mluví v nás, a nikoli my, kdo mluvíme o bytí.“; Merleau-Ponty, M. 1998, s. 189.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 131.

¹⁹⁰ Vidění a dotýkání jsou spolu propletené jak z hlediska celkové multisensoričnosti vnímání (synestézie), tak z hlediska jejich cross-modalit, Viz např. Lacey, S., Sathian, K. 2015. *Crossmodal and multisensory interactions between vision and touch* [online] Scholarpedia, 10 (3): 7957 [cit. 2016]. Dostupné z http://www.scholarpedia.org/article/Crossmodal_and_multisensory_interactions_between_vision_and_touch.

současně je v tomto poli zahrnuta, protože jako dotýkající je také dotýkatelná, a to zejména sama pro sebe, jak ukazuje zkušenost ruky, která se dotýká sebe samé. Je-li dotýkající se bytost dotýkatelná pro sebe, je dotýkatelná také pro druhé, a tak náleží do společného prostoru taktilní komunikace (dotýkatelno, taktilní doména). Vidění potom můžeme chápat podobně jako dotýkání na dálku. Pohled podle Merleau-Pontyho obepíná viděné a vtahuje je do zorného pole jako do prostoru setkání, jako do dimenze viditelnosti, v níž vidoucí vystupuje zároveň jako viděný a je tak součástí viditelná.

Zahrnující prostor viditelnosti je přitom propleten s prostorem dotýkatelnosti a se všemi dalšími vněmovnými poli. Mé vědomí, osobnost a způsoby jednání se utvářejí uvnitř slyšeného, čichaného i chutnaného světa. Jsme součástí všeobecného vnímatelna, jsme v něm ponořeni prostřednictvím našich vnímajících těl, která nejsou pouhými věcmi, nýbrž jednajících živými bytostmi. Coby vnímající jsme ve světě přítomni tak, že jakmile vidíme, slyšíme a rozumíme, stáváme se automaticky součástí zahrnujícího prostoru viditelnosti, slyšitelnosti a srozumitelnosti. Naše vnímající a rozumějící orientace v obklopujícím prostředí je přitom nesena živými, pohyblivými těly, jejichž prostřednictvím jsme zahrnuti do společného prostoru tělesnosti.

O tělesnosti tu je řeč v následujícím smyslu: *„Tato reverzibilita viditelného a dotýkatelného nám neotevívá nějakou netělesnost, nýbrž cosi jako mezitělesnost, presumptivní oblast viditelného a dotýkatelného, jež sahá mnohem dále než věci, které skutečně vidím a kterých se skutečně dotýkám. Dotýkané a dotýkající se jsou v kruhovém vztahu, dotýkané uchopuje dotýkající se; a kruhový vztah je i mezi viditelným a vidoucím, protože vidoucí není bez viditelné existence; dotýkající se dokonce zaznamenává do viditelného, vidoucí do dotýkatelného a naopak, a tato komunikace se konečně šíří na všechna těla téhož typu a téhož stylu, která vidím a kterých se dotýkám – a toto vše na základě podstatného rozštípení či oddělení citícího a cítěného, které působí v příčném směru komunikaci orgánů mého těla a zakládá tranzitivitu mezi jedním a druhým tělem.“*¹⁹¹

Tělesnost je tu chápána jako zahrnující relační prostředí – mezitělesnost, jež sahá dál než jen k tomu, s čím jsem teď bezprostředně ve styku, jelikož je společným metabolickým a komunikačním prostředím, spleť všech těl stejného typu - vidoucích, vnímajících, orientujících se, a také toužících, spotřebovávajících a vylučujících, rostoucích a umírajících. Takováto tělesnost není totožná s těly jako do sebe uzavřenými celky. Je to „mezitělesnost“ jako tělesně sdílená a vyjednávaná dějící se dimenze sdílené tělesnosti.

¹⁹¹ Merleau-Ponty, M. 1998, s. 139.

Podle Merleau-Pontyho není tělesnost „žádný fakt a není to ani souhrn ‚materiálních‘ či ‚spirituálních‘ fakt. Není též nějakou představou pro ducha,“ není to „hmota, není to duch a není to substance. K jejímu označení by bylo třeba starého výrazu ‚živel‘ [...] ve smyslu všeobecné věci uprostřed mezi časoprostorovým individuem a ideou, který zavádí určitý styl bytí všude tam, kde je nějaká jeho částička. Tělesnost je v tomto smyslu ‚živel‘ Bytí.“¹⁹²

Každé jednotlivé tělo, tzn., každý vnímající a jednající živý organismus vyrůstá z této roviny živé intertělesnosti, podobně jako plodnice houby z mycelia. Naše tělo se rodí z jiných těl a je ve svém růstu živeno jinými těly, je článkem v metabolických procesech, je součástí prostředí, které námi prochází jako potrava, a které do nás zvnějšku proniká tak, že nás do sebe zahrnuje. Moje vědomé tělo není absolutní, v sobě spočívající jednotou, není uzavřeným stabilním systémem. Je naopak otevřeným, dynamickým systémem, který se na živu udržuje v sympoietickém propletení s dalšími živými systémy, s nimiž je propojen a do jejichž společenství je zahrnut.

Tato naše zvrtná situovanost uvnitř dějícího se splétání nám však není a nemůže být bezprostředně zjevná. V běžném stavu bdělosti se nám ukazují věci, s nimiž zacházíme, události, které se nám dějí a situace, do nichž jsme bezprostředně zapojeni, ale samotná spleť jako situovanost v tělesných sítích světa se přímo neukazuje. Není vnímána, protože tvoří pozadí a prostředí vnímání. V normálním, bdělém stavu vědomí jsme ve stavu vydělenosti, mezi mnou a okolním prostředím se rozevírá odstup, dochází k životně nezbytnému oddělení vnitřku a vnějšku. Nesplývám se světem v živlu spoluutvářené mezitělesnosti, nýbrž stavím svým poznávajícím jednáním – ohmatáváním, viděním, rozpoznáváním, atd. mezeru mezi sebe a svět, mezi sebe a věci, mezi sebe a druhé. Mé přežití v prostředí vyžaduje, abych kontroloval vlastní jednání, abych věděl, co a za jakým účelem dělám, abych ovládal své vnímající tělo, a byl v komunikujícím kontaktu se svým prostředím, s nímž nemohu splývat a od něhož také nemohu být odvrácen. Musím se neustále udržovat na rozhraní, v rozdílu mezi vlastním a cizím, mezi vnitřním a vnějším, mezi sebou a jiným tak, že získávám od svého prostředí odstup a mohu se v něm účinně orientovat.

Naše vnořenost, která je zapleteností a splýváním nám tak není v rámci běžné bdělé přítomnosti ve světě zjevná, nicméně není ani naprostou skrytostí a mlčením. Představuje předreflexivní, nonthetickou, předjazykovou a předjáskou formou přítomnosti ve světě, je, řečeno s Merleau-Pontym sférou živelného, syrového či divokého Bytí, jež probleskuje na okrajích a za hranicemi kontrolovaného jáského vědomí, za hranicemi běžné bdělosti – je

¹⁹² Tamtéž, s. 142.

zjevná v našem vnímajícím těle a probleskuje ve snech a všech příbuzných druzích změrného prožívání, a to včetně psychiatrických halucinací a psychedelických zkušeností.

Pokud se zde tedy metodologicky opírám o pojem spleti, pak to, mimo jiné, znamená, že zkušenost nechápu jako niternou aktivitou zpracování a zobrazování informací oddělenou od vnějšího světa, který zobrazuje. Je naopak zpětnovazební aktivitou živého systému uvnitř světa jako prostředí, kterým je utvářena a který zároveň coby poznávající jednání spoluutváří. Metodologická povaha této spleti živé bytosti a prostředí spočívá jednak v tom, že při zkoumání psychedelických zkušeností vycházím z prožitků v první osobě jako z neredukovatelné fenomenální roviny prožívání. Zároveň s tím jsem také přesvědčen, že procesy vědomí nejsou omezeny na vnitřní a pouze subjektivní rovinu, nýbrž jsou to komunikativní (hermeneutické, zpětnovazební) procesy, situované uvnitř komplexní sítě širších kontextů od sdílené tělesnosti přes socio-kulturní prostředí.

Z tohoto hlediska platí pro nejobecnější teoretický rámec tohoto zkoumání následující:

1) Na jedné straně figuruje neredukovatelnost subjektivního prožívání psychedelických zkušeností. Smysl jakékoliv zkušenosti je však na druhé straně určen kontextem, v němž je vůbec možná. Každá zkušenost v sobě nese kontext, z něhož je možná, a každý kontext zkušenosti se odhaluje zevnitř konkrétního, subjektivního zakoušení. Žádná forma vědomí proto nepramení sama ze sebe, vyrůstá ze světa intertělesně a intersubjektivně sdíleného.

2) Zkušenost chápu jako součást vícevrstevnatého a vícerozměrného komplexu procesů, jehož popis nelze omezit na jedinou základní rovinu. Psychedelické zkušenosti označujeme jako rozšířené v tom smyslu, že překračují základní funkční rovinu bdělé přítomnosti, otevírají v zakoušejícím subjektu multidimensionalitu vědomí, a dovolují nahlédnout, že vědomí se neustavuje výhradně na rovině sebe-reflektujícího osobního vědomí, nýbrž že vyrůstá z komplexní spleti živé bytosti a prostředí, v němž je situovaná. Pro porozumění psychedelickým zkušenostem považuji za rozhodující interpretaci zkušenosti jako komplexní procesuality spletené z více různých samostatně organizovaných subsystémů: biochemické a neurální procesy, sensorická receptivita, vnímání, představivost, paměť, sebevědomí, tělesná a symbolická komunikace.

3) Vycházím z takového pojetí živého organismu, podle něhož být na živu znamená poznávat a poznávání v nejširším slova smyslu je základní charakteristikou živého systému. Vědomí není situováno pouze v netělesné niternosti sebereflexe, ani v neurálních mozkových procesech. Je projevem přítomnosti živého organismu v prostředí, ohledem komplexní provázanosti s ním. Prostředí je víceúrovňová sympoietická síť živých i neživých systémů, které existují v neustálém vzájemném látkovém a komunikačním propojení, za jehož nejzazší

horizont považujeme biosféru jako celek. Organismus jako živý a tedy poznávající aktivně spoluutváří prostředí, do nichž je situován v rámci zpětnovazebného vztahu celku a části.

4) Na rozdíl od představy, že v rámci psychedelických stavů zažíváme netělesný a mimosvětský rozměr naší existence¹⁹³, jsem přesvědčen, že naopak otevírají nejširší rozměr naší poznávající tělesnosti situované v inter- tělesném světě jako ve svém prostředí. Zkušenost tak chápu jako vtělenou a enaktivní. Vtělenost v základním významu znamená, že vědomý ohled životní aktivity je nerozlučně propleten s pohybem, růstem a adaptivitou živého organismu. Niterná sebereflexivita tvoří jen relativně nezávislou rovinu vědomí, která předpokládá jako podmínku své možnosti integrální celek inter-tělesné spleti, který jí v hermeneutickém smyslu předchází. Enaktivita tu znamená, že zkušenost je proces probíhající v rámci aktivní, pohybující se přítomnosti organismu v prostředí, neodehrává se tedy výlučně v neurálních procesech mozku a není uzavřena uvnitř sebe samé, nýbrž vyvstává a působí jako součást celostního procesu života.

5) Zakoušení je extenzivní, široké. Extenze tu má dva základní významy: a) extenze ve smyslu mediality, tzn., že zkušenost nemá žádnou vlastní substanci, ale vždy je nesena nějakým komunikačním médiem; b) extenzivita ve smyslu šířky kontextů, uvnitř nichž je vědomá aktivita možná - Tak jako není zkušenost uzavřena uvnitř netělesné mysli, není omezena ani individuálním tělem, není uzavřena uvnitř hlavy a ohraničena kůží. Existuje spíše ve formě perceptivních, senzoričkových a komunikačních polí, která fungují na základě výměny signálů a významů s druhými a s prostředím. Psychedelické zkušenosti chápeme z tohoto hlediska jako způsoby odemykání naší široké situovanosti ve světě.

6) K problematice zkušenosti přistupuji z hlediska vzájemné soupatřičnosti relativních opozit (Hérakleitova harmonie protikladů, Merleau-Pontyho chiasma či Ineinander, Deleuzovo stávání) vnitřku a vnějšku. Niternost vědomí (interorecepce, představivost, paměť, sebereflexe atd.) nechápu jako podstatně oddělenou od tělesné existence ve vnějším prostředí. Interorecepce představuje z biologického hlediska část holistické autoregulace, která je rozhodující pro homeostatickou stabilitu organismu ve vztahu k jeho vnějšmu prostředí. Paměť a představivost se vynořují z enaktivně ustavených percepčních schémat. Vztah vědomí k sobě samému v sebereflexi nechápu jako spočívající v sobě samém, nýbrž jako funkci „rozdílu“, který působí na všech rovinách živého, tedy jako vztah k jinému, který problematizuje představu původní jednoty sebereflexe a zasazuje ji do rámce původnější komunikativní otevřenosti.

¹⁹³ Kirchhoff, J. 2008.

7) K problému zkušenosti zaujímám anti-reprezentacionalistické stanovisko, implicitně přítomné v enaktivním i fenomenologickém přístupu. Vědomí nechápu jako systém vnitřní reprezentace (zobrazování) vnějšího světa, nýbrž jako proces intencionálního a komunikativního vyjednávání (enaktivního a hermeneutického „rozhovoru“) mezi organismem a prostředím. Aspekty zkušenosti – percepce, vjemy, představy, pojmy atd., nepovažuji za jakési kopie vnějšku, nýbrž za součásti chování a jednání živé bytosti v komplexně strukturovaném prostředí.

3.3 Myslet z a myslet podle psychedelické zkušenosti

Má-li být vytvořena teorie psychedelických zkušeností, je třeba *myslet z a podle* těchto zkušeností. Výraz „myslet podle“ přebírám z knihy R. Barbarase *Touha a odstup*, kde se píše: „Úkolem filosofie vnímání tedy není snaha zmocnit se vnímání s pomocí kategorií, jimiž disponujeme, ale spíše snaha nechat se přetvořit v kontaktu s ním; jejím úkolem není ani tak myslet vnímání, jako spíše myslet podle něho“.¹⁹⁴ V tomto citátu je použit výraz „myslet podle“, který je překladem francouzského „penser selon“. Tohoto překladu se drží J. Čapek, když ve své knize Maurice Merleau-Ponty: *Myslet podle vnímání* píše: „... *myslet podle vnímání by tedy znamenalo hledat k vnímání analogie*“.¹⁹⁵ Jiný možný překlad téhož výrazu je ale také „myslet z“. Z nejobecnějšího metodologického hlediska je tento text pokusem myslet z a podle psychedelických zkušeností.

Myšlením v nejširším významu míním pojmové uchopení zkušenosti, které má za cíl vytvoření sítě pojmů a hypotéz a případnou formulaci konzistentní teorie psychedelické zkušenosti. Výraz „myslet z“ říká, že takováto konceptualizace nemá primárně vycházet z žádného předem daného teoretického rozvrhu, i když se tomu, z hermeneutického hlediska, nelze zcela vyhnout, nýbrž má být po fenomenologickém způsobu vedena zkušeností samou. Z antropologické perspektivy tím míním autoetnografickou studii, vycházející z vlastního, několikaletého obcování s psychedeliky. Výraz „myslet podle“, tedy analogicky ke zkušenosti tu znamená, že na základě autoetnografické a fenomenologické analýzy, která má za cíl odhalit podstatné struktury psychedelické zkušenosti, hledám strukturní podobnosti, jež umožní formulovat teorii psychedelické zkušenosti v rámci obecné teorie vtěleného, enaktivního a širokého vědomí. Rozhodujícím prvkem takového přístupu je rozdíl mezi teoretickým myšlením a zkušeností samou. Jejich vztah chápu jako vztah určený metodologickou předností

¹⁹⁴ Barbaras, R. 2005. *Touha a odstup*. Praha: OIKOYMENH, s. 29.

¹⁹⁵ Čapek, J. 2012. *Maurice-Merleau Ponty. Myslet podle vnímání*. Praha. Filosofía, s. 14.

spleti, jako vztah vzájemné odkázanosti, kdy přístup k promýšlení zkušenosti je určen teoretickým záměrem a konceptualizace zkušenosti se pokouší držet se toho, co se v jejím prožívání ukazuje. Vykročení z tohoto rámce je pak vedeno se zřetelem na kognitivně antropologickou teorii vědomí.

Totéž, co platí podle Barbarase pro oblast vnímání, platí podle mě také pro oblast psychedelické zkušenosti. Obě tyto kognitivní domény jsou členité a mnohvrstevnaté, a tedy komplexní, obě jsou široké jak ve smyslu extenzivity vědomí, tak v tom smyslu, že přesahují oblast jednotlivce a zasazují poznávajícího do širšího pole prožívání. Ani jednu z nich nelze konceptualizovat bez vědomí toho, abychom do nich byli předem zapleteni, a naše pojmová řeč je vůči nim vždy sekundární. Je mezi nimi ale také zásadní rozdíl. Zatímco vnímání bezprostředně spoluprovází jakýkoliv způsob přítomnosti živé bytosti, a jeho pojem je intuitivně zřejmý, psychedelická zkušenost musí být navozena pomocí speciálních technik a její oblast intuitivně zřejmá není. Psychedelickou zkušenost lze navíc považovat za jakousi meta doménu, jelikož prochází napříč známými a dostatečně prozkoumanými kognitivními doménami – zahrnuje vnímání, emocionalitu, psychomotoriku, představivost i abstraktní myšlení, to vše ve specifické proměně a se specifickými obsahy, které nejsou přístupné jiným způsobem.

Když tvrdím, že psychedelické zkušenosti se nelze zmocnit pomocí předem daných pojmů, rozhodně to neznamena, že by vhodný pojmový aparát pro její uchopení neexistoval. Právě naopak, zejména v dnešní době, kdy se hovoří o „psychedelické renesanci“¹⁹⁶ a „psychedelická věda“ je rozvíjena napříč různými teoretickými obory, literárními žánry a formami uměleckého projevu, existuje velké množství různých přístupů a perspektiv, z nichž je možné čerpat. Otázkou ovšem zůstává míra jejich vhodnosti a přiměřenosti, přičemž kritériem souzení tu může být výhradně zkušenost sama. Smyslem *myšlení z a podle* psychedelické zkušenosti není ani tak rozhodnout, který z nich je správný, jako spíš ukázat, že psychedelická zkušenost každý předem daný pojmový rámec překračuje a podrobuje naše myšlení i praxi stále novým testům. Psychedelickou zkušenost tak nelze plně a jednoznačně vysvětlit, každá teorie o ní má své oprávnění pouze na příslušné rovině popisu a praxe. Zároveň ji ani z teoretického, ani z praktického hlediska nelze nechat bez vysvětlení.

Odpovědí na tuto zdánlivě neřešitelnou situaci je podle mého názoru požadavek pečlivého ověřování teoretických postulátů ze zkušenosti a požadavek otevřené

¹⁹⁶ Viz Sessa, B. 2012; nebo Roberts, T., *Four Stages of Psychedelic Renaissance: Toward a Wider Vision* [online]. academia.edu. [cit. 2016]. Dostupné z: https://www.academia.edu/19246312/Four_Stages_of_the_Psychedelic_Renaissance_A_Wider_Vision.

transdisciplinarity. Jinak řečeno, pokud nějaké vysvětlení psychedelické zkušenosti přijmeme, pak si musíme být vědomi jeho původu a důsledků, a také toho, že není výlučné, nýbrž že už vždy vstupuje do mnohohlasého rozhovoru, v němž neexistuje jednou provždy dané kritérium správnosti. Znamená to uznat neredukovatelnost zkušenosti na výklad a přijetí perspektivy, podle níž myšlení nevysvětluje zkušenost, nýbrž zkušenost umožňuje a vyžaduje myšlení. Místo myslet o zkušenosti jako o nějakém v celku uchopitelném předmětu tedy navrhuji myslet ze zkušenosti, jako z toho, co každému uchopování předchází, i když se mu nikdy nemůže plně vymknout

Myslet z psychedelické zkušenosti proto v první řadě znamená, řečeno s Barbarasem, „nechat se přetvořit v kontaktu s ní“. Jak máme tomuto metaforickému obratu rozumět? Barbaras píše, že „*nechceme ... přistupovat k vnímání jako k jedné oblasti Bytí mezi jinými, oblastmi, na niž bychom mohli znovu uplatnit naše filosofické nástroje, nýbrž spíše přetvořit naše nástroje tím, že je podrobíme zkoušce konfrontace s jeho jedinečností.*“¹⁹⁷ Přeloženo do kontextu tohoto zkoumání: nechci přistupovat k psychedelické zkušenosti jako k jedné oblasti zkušenosti, kterou pouze zahrneme do již předem dané teorie vědomí, nýbrž jako k tomu, co každou teorii vědomí podrobuje zkoušce v konfrontaci s jedinečností těchto zkušeností. Zároveň ale musíme připustit, že působení teorie a zkušenosti je obousměrné, že stejně jako zkušenost přetváří myšlení, tak také myšlení přetváří zkušenost, protože do něj aktivně vstupuje prostřednictvím svých konceptualizací. Myslet z psychedelické zkušenosti tak znamená nechat se přetvořit, transformovat, v kontaktu s ní, ale i nechat myšlení aktivně vstupovat do zkušenosti bez nároku na její definitivní vyčerpání a diskurzivní reglementaci.

Transformační metafora má ve vztahu k psychedelickým zkušenostem a jejich výkladu přinejmenším dvě vrstvy. Za prvé je psychedelická zkušenost transformací každodenní bdělé zkušenosti. Během psychedelického opojení je svět prožíván podstatně transformovaným způsobem a psychedelické prožívání vede k přehodnocení konceptuálních rámců, jejichž prostřednictvím uchopujeme skutečnost. Nechat se přetvořit v kontaktu s psychedelickou zkušeností znamená za prvé do ní vstoupit a zakusit transformovaný modus naší vědomé přítomnosti ve světě, což na teoretické rovině vede k proměně porozumění tomu, čím zkušenost je.

Myslet z psychedelických zkušeností za druhé straně znamená nemyslet pouze o nich, protože zkoumat a vyvozovat nějaké obecné důsledky je možné teprve, když se necháme

¹⁹⁷ Barbaras, R. 2005, s. 28-29.

proměnit přímo v terénu. „Myslet z“ tu, etnograficky řečeno, znamená zaujetí emické¹⁹⁸ perspektivy insidera. Z fenomenologického hlediska jde o zakoušení toho, jaké to je, takové zkušenosti aktuálně prožívat ze subjektivní perspektivy. Znamená to plně se do zkušenosti ponořit a nechat se jí vést. Z enaktivní, vtělené a situované perspektivy na vědomí to znamená nechávat psychedelickou zkušenost jako jakýsi interní psychický stav, nýbrž jako konkrétní způsob jednání a přítomnosti ve světě prožívaném v první osobě. Z biosémiotické perspektivy to znamená akcentovat vpletení lidského organismu do celku sémiosféry, která se utváří kolem něj a kterou je utvářen.

Zároveň to ale neznamená opustit myšlení, tedy „etickou“ perspektivu outsidera. Jakkoliv může myšlení zkušenost uzavřít do předem daných pojmů, je také schopné je nechat otevřené pomocí otázek, skrze hledání smysluplného kontextu. Z etnografické perspektivy, kterou tu mám na mysli, je třeba být zároveň obojím insider i outsiderem. Jedná se tu o delikátní balancování na hranici mezi tím, co je zakoušeno a tím, co může a má být vysloveno a naspáno. Je třeba zachovat heterogenitu obojího a současně nalézt možnost překladu. Je třeba vstoupit, a, ne opět vystoupit, nýbrž myslet ze situace proměny vědomí, tak že ji přeložíme do širšího kontextu, který ale nemáme předem, nýbrž je nutné ho postupně vybudovat. Překlad tu znamená hledání podobného při zachování různého. Překlad zkušenosti do myšlení už není samotnou zkušeností, nicméně se jí nechává vést a myslí podle ní, analogicky k ní.

3.4 K pojmu analogie

Co to znamená myslet analogicky ke zkušenosti? Zde je potřeba vysvětlit pojem analogie. Klasický pojem analogie je známý již od Aristotela a v západní myšlenkové tradici se stal synonymem nepřesného poznání. Aristotelovy úvahy o analogii můžeme nalézt v *Rétorice*, *Poetice* a v logických spisech (*Topiky*, *První analytika*)¹⁹⁹, a to na místech, kde uvažuje o pojmu metafory. Ve středověkém myšlení²⁰⁰ došlo k částečné rehabilitaci analogie jako nástroje poznávání na poli teologii v souvislosti s předpokladem, že konečná lidská bytost nemůže nekonečného boha nikdy poznávat přímo, ale pouze analogicky k vlastní zkušenosti.

¹⁹⁸ Viz např. Young, J. 2005. *On Insider (Emic) and Outsiders (Etic): Views of self, and Othering*. *System Practice and Action Research*, 18 (2), 151-162.; nebo Headland, T. N. 1999. *Emics and Ethics: The Insider/Outsider Debate* [online]. Thomas N. Headland – personal site [cit. 2016]. Dostupné z <http://www-01.sil.org/~headlandt/eticemic.htm>.

¹⁹⁹ Viz Bartha, P. 2013. *Analogy and analogical reasoning* [online]. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [cit. 2016]. Dostupné z <http://plato.stanford.edu/entries/reasoning-analogy/#AriThe>.

²⁰⁰ De Vries, J. 1998. *Základní pojmy scholastiky*. Praha: Rezek, s. 24-33.

Moderní myšlení však právě proto zavrhl analogii jako případ pouze přibližného, nepřesného a spekulativního uvažování, které se nezakládá na pozorovatelných jevech²⁰¹.

Aristotelova definice metafor založené na analogii, jak je uvedena v Poetice zní takto: „Analogii nazývám, když druhý člen se má stejně k prvnímu jako čtvrtý ke třetímu; neboť básník místo druhého položí čtvrtý nebo místo čtvrtého druhý... Uvádím příklad... stáří se má k životu jako večer ke dni; nazve tedy večer „stárím dne“ a stáří „večerem života...“²⁰² Podstatou analogie je pro Aristotela srovnání dvou vztahů a nalezení podobnosti, analogonu. Jako se má A k B, tak se má C k D. Již z tohoto příkladu je zřejmé, že analogické myšlení přináší novou informaci, která není obsažena ani v jednom ze srovnávaných vztahů, ale neexistuje ani mimo ně. E. Itkonen k tomu uvádí: „Z dnešní perspektivy se ukazuje, že také další typy Aristotelem definovaných metafor jsou svou povahou analogické. Například metafora „z rodu na druh“ je uvedena příkladem, kdy je podřízený termín nahrazen nadřízeným, jako u „zakotvit“ a „stát“. Nyní je snadné ukázat, že všechny jednotlivé figury, které lze považovat za případy „stání“ jimi jsou proto, že jsou navzájem strukturně podobné čili analogické.“²⁰³ Zde je analogičnost definována jako strukturní podobnost a prohlášena za jádro veškeré metaforičnosti. Z hlediska výzkumu analogie a metafor, který probíhá v současné kognitivní psychologii, je nutné uvést, že obojí mě tu zajímá jako kognitivní mechanismus a nástroj myšlení. Nejde tedy o metaforu a analogii v úzce literárním nebo lingvistickém významu, nýbrž o metaforu jako o dynamickou strukturu, jako kognitivní mechanismus, který je rozhodující pro organizaci nových kognitivních domén.

Definici analogie jako obecného kognitivního mechanismu přebírám od G. Lakoffa,²⁰⁴ který sice píše o metafoře, ovšem jeho vymezení metafor odpovídá tomu, jak současní kognitivní vědci popisují analogii,²⁰⁵ a koresponduje také s pojetím analogie, které najdeme u D. R. Hofstadtera.²⁰⁶ Pro Lakoffa je analogie kognitivní proces, působící v jádru metafor. Analogie je založená na mapování napříč mentálními doménami (cross-domain mapping), a základem metafor je to, jak konceptualizujeme jednu mentální doménu v termínech jiné.

²⁰¹ „Převládalo přesvědčení, že obrazná mluva, analogické vyjadřování, používání metafor - zkrátka zapojování obrazotvorných sil - je pro závazné, odpovědné úsilí o pochopení skutečnosti a výklad světa nevhodné, nebo přinejmenším nedokonalé, předběžné, méněcenné.“ Neubauer, Z. 2004. *O Sněhurce aneb cesta za smyslem bytí a poznání*. Praha: Malvern, s. 217-218.

²⁰² Aristotelés. 1993. *Poetika*. Přel. F. Groh. Praha: Gryf, XXI, s. 33.

²⁰³ Itkonen, E. 2005. *Analogy as Structure and Process. Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, s. 13.

²⁰⁴ Lakoff, G. 1993. *Contemporary Theory of Metaphor*. in Ortony, A., ed. 1993, s. 202-251.

²⁰⁵ Itkonen, E. 2005; dále Gentner, D. Colhoun, J. 2010. *Analogical Processes in Human Thinking and Learning*. in Glatzeder, B. M., Goel, V., von Müller, A., eds. 2010, s. 35-48; nebo Gentner, D., Holyoak, K. J., Kokinov, B. K., eds. 2001. *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge: Bradford Books.

²⁰⁶ Hofstadter, D. R. 2001. *Analogy as the Core of Cognition* [online]. Stanford Presidential Lectures in the Humanities and Arts [cit. 2016]. Dostupné z <https://prelectur.stanford.edu/lecturers/hofstadter/analogy.html>.

Máme-li např. zdrojovou doménu (source domain) „cesta“ a cílovou doménu „láska“, pak analogie mezi cestou a láskou funguje tak, že lásku pochopíme jako „společnou cestu životem“. Mapování mezi oběma doménami probíhá tak, že prvky jedné domény systematicky odpovídají prvkům druhé domény. Lakoff píše, že „*metaforické mapování uchovává kognitivní topologii zdrojové domény v konzistenci s inherentní strukturou cílové domény.*“²⁰⁷ Tato systematická (podle Lakoffa dokonce ontologická) korespondence je zárukou toho, že výsledný analogon dává vůbec smysl. Je důvodem toho, proč nelze pojem smrti vyložit analogicky k pojmu učení, a vhodnější je „metaforizovat“ jej pomocí zdrojové domény „den“ (ráno – zrození, večer – umírání). Ve stejném významu definuje analogii Itkonen, když píše, že „*analogie je takové mapování věděni z jedné (základní) do jiné (cílové) domény, které předpokládá, že systém vztahů, jaký existuje mezi objekty základny, platí také mezi objekty cílové domény.*“²⁰⁸

Podrobný výklad mechanismu analogie předkládají Gentnerová a Calhounová²⁰⁹ a také již zmiňovaný Hofstadter²¹⁰. Na základě jejich výkladu lze tento „mechanismus“ popsat následujícím způsobem.

Gentnerová a Calhounová: Podstatou analogického procesu je schopnost vnímat a používat vztahovou podobnost (relational similarity). Celý proces má povahu mapování. Ocitneme-li se v nové situaci, hledáme-li vysvětlení pro, to čemu nerozumíme, dochází k porovnávání nového s již existujícími schémata a strukturami v paměti. Dochází k vzájemnému sladování mezi již vytvořeným mapováním a novou situací. Mezi oběma prvky jsou navázány vztahy vzájemného odkazování a vyplývání. Z těchto vztahů sladování a podobání se je následně abstrahována společná struktura, které můžeme říkat analogon. Analogon je jádrem vztahové podobnosti, a podstatné pro něj je, že nepatří ani ke zdrojové, ani k cílové doméně, nýbrž k doméně propojování, vztahování se či proplétání. Díky tomu, se může stát novou samostatnou strukturou, která se účastní dalších analogických procesů.

Hofstadter: Takto popsaný analogický proces však nepředstavuje jakýsi „mentální atom“ ve smyslu do sebe uzavřené, nedělitelné jednoty, nýbrž spíše molekulu s několika jádry, obklopenou mrakem elektronů, a hlavně schopnou interakce s více dalšími podobnými molekulami. V jádru každé analogie je tzv. centrální kognitivní smyčka. Ta funguje tak, že při každé nové zkušenosti je aktivován a vnesen do popředí pozornosti již utvořený analogický svazek (kategorie). Ten je částečně rozbalen a propojí se s mapovanou zkušeností v procesu nepřesného ladění. Nová situace není nikdy stejná jako už uložený analogon či známá situace,

²⁰⁷ Lakoff, G. 1993, s. 215.

²⁰⁸ Itkonen, E. 2005, s. 35.

²⁰⁹ Gentner, D. Colhoun, J. 2010.

²¹⁰ Hofstadter, D. R. 2001.

je podobná. Její zmapování a začlenění do kognitivní struktury je možné díky tomu, že tenké svazky analogií nejsou uzavřenými atomy, nýbrž otevřenými molekulami, jsou vztahovými podobnostmi, které nejsou vázané na jednu situaci. Mají více jader a mohou se spojovat s dalšími podobnými analogickými svazky. Během života si tímto způsobem utváříme komplexy takových svazků, které se rozšiřují a propojují do obřích kategoriálních sítí – vzniká dynamická, mnohvrstevnatá struktura zkušenosti, uvnitř níž stále působí analogická jádra, která nejsou vázána na jednu prostředí, ale mohou pronikat různými médii – od vtělené smyslovosti až po abstraktní myšlení.

Tento analogický stroj působí z hlediska kognitivní psychologie na subpersonální rovině, jaksi nevědomky, bez našeho přičinění. Jelikož ho však dokážeme takto popsat a uchopit, je možné použít jej také jako heuristický nástroj²¹¹ při zkoumání psychedelických zkušeností. Jsem totiž přesvědčen, že tento druh zkušeností nelze vysvětlit kauzálně. Kauzální vysvětlení může například tvrdit, že tyto zkušenosti jsou důsledkem změny biochemických a následně neurálních procesů v mozku, nebo může trvat na tom, že jsou způsobeny halucinogenní rostlinou, případně, že vznikají v důsledku působení mimolidských sil či duchů. Analogické vysvětlení postupuje jiným způsobem, nehledá vztahy příčinnosti, ale vztahy podobnosti. Konstruuje popisy jednotlivých rovin – autobiografické, sociokulturní, biochemické, neurální, fenomenální. Tyto roviny mapuje tak, že v nich hledá opakující se struktury a dynamismy a v procesu sladujícího vyrovnávání abstrahuje analogony. Proces analogického mapování tak nemá jednu zdrojovou a jednu cílovou doménu. Každá rovina popisu představuje jak cílovou, tak zdrojovou doménu a analogický přenos probíhá napříč mezi různými rovinami. Tímto způsobem pak vzniká model celého psychedelického prostoru. Není to však mapa kartografická, dělaná z pohledu shůry, nýbrž dynamický model, který vzniká na základě zkušenostních a teoretických průniků dovnitř psychedelické spleti.

Analogický postup lze ilustrovat na příkladu klíčových pojmů, jejichž prostřednictvím v tomto textu *myslím podle* psychedelických zkušeností, na pojmech teritoria a deterritorializace. Definici obou pojmů přebírám od Petra Kouby, který uvádí: „*Teritorium je oblast, kde se cítíme být doma. Jako takové je teritorium vždy již nějak zabydleno, a dokud je obýváno, představuje rámeček, v němž se vyznáme, kde se orientujeme, a kde tudíž můžeme efektivně jednat. Deterritorializace naproti tomu znamená proces opuštění teritoria a vystavení*

²¹¹ Bartha, P. 2013.

*se hrozivé nehostinnosti. K deteritorializaci dochází, když je rámeček teritoria prolomen a myšlení se vydává na cestu do neznáma.*²¹²

Představme si nyní naše obývané teritorium jako mnohvrstevnaté. Na autobiografické rovině je teritorium tvořeno činnostmi, postoji a mezilidskými vztahy, které mě definují jako právě tuto osobu. Je to způsob existence, v jehož rámci, se vyznám, v němž mohu účinně jednat, v němž se znám s druhými a znám sebe. Deteritorializace se na této rovině projevuje dvojím způsobem. Za prvé se zdá, že jakousi podmínkou přístupu k psychedelické zkušenosti, předpokladem iniciace, je osobnost částečně deteritorializovaná, tj., konfliktní, neukotvená, ne zcela zabydlená v časoprostoru každodennosti, resp. stížená nemocí. Za druhé pak během psychedelické zkušenosti dochází k rozkladu osobnostní struktury, k jejímu rozložení na jednotlivá vlákna jejího utváření.²¹³ Deteritorializováno je ale také samotné psychedelikum, které je vytrženo ze svého původního teritoria a přeneseno do jiného kontextu, kde se promění jeho funkce²¹⁴. Rostlinný či houbový alkaloid, který představuje účinnou psychedelickou látku, má v původním kontextu rostlinného života funkci obrannou, posiluje imunitní reakce a může působit jako externí ochrana²¹⁵ proti nepřátelským organismům. Když je „kód“ alkaloidu přenesen do lidského těla, stává se jedem, způsobuje otravu, jejímž důsledkem jsou následné procesy rozkladu teritoria. Na biochemické rovině představuje teritorium relativně stále uspořádání oběhu a působení chemických procesů uvnitř organismu. Ty jsou vstupem psychedelika reorganizovány, dochází k narušení funkčních hranic a proměně vnitřní biochemické rovnováhy. Toto narušení se bezprostředně projeví na tělesné rovině jako snížená schopnost koordinace, zvýšení tělesné teploty, rozšíření zornic, třes, nevolnost. Proces deteritorializace se odehrává také na rovině neurální aktivity jako vyřazení vyšších kontrolních okruhů a celková dezorganizace a reintegrace mozkové aktivity. Na rovině vnímání se deteritorializace projeví jako fluidita a oscilace smyslových polí, synestézie a smyslové halucinace. V oblasti emocí dochází k rozkolísání emoční stability, k návalům strachu, rozkoše, pocitu viny nebo lásky, které se vymykají obvyklé pocitové hladině. Na rovině vyšších kognitivních procesů – paměti, fantazie a myšlení jsme svědky propuknutí záplavy tryskajících perceptů, obrazů a konceptů, která vrcholí vznikem halucinačních vizí. A nakonec se v sociokulturním prostoru setkáváme s deteritorializací prostoru každodenní normality,

²¹² Kouba, P. 2006. *Fenomén duševní poruchy. Perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, s. 81.

²¹³ Viz analýza v kap. 5.9.

²¹⁴ Zde přichází ke slovu druhý význam pojmu deteritorializace, jak jej nalezneme u Deleuze a Guattariho – deteritorializace jako přenos „kódu“ z jednoho teritoria do druhého. Viz Deleuze, G. Guattari, F. 2010. *Teorémy deteritorializace, aneb strojové propozice*, s. 198.

²¹⁵ Viz kapitola 4.3.

k němuž dochází v prostředí drogových subkultur, v prostorech noci a zábavy, v sakrální prostoru šamanské ceremonie nebo v rámci psychoterapeutického procesu.

3.5 Doména, pole, umwelt, nika

3.4.1 Doména

Cílem této práce je modelování domény psychedelických zkušeností. Doména tu má podobu pole, do něhož je zakoušející zahrnut. Popis psychedelické domény je prováděn jako myšlení z a podle zkušenosti. Při vymezení pojmu psychedelické domény vycházím nejprve ze tří různých zdrojů. Z kognitivní biologie H. Maturany a F. Varely²¹⁶, z kognitivní psychologie ayahauskových zkušeností B. Shanona²¹⁷ a z klasické definice kognitivní domény u B. Blooma²¹⁸.

Pro Maturanu a Varelu je kognitivní doména *jednotou interakcí* mezi organismem a prostředím²¹⁹. Kognitivní doména není pouze subjektivní, není umístěna v netělesném vědomí nebo v symbolické struktuře, nesídlí v hlavě nebo uvnitř mozku jako sled reprezentací. Jedná se o soubor způsobů tělesného i symbolického vyjednávání vlastní situace v prostředí. Doména je tvořena „*vzorci interakce, které ji zevnitř utvářejí, a současně sama proniká všemi jednotlivými akty a dává jim jejich zvláštní charakter složek určitého druhu zkušenosti*“²²⁰. Domény jsou utvářeny ve vztahu ke schopnostem živých bytostí jednat a poznávat, jsou to žité světy, které se proměňují s tím, jak se mění tyto schopnosti a tyto schopnosti se mění s tím, jakým druhem vědomí jsou ovlivňovány.

Další součást pojmu kognitivní domény přebírám ze známé taxonomie kognitivních domén, která byla vytvořena v rámci teorie didaktických cílů u B. Blooma a spol. Bloom a spol. rozlišují v rámci psychologické teorie učení tři základní domény: psychomotorickou doménu, která zahrnuje pohybové učení, afektivní doménu zahrnující emocionalitu, psychologické a sociální potřeby a kognitivní doménu, která u nich souvisí se získáváním vědomostí a rozvíjením logické inteligence. I když neposkytují žádnou definici domény jako takové, je

²¹⁶ Maturana, H. R., Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht: Riedel.

²¹⁷ Shanon, B. 2002.

²¹⁸ Bloom, B., Englehart, M., Furst, E., Hill, W., Krathwohl, D. 1956. *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals. Handbook I: Cognitive domain*. New York, Toronto: Longmans/Green; Anderson, L. W., Krathwohl, D., eds., 2001. *A taxonomy for learning, teaching, and assessing: A revision of Bloom's taxonomy of educational objectives*. New York: Longman.

²¹⁹ Maturana, H. R., Varela, F. J. 1980, s. 12.

²²⁰ Tamtéž.

zřejmé, že se jedná o soubor druhů chování a poznávacích aktivit, jež se vážou k některým základním vrstvám lidské existence – psychomotorická doména k tělesnosti, afektivní k emocionalitě a kognitivní k symbolickému vědomí.

Základní práci v oblasti průzkumu oblasti psychedelických zkušeností jako kognitivní domény vykonal B. Shanon, který podobně jako se o to pokouším zde, kombinuje fenomenologický a kognitivní přístup, jenž charakterizuje takto: „*To, co navrhuji, je, technicky vzato, kognitivní výzkum soustředěný kolem toho, čemu říkám ‚přirozené kognitivní domény‘. Přirozená kognitivní doména vykazuje následující rysy. Za prvé je součástí kognitivního vyjádření lidské mysli. Za druhé se u všech lidských bytostí vyskytuje přirozeně a spontánně bez předchozí soustředěné úvahy či záměrného aktivního zapojení ze strany poznávajícího. Za třetí je fenomenologicky určitá, vykazujíc specifické znaky, které nesdílí s jinými doménami. Za čtvrté je dobře definovaná v tom smyslu, že u každé fenomenologické položky dané domény lze přímo určit, jestli je nebo není prvkem této domény. Za páté je dobře ohraničená v tom smyslu, že totalita typů příslušejících k doméně je zřetelně odlišitelná. Za šesté vykazuje doména jako celek vnitřní pravidelnosti a podstatné bohatství a komplexitu.*“²²¹ (Shanon, 2002, str. 34)

Shanon také dále uvádí, jaké rysy domény psychedelických zkušeností bychom měli sledovat a jakým způsobem. V první řadě tvrdí, že podle něj neexistuje žádný způsob, jak skutečně pochopit a ocenit psychedelickou zkušenost, než ji zakusit. Zároveň s tím je také přesvědčen, že mezi výzkumem ayahuuskové zkušenosti, který provedl a kognitivní psychologií funguje obousměrná interakce. Podle něj „*nejenže je kognitivně psychologická analýza klíčovým příspěvkem ke studiu Ayahuasky, platí to i obráceně – studium Ayahuasky může mít závažné důsledky pro naše obecné porozumění fungování lidské mysli. Ayahuaska (spolu s dalšími mysl pozměňujícími látkami) rozšiřuje horizonty psychologie a odhaluje nová, dosud neznámá teritoria mysli. Studium Ayahuasky tak přináší nová data týkající se lidského vědomí, a s nimi nová témata výzkumu, nové způsoby, jak se na věci dívat, nové otázky, a snad i nové odpovědi.*“²²²

Cíl tohoto textu je tedy popsat, co se uvnitř psychedelické domény odehrává, jak je utvářena, z jakých vrstev, motivů a linií se skládá. Jde tedy v určitém smyslu o topologii kognitivní domény, která je dělaná zevnitř samotné zkušenosti, tzn., že sleduje „vnitřní vzorce a pravidelnosti, stejně jako zákonité vztahy a závislosti“, jak vyvstávají z perspektivy zakoušejícího v různých vrstvách jeho zakoušení – počínaje změnami tělesného sebezakoušení, přes různé kognitivní účinky až po proměny celkového výkonu a chování.

²²¹ Shanon, B. 2002, s. 34.

²²² Shanon, B. 2002, s. 37.

Doména psychedelických zkušeností je v tomto smyslu jakousi meta doménou, protože zahrnuje alterace všech základních vrstev Bloomova modelu. Čili když konceptualizují psychedelické zkušenosti jako zkušenostní doménu jsou v tom obsažena tři hlediska: doména jako prostor interakcí, který se otevírá a vždy znovu uspořádává pouze recipročně s určitými poznávacími aktivitami. Má takřikajíc interaktivní existenci, objevuje se a mizí s tím, jak jsou vykonávány příslušné aktivity. Tuto doménu mapuji z hlediska jejího rozvrstvení, tj. z hlediska různých úrovní lidské situovanosti ve světě.

3.4.2 Pole

Pojem kognitivní či zkušenostní domény je v mnohém analogický s fenomenologickým pojmem pole²²³, který zde přebírám od M. Nitscheho, jenž svůj výklad fenomenologického pole vyjasňuje ve svých interpretacích E. Husserla, M. Heideggera a M. Merleau-Pontyho.

Husserl podle Nitscheho „*používá výraz ‚pole‘ nejčastěji při výkladu fenomenologické redukce*“²²⁴ a „*v rámci fenomenologické redukce odhlíží od psychologického já a získává transcendentální já jako součást fenomenologického pole. Transcendentální subjektivita není jednoduše tam, kde bychom objektivisticky hledali své ‚já‘ (v duši, v mozku, podmět výroku), ale ve výkonu aktů vědomí, tj. mimo jiné spíše u věcí než v ‚duši‘. Fenomenologická redukce skýtá status subjektivity nikoli bodu, ale poli. Lokalizovat stanoviště lidského zakoušení pak tedy neznamena hledat nějaké místo ve smyslu výchozího bodu, ale určit (metodicky otevřít) fenomenologické pole zkušenosti, a až v jeho struktuře případně konkretizovat některé body jako východiska... Podle naší interpretace neplatí, že bod (sub-i-ectum) je u Husserla základem pole, ale naopak pole je prostorem pro východiska a stanoviště subjektivity.*“²²⁵

Zde je zásadní, že lokalizovat stanovisko lidského zakoušení neznamena hledat centrální, výchozí bod, nýbrž znamená to otevřít prostor, v němž je zakoušející jedním z prvků vztahu, nikoliv centrem a zdrojem zkušenosti. Pro psychedelické zkušenosti to znamená, ptát se, odkud zkušenost pramení, resp. kde se odehrává. Výchozí odpověď, kterou je nutno z metodologických důvodů odmítnout, tvrdí, že zkušenost se odehrává uvnitř našeho vědomí. Problém je v tom, že to, čemu říkáme vědomí je vztahová aktivita živé bytosti ve světě, a tudíž to, co je niterné, nemá žádnou samostatnou mozkovou či duchovní existenci, nýbrž je soustavou reakcí, otázek a odpovědí otevírajících se v zakoušejícím vztahu k vnějšku. Vnitřek a vnějšek

²²³ Toto tvrzení se může zdát příliš silné. Oba pojmy jsou formulovány ze zcela odlišných perspektiv – z psychologické a z fenomenologické. Pokud se ale obojí pokoušíme popsat zevnitř a odhlédneme od různosti perspektiv, lze mluvit o analogii.

²²⁴ Nietzsche, M. 2013. *Metodická priorita fenomenologického pole v transformativní fenomenologii*. Filosofický časopis. 61 (6), s. 891.

²²⁵ Tamtéž, s. 896.

jsou nutně propletené a propojené a z hlediska otázky po místě lokality lidské zkušenosti je nelze oddělovat.

Dále je důležité, že pole je prostorem pro východiska a stanoviště subjektivity. To znamená – subjekt, ten, kdo zakouší, není vládcem a zdrojem zkušenosti, je její součástí, nachází své stanoviště uvnitř vztahového prostoru svého jednání a zakoušení, a je sám utvářen dynamikou tohoto prostoru. Tento jev vystupuje obzvlášť dramaticky právě během psychedelické zkušenosti, pro niž je charakteristická ztráta centrality konkrétní osoby jako výlučného ohniska a sjednocovatele prožívání. Opuštění této bodové centrality pak znamená zviditelnění pole. V rámci normální bdělé zkušenosti, která je soustředěná kolem jáského jednání je pole průhledné, zde svou průhlednost ztrácí a získáváme vhled do jeho vnitřního uspořádání.

Podobně tvrdí Nietzsche o Heideggerovi, že pro něho „*není intencionalita vlastností subjektivity; to, že se mé vědomí vztahuje k okolí předmětným způsobem, nevychází ze subjektivně zakotveného vědomí, ale vyplývá ze struktury vztahování jako takového. Právě tuto strukturu, ležící mezi subjektem a objektem, chce Heidegger studovat.*“²²⁶ A právě tuto vztahovou strukturu, kterou nazýváme pole, chceme studovat v souvislosti s psychedelickými zkušenostmi. To zde znamená, že jde o popis celkové modulace, dynamiky, strukturace a obsahu tohoto pole jako vztahové domény zvláštního typu, uvnitř níž nejsou vztahy řízeny sebeprožívajícím já, ale právě rozprostřením samotného pole.

To, jak se mi svět v rámci konkrétního typu zakoušení ukazuje, nevyplývá ani ze zakoušeného, ani ze zakoušejícího, nýbrž ze „struktury vztahování jako takové“, která není zakotvená ani v já, ani v objektech, nýbrž v meziprostoru, který Nietzsche spolu s Heideggerem označuje jako odhalenost, když píše, že „*Odhalenost jako zvláštní oblast ,leží‘ ,mezi‘ pobytem a předměty tak, že každý lineárně intencionální vztah k nim musí touto oblastí nějak procházet – právě v tomto smyslu mluvíme o zahrnování pobytu do pole.*“²²⁷ (Nietzsche, Metodická priorita fenomenologického pole v transformativní fenomenologii, 2013, str. 894) Z tohoto hlediska je úkolem při popisu psychedelických zkušeností dívat se na ně právě z hlediska specificky utvářeného fenomenologického pole, jehož struktura a dynamika je globálně proměněna oproti netransformované zkušenosti. (Jde o popis struktury vztahování, jak ji lze pozorovat zevnitř ní samotné. Jelikož jinak než zevnitř (ne zevnitř já, ale zevnitř struktury vztahování) to vlastně ani není možné, protože já není architektem a stavitelem pole, pole mnou naopak prochází,

²²⁶ Tamtéž, s. 892.

²²⁷ Tamtéž, s. 894.

obklopuje mě zahrnujícím způsobem a jeho utváření se mi ukazuje z mé vlastní pozice uvnitř něj.

Nitsche dále v souvislosti s polem přemýšlí o topologickém prostředí u M. Merleau-Pontyho, když se ptá: „*Jak je to se souvislostí topologického prostředí (milieu) a místa (lieu)?*“²²⁸ A odpovídá takto: „*Výstižnou odpověď lze číst ve fragmentu ‚Vizuální obraz‘ – ‚představa světa‘. Todo y Nada z května 1960: ‚Bytí je ono ‚místo‘, do něhož se ‚mody vědomí‘ zaznamenávají jako strukturace Bytí ... a v němž jsou strukturace Bytí různými mody vědomí. K integraci bytí o sobě-pro sebe nedochází v absolutním vědomí, nýbrž v bytí ‚smíšenosti‘*“²²⁹ Topologické prostředí tu odpovídá pojmu pole a pojem smíšenosti struktury vztahování. Základní struktura pole je tu určena jako smíšenost, neboli jako chiasma, zvrtná soupatřičnost, bytí a vědomí, přičemž je ještě nutné vzít v potaz, že u Merleau-Pontyho je vědomí nejen vztahové, nýbrž také podstatně vtělené. Je-li tedy bytí (svět, časo-prostor, objímající, to uvnitř čeho jsme) místem, do něhož se vpisují mody vědomí, pak je místem, do něhož se vpisují mody naší vtělené a situované aktivity, mody naší živé přítomnosti v prostředí, které toto prostředí svou aktivitou spoluutvářejí tak, že komunikují a koreagují s konkrétní uspořádaností svého prostředí. Aktivita tu není ani na straně vnějšíkově pojatého světa, ani na straně niterného subjektu, aktivita je na straně smíšenosti, na straně spleti jako vzájemného prostupování a prolínání zkušenosti a skutečnosti, zakoušejícího a zakoušeného v rámci vzájemně se zahrnujícího prostranství.

Pro výklad psychedelické zkušenosti to znamená, že je pojmána jako určitá globální modulace celého fenomenologického pole, resp. vztahové zkušenostní domény, v její strukturaci, dynamice a rozvrstvení. Pro analýzu pole psychedelických zkušeností je pak ještě důležité zdůraznit některé základní rysy jeho struktury, které přebírám od Marka A. Fairfielda²³⁰. Fairfield popisuje základní vlastnosti fenomenologického pole takto:

a) „*Pole je systemická síť vztahů. Pole je jednotný celek: všechno působí na všechno ostatní.*“²³¹ Jde tedy o síť vztahů, o strukturu vztahování jako takového. Jeho jednota je ovšem jednotou otevřenosti. Pole totiž není žádný objektivně pozorovatelný jev, ale topologický prostor, uvnitř něhož je možné naše zakoušení. Je organizováno jako vztahová doména určité bytosti, což znamená, že se nutně prolíná s poli jiných bytostí a kříží se s různými variantami a modifikacemi sebe samého. Z této perspektivy nejsou psychedelické zkušenosti nějakými stavy

²²⁸ Nitsche, M. 2011. *Prostranství bytí. Studie k Heideggerově topologii*. Praha: Togga, s. 120.

²²⁹ Tamtéž.

²³⁰ Fairfield, M. 2004. *Gestalt Groups revisited: A Phenomenological Approach*. Gestalt Review. 8 (3), s. 336-357.

²³¹ Tamtéž, s. 339.

vědomí nebo čistými mozgovými procesy, nevznikají v mé hlavě či mysli. Jsou spíše celkovou modulací časoprostoru našeho zakoušení, který je alterovaným způsobem propleten s jinými časoprostory ostatních bytostí.

b) *„Pole je v prostoru a čase kontinuální. Nemluvíme o linii (nekonečná série následných ‚bodů‘); popisujeme kontinuální propojenost, jejíž prvky nelze vzájemně izolovat jeden od druhého ani v prostoru, ani v čase.“*²³² Co jsou tu prvky pole? Zakoušející a zakoušené, vrstvy zakoušení, jednotlivé zkušenostní akty – způsoby jednání a vyjadřování; dále také vnitřek a vnějšek, tj. konkrétní umístěnost a naladěnost zakoušejícího, vůči němuž pole vystupuje. Prvky pole: to, co je během daného typu zkušenosti ve hře. V obecném, významu jde o abstraktní ohledy zkušenosti. Pokud ale sledujeme pole v jeho psychedelické modulaci, pak si musíme všimnout specifické podoby těchto prvků, kterou popisujeme jako změněnou či transformovanou vůči tzv. normální, dualistické modulaci pole. Jejich kontinuita pak není lineární následností, ale současností jejich vzájemné odkázanosti.

c) *„Jevy jsou určeny celým polem. Vše vychází z pole. Události, které v určitém kontextu zakoušíme, musejí být definovány v rámci celého pole.“*²³³ Vzhledem k psychedelickému zakoušení to znamená, že události jedné vrstvy jsou analogické k událostem dalších vrstev: proměny smyslového vnímání během opojení jsou spojené s proměnou mozkové činnosti, halucinační vize se vynořují z dezorganizovaného kontextu smyslovosti, zakoušené symbolické obsahy mají vliv na tělesné rovině, atp.

d) *„Zakoušená skutečnost je konfigurována vztahem mezi pozorovatelem a pozorovaným.“*²³⁴ Tento princip je třeba upravit takto: zakoušená skutečnost je konfigurována vztahem mezi tělesně angažovaným zakoušejícím a tím, co na něj jako zakoušené naléhá a ukazuje se mu (či jí). Zakoušet neznámá být pozorovatelem, soudcem či komentátorem, nýbrž jednajícím, který jedná či trpí v určité zkušenostní situaci. Zakoušená skutečnost vyvstává ne jako obraz v mysli, ale jako vztah, jako zápletky a setkání, krystalizující uvnitř pole.

d) *„Proces: vše nastává. Zkušenost vyvstává (is emergent) spíš než že by byla fixovaná...“* Vyvstává „v poli, jež je ‚nově konstruováno okamžik za okamžikem.“²³⁵ Pole není prázdný trojrozměrný prostor, není to dimenze ve smyslu matematického systému souřadnic. Je to spleť vztahů, do nichž jsme pasivně zahrnuti, a na nichž se aktivně podílíme. Pole viditelnosti vyvstává, jsou-li tu vidoucí bytosti, je reciprocitou pohledu a viděného. Je stále

²³² Tamtéž, s. 340.

²³³ Tamtéž, s. 341.

²³⁴ Tamtéž, s. 342.

²³⁵ Tamtéž, s. 343.

znovu „konstruováno“, resp. vyjednáváno v rámci zvrtné situovanosti vidoucích v jejich prostředích. Stejně tak halucinační pole vyvstává teprve s přítomností halucinujícího, halucinování je analogicky jinou formou vidění. Halucinační pole se vynořuje v rámci vtěleného procesu psychedelické deterritorializace.

3.4.3 Nika a umwelt

Posledním z třetice výchozích deskriptivně-analytických pojmů je sémiotická nika. Ten pojem formuloval biosémiotik J. Hoffmeyer²³⁶. Při jeho formulaci vycházel ze dvou zdrojů: z pojmu ekologické niky, který je běžně používán v ekologii, a z pojmu „umwelt“, vypracovaného Jakobem von Uexküllem, oba pak propojil sémiotickým pojetím biologie. Důvodem pro zavedení tohoto pojmu a také důvodem pro promýšlení sémiotické biologie je problém subjektivní zkušenosti. Hoffmeyer k tomu uvádí: „*Ale i kdyby věda neměla potřebu zabývat se vnitřní stránkou subjektivity, může a měla by se zabývat zkoumáním vnější stránky subjektivity, například otázkou, jak vlastnictví subjektivity ovlivňuje studovaný živý systém. Úkolem biologie není říkat, jaké jsou zkušenosti zvířete (coby zkušenosti), je ale úkolem biologie vyrovnat se s faktem, že přinejmenším některá zvířata zkušenost mají, a studovat, jak to ovlivňuje jejich živobytí (livelihood).*“²³⁷

Zahrnutí zkušenostní roviny do zkoumání života však má své neodvratné důsledky. Vede k tomu, že živé systémy přestaneme vnímat jako objekty popisu, a místo toho na ně pohlížíme jako zakoušející a poznávající celky, které svou aktivitou vynucenou prostředím, v němž se nacházejí, toto prostředí utvářejí. A tato aktivita je vedena rozpoznáváním významů, interpretací svého okolí a komunikací s ním, tedy tím, čemu můžeme říkat proces sémiózy. A chceme-li do pochopení chování živé bytosti zahrnout sémiotickou perspektivu, nelze si vystačit s pojmem ekologické niky, protože ten fakticky sémiotický rozměr nezahrnuje. Nicméně je východiskem pro vytvoření pojmu sémiotické niky.

Hoffmeyer k tomu uvádí: „*Pojem niky má v ekologii dlouhou tradici. Joseph Grinnell definoval niku jako totalitu míst, kde může organismus daného druhu žít. Charles Elton k tomuto pojmu o deset let později přidal funkční rozměr – chápe niku jako popis ekologické role druhu, takřkajíc jeho způsobu života. Výsledná podvojnost ve významu pojmu niky tak přetrvává dodnes: na jedné straně je nika druh adresy (Grinnel), na druhé straně je to druh profese (Elton).*“²³⁸

²³⁶ Hoffmeyer, J. 2008, *The Semiotic Niche*. Journal of Mediterranean Ecology. 9, s. 5-30.

²³⁷ Tamtéž, s. 12.

²³⁸ Tamtéž.

Podobnou definici ekologické niky podávají Chase a Leibold: *Navrhujeme, aby byl rod nika rozdělen na dvě hlavní složky. Grinnell (1917), Hutchinson (1957), a další se zaměřili na nároky druhu pro přežití v daném prostředí. Na druhé straně Elton (1927), MacArthur, Levins (1967) a další se zaměřili na vliv druhu na jeho prostředí. Oba tyto aspekty jsou relevantní pro to, k jakým závěrům lze dojít ohledně vztahů uvnitř niky a jejich důsledků pro interakci druhů.*²³⁹

Tato podvojnost obsažená už v pojmu ekologické niky tvoří těžiště pojmu (sémiotické) niky, o němž nám tu běží. Na jedné straně „adresa“, totalita obyvatelných míst, která udrží daný organismus při životě, jelikož dostojí jeho požadavkům na přežití, na druhé straně „profese“, tj. co určitý organismus na daném místě dělá, jak se udržuje při životě a jak ovlivňuje své okolí. Místo a způsob, jakým je obýváno, tvoří jednotu. Místo přitom není žádným prázdným prostorem, nýbrž prostorem obývaným konkrétním společenstvím života, které ještě před příchodem určitého organismu vytváří podmínky pro tento jeho příchod, a tak jeho život vůbec umožňuje. A způsob obývání, forma života, která se v daném prostředí vyvine, není vzhledem k místu neutrální, ale stává se jeho spoluutvářející součástí.

V dalším kroku je nyní potřeba vysvětlit, jakou roli při utváření pojmu niky hraje pojem umweltu. Jako východisko tu poslouží Uexküllova analogie domu: *„Přirovnáme-li zvířecí tělo k domu, můžeme říci, že anatomové dosud přesně studovali jeho architekturu a fyziologové mechanické přístroje, které se v něm nacházejí. Ekologové vymezili a zkoumali zahradu, v níž je dům umístěn. Zahradu jsme však vždy líčili tak, jak se nabízí našim lidským očím, a nezabývali jsme se otázkou, jak zahrada vypadá, pozoruje-li ji subjekt, který je v domě... Zahrada domu není oddělena od nějakého souhrnného světa, jehož malý výsek by představovala, jak se to zdá našemu oku. Kolem dokola je obklopena horizontem, jehož je dům středem. Každý dům je překryt svou vlastní nebeskou klenbou, po níž putují slunce, měsíc a hvězdy, které patří přímo k domu. Každý dům má určitý počet oken do zahrady – okno světelné, tónové, pachové, chuťové a velké množství oken hmatových. Podle podoby těchto oken se zahrada, jak vypadá při pohledu z domu, mění. Rozhodně nevypadá jako výřez z většího světa; je to jediný svět, který patří k domu – jeho umwelt.*²⁴⁰

Uexküllova teorie umweltu vychází z odmítnutí představy o existenci vnějšího, na žijících a zakoušejících bytostech nezávislého světa, který existuje nějak sám o sobě. Můžeme-li mluvit o nějakém světě, pak je to svět, který zakouším z vlastního pohyblivého místa, které

²³⁹ Chase, J. M., Leibold, M. A. 2003. *Ecological niches. Linking Classical and Contemporary Approaches*. Chicago and London: Chicago University Press, s. 23.

²⁴⁰ Uexküll, von J., 2006, *Nauka o významu*, in Kliková, A., Kleisner, K. 2006, s. 63-64.

je určené naším tělesným vztahováním se ke světu. Je to svět zakoušený zevnitř, který dává smysl, jaký dává právě tomu, kdo jej zakouší, a je tedy takový, jak je zakoušen. Není to svět vůbec, ale prostor mé zkušenosti, jehož horizonty jsou dané povahou zakoušení, tj. nejsou objektivně poznatelné, vždy znovu vyvstávají v subjektivním střetávání se s ním. Pokud existuje nějaký souhrnný, společný svět pro všechny, pak má povahu spleti umweltů, je jejich prolínáním a prorůstáním.

Uexküllovo podobenství s domem je proto potřeba ještě dále promyslet, jelikož se do jisté míry stále pohybuje v dualistickém paradigmatu, které rozlišuje mezi do sebe uzavřeným domem-tělem a neutrálním světem objektů. Alice Kliková ve své kritické studii k Uexküllově *Teorii významu* upozorňuje na to, že Uexküllova sémiotika živého pracuje s centralizovaným pojetím subjektu, jehož živý svět (umwelt) má dokonalou sférickou podobu, a proto se jedná o „uzavřený svět složený z konečného počtu diskrétních entit-znaků a jednoho bezprostředně daného subjektu, jenž vytváří koherentní řád, uzavřenou dynamickou strukturu, systém s definovanými počátečními a okrajovými podmínkami. Každý tento uzavřený svět je dokonalý, tj. nic v něm nepřebývá ani nechybí, vše přesně zapadá do celkové struktury světa.“²⁴¹

Mít zkušenost znamená podle Uexkülla rozeznávat různé znaky, které přede mnou v mém světě vyvstávají. Podle Klikové však „mít zkušenost neznámá zaznamenat znak, zachytit jednoznačně identifikovatelnou bezrozměrnou a izolovanou kvalitu hmotného předmětu, ale investovat se v situaci, být zapojen v kontextu aktuálních možností toho, co se může dít. To, že subjekt má zkušenost, znamená, že je něčím osloven, že se ho něco týká, že něco aktivně identifikoval, tedy spoluvytvořil ve světě určitou situaci možného, určitou věc, o kterou jde.“²⁴² A z tohoto jiného pojetí zkušenosti pak také vyplývá jiné pojetí umweltu, resp. situovanosti organismu v prostředí. „Pokud jsou zakoušenými entitami světa živé bytosti nedourčené situace a nikoli jednotky smyslu, opatřené jednoznačnými návěstími znaků a pokud se sebevztah živé bytosti zakládá na faktu, že ‚vždy již‘ něco zakouší, má zkušenost, pak tento sebevztah nemůže být ani triviální sebedaností subjektu, ani vztahem objektivně ukotvených funkcionálních okruhů. Živá bytost se jeví jako vztah k situacím, které nabízejí víc, než jaký je její dosavadní umwelt, tento vztah zakládá spíš situaci těchto situací, jistý druh zdvojení založený na rozštěpení sebe sama namísto ujednacení a totalizace. Živá bytost existuje v možnostech jako vždy jiná možnost těchto možností, jako konfigurace téhož jiným způsobem; je si sama sobě silou (dynamis), která si nabízí možnost být více, než sama jest, a která tím

²⁴¹ Kliková, A., 2006, *Teoretické důsledky Uexküllovy nauky o významu a možnosti její reinterpretace*, in Kliková, A., Kleisner, K., 2006, s. 89.

²⁴² Tamtéž.

*pádem není trvale v moci sebe samé, ani žádné jiné možnosti. Jako takovou vždy sebe sama vždy překračuje; je vždy někým jiným, než je, a v tomto smyslu je dvojí najednou, je procesem štěpení sebe sama a nikoli dynamismem sebenávratu; je intenzitou heterogenního pole, v němž je spolupřítomno vícero naléhajících center naráz. Z tohoto důvodu ani není možno říci, že živý tvor se nachází uprostřed svého umweltu jako celá a bezprostřední danost. Jako svá rozvíjející se síla, identifikovaná, ale nezavršená, konkrétní, ale otevřená, nachází se živá bytost sama na hranici svého umweltu. Živou bytost v její aktuální síle lze nalézt vždy na vnitřním horizontu jejího světa. Umwelt pak není kompaktní uzavřenou oblastí, v jejímž centru se nachází subjekt, ale soustavou vnitřních a vnějších horizontů, podél nichž se rozvíjí existence, sestává z významů jakožto identifikovaných situací disponujících potencemi, které samotný umwelt překračují a které tedy vnášejí do umweltu nečekanou cizost.*²⁴³

Tato obsáhlé citace je zde *in extenso*, jelikož shrnuje několik podstatných motivů důležitých pro analýzy psychedelických zkušeností v páté kapitole, především pak tyto: rozštěpení sebe sama, nebýt trvale v moci sebe sama, mnohost více center naléhajících naráz, nezavršená otevřenost, potence překračující umwelt. Vzhledem této reinterpetaci umweltu je možné zajímavým způsobem pochopit Hoffmeyrův pojem sémiotické svobody. Na jednu stranu je obklopující svět (umwelt) každého organismu determinován požadavky a tlaky, které na něj klade jednak okolí, jednak jeho vlastní potřeby. „*Organismus musí například rozlišit relevantní a irelevantní složky potravy a hrozeb a musí identifikovat nutné znaky biotických a abiotických zdrojů, které potřebuje: vodu, úkryt, materiál pro stavbu hnízda, partnery k páření, atd. Sémiotická nika tak zahrnuje všechny interpretativní výzvy, kterými ekologická nika (jako adresa) naléhá na nějaký druh.*“²⁴⁴ (Hoffmeyer, 2008, str. 13) Na druhou stranu však musí být každý organismus schopen interpretovat znaky (reagovat na tlaky), které mu prostředí nabízí, rozmanitým způsobem, protože jinak by nebyl schopen adaptovat se na proměnlivé podmínky a na výskyt nového a neznámého. Hoffmeyer proto mluví o sémiotické svobodě, kterou definuje jako „*hloubku významu, v níž je jednotlivec nebo druh schopen komunikovat.*“²⁴⁵ Má-li existovat nějaká hloubka, a tedy svoboda v interpretaci znaků světa, je nezbytné zahrnout do pojmu (sémiotické) niky právě Klikové představu o pobývání na hranici, o nesplynutí organismu se svým žitým světem v jednoznačné korelaci znaku a významu. Zároveň ale musí platit, že svoboda interpretace není absolutní, že komunikační prostor každého organismu je sice různě hluboký a široký, ale není nekonečný, má svou strukturu, která je ovšem otevřená.

²⁴³ Tamtéž, s. 89-90.

²⁴⁴ Hoffmeyer, J. 2008. s. 13.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 14.

Pro účely mapování psychedelické domény (pole/niky) to znamená, že doména psychedelických zkušeností není doménou pouze vnitřních kognitivních stavů a procesů. Je to celková strukturace a dynamika opojeného zakoušení, která se vyznačuje pozorovatelnými pravidelnostmi. Není ovšem pozorovatelná z vnějšku jako jasně vymezená oblast. Má povahu fenomenálního pole, do něhož jsme zahrnuti jako do obklopujícího prostředí. Takové pole ovšem neleží někde před námi jako mrtvá půda, ale vyvstává v procesualitě tělesného střetávání a vyjednávání s tím, co na nás naléhá zpoza hranice našeho teritoria a tak se nás týká. Psychedelická doména tak nevyvstává jako “kompaktní uzavřená oblast, v jejímž centru se nachází subjekt,” ale jako decentralizovaný, široce rozevřený halucinační časoprostor opojeného života, který má více jader – krystalizačních, pulsujících atraktorů²⁴⁶, kolem nichž se psychedelické zakoušení organizuje.

3.6 Metodologické shrnutí

Metodologie tohoto textu se opírá o pojmy transdisciplinarity, komplexity, spleti, domény/pole/niky a analogického myšlení z a podle zkušenosti. Cílem je vytvořit víceúrovňový rhizomatický²⁴⁷ model psychedelické domény. Jako nástroje modelování používám: 1) autoetnografickou a sociokulturní analýzu, která zahrnuje sledování osobní trajektorie a její prolétání se socio-kulturním kontextem; 2) fenomenologickou a kognitivní analýzu vlastních i cizích psychedelických zkušeností; 3) farmakoanalýzu jako výklad prostupování událostí z biochemické a neurální roviny na rovinu fenomenální a sociokulturní.

V celém textu by zároveň měla být patrná ne zcela jednotná dějová linie, která se episodicky přidrží mé vlastní psychedelické praxe. Začínám u toho, co předcházelo prvnímu setkání s cestou jedů. Pokračuji hledáním teoretické perspektivy, která by odpovídala na oslovení psychedelickou zkušeností. V dalším postupu se obracím k pojmu psychedelika jako toho, co psychedelickou zkušenost navozuje – k prvnímu členu zápletky. Poté se vracím zpět k analýze průběhu a různých aspektů samotných zkušeností – druhý člen zápletky. Následuje zamyšlení nad transformativní povahou psychedelických zkušeností, které se vztahuje také k procesům doznívání a integrace. Těm se pak věnuji v předposlední kapitole, kdy se vracím k výkladu působení psychedelických zkušeností v sociokulturním kontextu.

Výchozím terénem, v němž se toto zkoumání pohybuje, a jenž je východiskem pro všechny další analýzy, jsou subjektivně prožívané psychedelické zkušenosti. Tyto zkušenosti

²⁴⁶ Viz kapitola 5.10.

²⁴⁷ Viz kapitola 4.1.

nejsou přístupné zvenčí jako objekt nezaujatého pozorování, ale pouze zevnitř, tedy ze situace, kdy pozorovatel i pozorované jsou součástí stejného zkušenostního pole. Perspektiva účastníka i perspektiva pozorovatele nutně splývají a není možné je nějak jednoznačně odlišit. Myslet z psychedelických zkušeností znamená být nejprve tělesně, emocionálně i kognitivně zaujatý, znamená to nemít odstup a, přinejmenším dočasně, ztratit možnost zprostředkování, protože to, co má být odkryto a popsáno je právě proměna pozorovatele uvnitř terénu. Zároveň však není možné na reflexi psychedelických zkušeností rezignovat, pokud se nechceme spokojit s již existujícími interpretacemi nebo od výkladu zcela upustit. Domnívám se tedy, že je nezbytné učinit popis, promýšlení a hodnocení psychedelických zkušeností součástí samotných zkušeností. Nebude to už ale reflexe, která odhlíží od v zásadě nesdělitelné niternosti prožitku, nýbrž reflexe, která se zevnitř prožitků obrací ke zkoumání jejich obecné povahy. Z tohoto hlediska je proto nutné vzdát se ideálu objektivního pozorovatele, který může pozorovaný terén přehlédnout v jeho celku a popsat jeho strukturu nezávisle na svém místě uvnitř něj. Namísto toho budu pracovat s reflexí ve smyslu pozorování vlastní cesty terénem psychedelických zkušeností, která vede k postupnému vytváření a proměně mapy terénu, přičemž mezi terénem a mapou existuje neustálý hermeneutický vztah vzájemné transformace. Tento postup je také důvodem nezbytné spletitosti a nelinearity tohoto textu.

4. Psychedelický rhizom: k problému pojmenování

4.1 Pojem psychedelického rhizomu

Zabýváme-li se tu psychedelickou zkušeností jako zkušeností navozenou prostřednictvím psychedelik, pak je také potřeba vyjasnit, co to vlastně psychedelika jsou, resp. proč je tak nazýváme. V tomto oddíle půjde tedy o problém jména, tj. o to, proč bychom těmto látkám měli říkat zrovna psychedelika, když je zřejmé, že se nemůžeme automaticky spokojit s nějakým jedním jménem, protože takové jedno jméno neexistuje. Příkladem budiž následující citát:

“Pro tuto skupinu drog bylo během let navrženo mnoho různých jmen. Slavný německý toxikolog Louis Lewin použil ve dvacátém století název fantastika, a, jak uvidíme později, tento deskriptor není až tak přehnaný. Nejznámější jména jako halucinogen, psychotomimetikum a psychedelikum se většinou používají záměně. Ve vědecké literatuře je dnes ovšem nejčastějším označením halucinogen, i když jako deskriptor skutečných účinků těchto drog je to označení nepřesné. V nevědeckých publikacích je stále nejoblíbenějším termín psychedelikum, který si udržuje nadvládu už téměř čtyři desetiletí. V nedávné době se v nevědeckých kruzích rozšířilo hnutí za uznání schopnosti těchto látek navozovat mystické zkušenosti a vyvolávat spirituálně významné pocity. Proto byl Ruckem a dalšími v r. 1979 zaveden termín entheogen, který je odvozený z řeckého slova entheos, což znamená ‘bůh uvnitř’ a je užíván stále častěji. Tento termín sugeruje, že tyto látky odkrývají nebo umožňují spojení s ‘božským uvnitř’. I když je značně nepravděpodobné, že by toto jméno bylo kdy přijato ve formálních vědeckých kruzích, jeho užívání se dramaticky zvýšilo ve veřejných médiích a na internetu. Pro podstatnou část kontrakultury, která tyto látky užívá, vlastně entheogen nahradil psychedelikum jako jméno volby, a můžeme očekávat, že tento trend bude pokračovat.”²⁴⁸

Odpovědí na otázku po jméně je v této práci psychedelický rhizom. Psychedelika představují rhizomatickou strukturu v přesném slova smyslu, totiž vzhledem k tomu, jak je definována v *Tisíci plošinách*.²⁴⁹ Deleuze a Guattari definují rhizomatickou strukturu jako protiklad struktury stromové. Stromová struktura je hierarchická, centralizovaná a sjednocená, rhizomatická struktura je nehierarchická (nahore a dole, vpravo a vlevo není důležité, jiná topologie), decentralizovaná - více uzlových bodů, propojení, vztahovost; a nemá jasné hranice.

²⁴⁸ Nichols, D. 2004. *Hallucinogens*, Pharmacology & Therapeutics. 101 (2), 131-181, s. 132.

²⁴⁹ Deleuze, G., Guattari, F. 2010.

Psychedelikum není z toho hlediska nějaká věc, není to prostě jen chemická látka, není to houba, není to vývar z liány. Není to jednota (strom), nýbrž multiplicita (rhizom), je to mnohost projevující se napříč rhizomaticky propojenou sítí vztahů, které krystalizují na různých rovinách. Z toho, jak je rhizom definován v *Tisíci plošinách*, je zde důležité následující.

1) *“Princip spojení a heterogenity: libovolný bod rhizomu může a musí být spojen s kterýmkoli jiným [...] v rhizomu každá souvislost nutně neodkazuje na souvislost lingvistickou: nejrozličnější sémiotické řetězce jsou zde spojeny velmi různými způsoby kódování s řetězci biologickými, politickými, ekonomickými, atd., čímž do hry vstupují nejen rozdílné režimy znaků, ale také různé statusy stavů věcí.”*²⁵⁰ (Deleuze & Guattari, *Tisíc plošin*, Kapitalismus a schizofrenie 2, 2010, str. 13)

Psychedelický rhizom je utvářen různými horizontálními rovinami a napříč procházejícími liniemi. Odpovědí na to, co je psychedelikum, je spleť těchto různých rovin a linií. Rovina pojmenování je pojmovou abstrakcí analogicky sladěnou s děním na ostatních rovinách. To jak tyto látky pojmenujeme, vychází z toho, jaké s nimi máme zkušenosti a jak tyto zkušenosti interpretujeme. To, jaké s nimi máme zkušenosti je dáno tím, jak na nás působí, přičemž jejich působení probíhá nejprve na tělesné (biologické) rovině, především na rovině mozkových procesů. To, jak tyto zkušenosti interpretujeme, závisí na socio-kulturním a ekologickém prostředí. Do hry pojmenovávání tak vstupují nejen rozdílné režimy znaků, ale i různé stavy věcí.

Psychedelika jsou složité chemické sloučeniny, často obsahující množství různých látek, jež se ve svém působení vzájemně doplňují, které se dokážou navázat na obdobné struktury v mozku a jinde v těle - biologická, tělesná, subpersonální rovina. Proměna fungování tělesných procesů navozená konzumací látky generuje proměnu všech aspektů zakoušení (od propriocepce po abstraktní myšlení) – fenomenální, prožitková, subjektivní rovina. Psychedelická transformace prožívání pak generuje potřebu interpretace, výkladu, tj. a konkrétní formy psychedelické praxe - integrace do stávajících zkušenostních, vědomostních sociokulturních kontextů. Všechny tyto vztahy jsou zpětnovazební, tzn. vztah mezi chemickou strukturou látky a biochemickou strukturou mozku generuje psychedelickou funkci – změněný modus prožívání; vztah mezi obvyklou strukturou prožívání a jeho změněnou verzí generuje psychedelickou zkušenost na fenomenální rovině; vztah mezi sociokulturním prostředím a psychedelickou zkušeností generuje formy psychedelické praxe a diskurzu.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 13.

2) „*Rhizom neustále spojuje sémiotické řetězce, organizace moci, okolnosti vztahující se k umění, vědám, společenským zápasům. Sémiotický řetězec se podobá hlíze soustřeďující v sobě velmi rozdílné akty, nejen lingvistické, ale i perceptivní, mimické, gestikulační, kognitivní*“²⁵¹

Pojmenování, např. psychedelikum, je hlízou, tím, co se jako cibule utváří a vyrůstá ze sítě vztahů. Je spojením zkušenostních „řetězců“, které se proplétají s organizacemi moci (problém kriminalizace, revolucionalizace či sakramentalizace psychedelik) a společenskou praxí. Psychedelikum tak není jednou věcí, určitou substancí, nýbrž mnohostí, multiplicitou.

3) „*Princip multiplicity: jen tehdy, když se s mnohým zachází jako se substantivem, multiplicitou, nemá již žádný vztah k Jednomu jako subjektu či objektu, přírodní či duchovní realitě, obrazu a světu. Multiplicity jsou rhizomatické a demaskují stromové pseudomultiplicity [...] Multiplicita nemá ani subjekt, ani objekt, ale pouze určení, velikosti, dimenze, které mohou narůstat, aniž by se tím měnila jejich přirozenost...*“²⁵²

Psychedelika tedy navrhuji chápat jako rhizomatické multiplicity, jejichž určení není možné stanovit na jedné rovině popisu, ale s přihlédnutím přinejmenším ke třem hlavním dimenzím, které jsou samy dalšími multiplicitami:

A) Dimenze biochemická: biologická, chemická, mozková, subpersonální; mikrorovina. Je to mikrorovina velkých rychlostí, rovina biochemické signalizace, předsubjektivní a předjazyková rovina, spojená s rovinou biosémiózy a intertělesnosti. Zahrnuje problém navození zkušenosti skrze biochemickou proměnu tělesných funkcí, otázku farmakologických a neurohormonálních mechanismů působení.

B) Dimenze zkušenosti - subjektivní, fenomenální, prožitková, makrorovina. Jde o rovinu fenomenologickou a kognitivní. Zahrnuje strukturu a dynamiky psychedelické zkušenostní domény, rovinu zakoušených obsahů - toho, co se ukazuje; rovinu proměny kognitivních procesů, problematiku setu a settingu, kde přes rovinu biografickou dosahuje na rovinu kulturní a ekologickou.

C) Socio-kulturní dimenze - symbolická, jazyková, intersubjektivní, nadosobní, rituální, institucionální. Zahrnuje rovinu smlouvy s vědomím, tj., obecného konsenzu ohledně významu změněných stavů vědomí; rovinu psychedelické praxe a diskurzu, tj., interpretace a pojmenování; problematiku vztahu normálního (běžného, každodenního) a abnormálního.

²⁵¹ Tamtéž, s. 14.

²⁵² Tamtéž.

D) Otázka ekologické dimenze - problém vztahu organismu a prostředí; prolíná se všemi třemi dimenzemi: ekologie psychoaktivních organismů, které jsou zdrojem halucinogenů; ekologie kultury - vztah dané kultury k životnímu prostředí; ekologie zkušenosti - jak je lidská zkušenost utvářena vzhledem k prostředí; otázka prostředí jako světa našeho života; ekosystémová perspektiva; problém *symbiosis* a *sympoiesis*.

Všechny tyto dimenze jsou vzájemně propletené, protínají se, navazují mezi sebou různá spojení, celým rhizomem protékají různé toky, různé linie, dochází k transformacím a emergentní samoorganizaci. Psychedelikum krystalizuje a stává se manifestním na různých rovinách. Napojuje se a rozrůstá - je chemickou látkou, analogem neurotransmiteru, navozovačem halucinací, drogou, prostředkem komunikace se zásvětím, terapeutickým prostředkem. Je žábou, je rostlinou, je lékem, je magií, je knihou, je třeštěním, je kultem, je obřadem. Disponuje silou propojení a transformace, otevírá molekulární rovinu toků, umožňuje prostupnost jednotlivých rovin a dimenzí, deterritorializuje normální, sedimentované funkční okruhy.

Psychedelika jsou nejprve nelidská, přírodní, předkulturní. Mají původ v přírodním prostředí a zkušenosti navozují tak, že mění fungování tělesných procesů. Psychedelická zkušenost je tak spojena s "invazí" nelidského, předkulturního živlu - přírodní látky, která nepůsobí primárně na symbolické rovině sdílené řeči a sociální praxe, nýbrž na tělesné rovině, která je rovinou sub-personálních procesů: kognitivních, biochemických, fyzikálních. Setkání s psychedelikem probíhá nejprve na biochemické rovině. Molekuly halucinogenních látek se vážou na receptorové aminokyseliny neurotransmiterů v mozku, coby intoxikanty mění neurofyzilogické procesy a tak podrobují lidské prožívání působení nelidského živlu. Psychedelické zkušenosti tak vyrůstají z proměny procesů na předsubjektivní a předvědomé rovině.

Nejsou to ale prostě jen chemické látky. Jako původně biochemické látky obsažené v živých organismech se psychedeliky stávají, až když jsou tak ve dvacátém století pojmenovány. Jejich stávání se psychedeliky předpokládá psychonautickou praxi a psychonautický diskurz se všemi jeho sousedstvími a transkulturními propojeními. Ještě před tím než se staly psychedeliky, staly se chemickými látkami, a ještě před tím nebo vedle toho se staly čarodějným

býlím²⁵³, rostlinami síly²⁵⁴, duchy²⁵⁵ či zprostředkovateli božského²⁵⁶. Vším tím - psychoaktivními, psychotropními, psychedelickými, halucinogenními, atd. - se stávají vzhledem k lidskému užívání. Stávají se tím až ve vztahu k "PSÝCHÉ", až díky tomu, že ovlivňují lidské vědomí a navozují zkušenosti určitého druhu, jež jsou určitým způsobem interpretovány a provozovány.

Začneme-li popisem biologické dimenze, tak na té se prolínají tyto základní roviny: chemická - klasifikace chemické látky; biochemická - biosyntéza a biologický i ekologický kontext; farmakologická - chemická akce a účinky na organismus; neurofyziologická - působení látky vzhledem k mozku, CNS a dalším tělesným subsystémům. Při popisu psychedelika z této perspektivy platí metodologická přednost spleti, tzn., že chemickou látku tu chápeme jako součást sítě vztahů, do nichž vstupuje a z nichž vystupuje. Je-li tu řeč o chemické látce, pak je tu řeč ne o konkrétní vnímatelné věci určitého tvaru a barvy, nýbrž o určité konfiguraci, o vzorci či struktuře schopné vstupovat do různých vztahů s jinými konfiguracemi. Psychedelikum není vůbec identifikovatelné mimo spleť vztahů a procesů, do nichž vstupuje a z nichž vystupuje. Situace se navíc komplikuje ještě tím, že zde o halucinogenech uvažují jako o skupině látek, mezi nimiž existuje rodová příbuznost, což z biologického hlediska předpokládá poměrně jasnou představu o tom, co je těmto látkám společné, co vůbec dovoluje shrnovat látky tak rozdílné pod jeden obecný pojem. Nemírím tu však ani tolik k exaktnímu pojmu, ale spíše k rhizomatické struktuře a jejím jednotlivým výhonkům. Výhodou rhizomu je to, že do něj lze vstoupit odkudkoliv, zde z jakékoliv roviny popisu, jelikož jeho části jsou samostatnými centry a jsou globálně propojené sítíovou strukturou.

4.2 Chemické látky

Vyjděme tedy z hloubky chemické roviny popisu, která se vztahuje k mikrorovina biochemické materiality – rychlého biochemického dění uvnitř těla vzhledem k pomalé makro rovině výrazu – rovině zakoušení. Z chemického hlediska patří převážná část psychedelických

²⁵³ Viz Nožina, M., Vaněček M. 2009. *Mandragora, morfin, kokain. Drogový problém v českých zemích v dobách habsburské monarchie a v předválečném Československu*. Praha: KLP, kapitola *Čarodějnictví a černá magie*. s. 18-31.

²⁵⁴ Viz Savinelli, A. 1953/2002. *Plants of Power. Native American Ceremony and the Use of Sacred Plants*. Summertown, TN: Native Voices.

²⁵⁵ Beyer, S. V. 2009. s. 110-122.

²⁵⁶ Tzv. entheogeny, viz Gordon Wasson, R., Kramrisch, S., Ott, J., Ruck, C. A. P. 1986. *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. Yale/New Haven: Yale University Press; nebo Schultes, R. E., Hofmann, A., Rätsch, Ch. *Plants of the Gods. Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*. Rochester/Vermont: Healing Art Press.

látek mezi monoaminy,²⁵⁷ což je široká skupina látek s aminovým jádrem, doplněným aromatickým prstencem. Monoaminy plní různé důležité funkce v různých organismech napříč biosférou, včetně organismu lidského. Do stejné skupiny patří mimo jiné látky jako serotonin, dopamin, amfetamin, histamin, melatonine, fenylethylamin, noradrenalin i adrenalin a mnohé další.

Většina psychedelik, vyjma zvláštní skupiny tzv. disociativ²⁵⁸, je chemicky odvozena od esenciálních aminokyselin, resp. od jejich přímých derivátů, konkrétně od triptaminu (derivát aminokyseliny L-triptofanu) a fenylethylaminu (derivát tyrosinu). Všechny aminokyseliny jsou také aminy, a aminokyseliny tyrosin a triptofan patří mezi aminokyseliny s aromatickým jádrem (nebo hydroxylovou skupinou). Od fenylethylaminu jsou biosynteticky odvozeny látky jako meskalin²⁵⁹, MDMA²⁶⁰ nebo 2-CB²⁶¹ a jiné. Od triptaminu je odvozena většina ostatních psychedelik jako je například DMT²⁶², LSD²⁶³, bufotenin²⁶⁴ či psilocibin²⁶⁵. Aminokyseliny, z nichž jsou psychedelické monoaminy coby soli těchto kyselin odvozeny, jsou bio, resp. proteinogenní a současně esenciální. Označení proteinogenní znamená, že patří mezi dvacet dva aminokyselin, z nichž jsou vytvořeny všechny živé organismy²⁶⁶. Psychedelika jsou tedy biochemicky odvozená ze základních směsí, z nichž je umícháno vše živé, a tato podobná struktura a původ s veškerou organickou hmotou jim umožňuje účastnit se mnoha různých vitálních procesů v organismu. Esenciální povaha výchozích aminokyselin znamená, že si je živočichové nejsou schopni samy syntetizovat, a musí je přijímat v potravě, přičemž jejich deriváty, monoaminy, jsou pro fungování, vývoj a přežití nejen lidského organismu nepostradatelné.

²⁵⁷ Viz například Torre, J. C. de la. 1972. *Dynamics of Brain Monoamines*. New York/London: Plenum Press; nebo Kuei-Yuan, T., Atzori, M., eds. 2007. *Monoaminergic Modulation of Cortical Excitability*. New York: Springer.

²⁵⁸ Látky jako fenylcyklidin (PCP), DXM, ketamin, ibogain, salvinorin a mnohé další. Sessa, B. 2012. s. 27 uvádí dvě skupiny disociativ: antagonisté NMDA a agonisté Kappa-opioidů. Jejich farmakologický účinek je na rozdíl od většiny ostatních psychedelik vázán na jiné než serotoninové receptory. Viz Lim, D. K. 2003. *Ketamine Associated Psychedelic Effects and Dependence*. Singapore Medicinal Journal. 44 (1), 31-34.

²⁵⁹ Rätsch, Ch. 2005, s. 846-848.

²⁶⁰ Schulgin, A. T. 1986. *The Background and chemistry of MDMA*. Journal of Psychoactive Substances. 18 (4), 291-304.

²⁶¹ 2-CB chemistry. [online] erowid.org. [cit. 2016]. Dostupné z https://www.erowid.org/chemicals/2cb/2cb_chemistry.shtml.

²⁶² Rätsch, Ch. 2005. s. 852-854.

²⁶³ Snow, O. 2003. *LSD*, Spring Hill, FL: Thoth Press.

²⁶⁴ Rätsch, Ch. 2005, s. 817-819.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 856-858.

²⁶⁶ Literatura k tématu amino kyselin je značně rozsáhlá, zde viz např. Meierhenrich, U. 2008. *Amino Acids and the Assymetry of Life*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag.

Aminy, stejně jako aminokyseliny patří také mezi organické, konkrétně heterocyklické a aromatické sloučeniny dusíku. Dusík²⁶⁷ je jako organický prvek nezbytný pro primární metabolismus, tj. pro přežití rostlin i živočichů. Rostliny konvertují anorganický dusík na organické sloučeniny, které, tak jako aminy, se stávají jeho zásobníky. Živočichové získávají dusík z rostlin a jsou tak ve svém přežití na rostlinách závislí. Živočichové přijímají dusík především kvůli tvorbě proteinů a vylučují ho jako močovinu, amoniak nebo kyselinu močovou. Biogenní povaha dusíku tak činí ze všech jeho organických sloučenin – kromě aminokyselin jsou to také nukleové kyseliny, chlorofyl, enzymy, pyrimidinové a purinové báze, a jiné - nepostradatelnou součást životních procesů.

Z chemického hlediska je pak ještě důležitá podobnost a stejný původ monoaminů s neurotransmitery, tj. se serotoninem, dopaminem či glutamátem. Monoaminergní systémy²⁶⁸ spojené s těmito monoaminy tvoří základní systémy pro transport monoaminů v mozku. Příbuznost psychedelik s těmito látkami je základem jejich neurochemického působení, jelikož se mohou díky podobnosti vázat na neuronové receptory, jimiž jsou transportní systémy tvořeny.

Z tohoto náhledu na chemickou rovinu popisu můžeme pro psychedelika získat například tato jména: 1) triptaminy a fenylethylaminy; 2) psychotropní monoaminy; 3) vědomí měnící deriváty aminokyselin nebo 4) organické sloučeniny dusíku. Už na této rovině pojmenování je přitom zřejmé, že si nevystačíme s čistě chemickým určením. Jako organické látky jsou psychedelika původně, tedy před tím, než byla syntetizována uměle, součástí živých organismů a jejich působení lze pochopit biochemicky, tj. z hlediska jejich úlohy v metabolismu a v prostředí. Znalost chemické struktury a původu nicméně právě toto biochemické porozumění umožňuje a biochemická rovina pojmenování z ní vychází. Chemické určení samotné však z těchto zvláštních látek ještě nedělá psychedelika. K tomu musíme rozumět také jejich organickému původu, procesům biosyntézy a jejich farmakologii -přesun na biochemickou rovinu. Biochemie, coby věda o chemických procesech v živých organizmech, umožňuje určit obecnou funkci psychedelik v rámci životních procesů v prostředí, porozumět jejich původu a farmakologickým mechanismům jejich působení uvnitř organismu.

²⁶⁷ Chemická struktura tzv. disociativních syntetických halucinogenů jako je ketamin nebo PCP se poněkud liší. Strukturálně jsou odvozeny od arylcyklohexylaminu, který patří mezi alifatické (tj. nearomatické) aminy. Alifatické aminy nemají k atomu dusíku připojený aromatický prsteneček. Obsahují piperidinové jádro, přičemž piperidin patří mezi alkaloidy.

²⁶⁸ Viz například Costa e Silva, J. A., Macher, J. P., Olié, J. P. 2011. *Neuroplasticity: New biochemical mechanisms*. London: Springer Healthcare; nebo Kuei-Yuan, T., Atzori, M. 2007.

4.3 Alkaloidy

Z biochemického hlediska lze psychedelika zařadit mezi alkaloidy. Co jsou to přesně alkaloidy, však není úplně jednoduché určit. Vycházím zde z práce T. Aniszewskiho *Alkaloids: Secrets of Life*, kde stojí: “*Biologická a chemická povaha této skupiny látek nás vede k závěru, že každá definice alkaloidů je buď příliš široká, nebo příliš úzká. Není možné podat stručnou a přesnou definici bez dlouhého seznamu výjimek.*”²⁶⁹ Namísto přesné a jasné definice se proto Aniszewski rozhodl pro transdisciplinární přístup, který odkrývá spleť alkaloidů z různých perspektiv – z chemické, biologické, technologické i ekologické – a ukazuje alkaloidy v jejich mnohvrstevnaté propletenosti s životními procesy.

Název alkaloidy získaly tyto látky od W. Meißnera, lékárníka z německého Halle, podle jehož pozorování se tyto látky chovají jako “alkalické soli”, tj., zásadité sloučeniny rozpustné ve vodě. Aniszewski dělí alkaloidy na pravé, proto a pseudo alkaloidy, přičemž pseudo alkaloidy se od zbylých dvou skupin liší tím, že nejsou odvozené od aminokyselin. Psychedelické alkaloidy patří mezi pravé alkaloidy, tzn., že jejich biochemickými prekursory jsou aminokyseliny. Z biochemického i ekologického hlediska je zásadní, že se jedná o produkty sekundárního metabolismu (sekundární metabolity). Primární metabolismus živých organismů je taková výměna látek s prostředím a ty procesy uvnitř organismu, jež jsou bezpodmínečně nutné pro základní růst, vývoj a reprodukci organismu. Nepřítomnost primárních metabolitů – karbohydrátů, lipidů a proteinů - má za následek smrt. Sekundární metabolity – alkaloidy, fenoly, steroidy, pryskyřice, esenciální oleje, ligniny, taniny a jiné - oproti tomu nejsou pro přežití nezbytné, jsou vyráběny jaksi navíc, přičemž podmínkou jejich vzniku je samozřejmě fungování primárního metabolismu. Z tohoto důvodu se ještě do poloviny šedesátých let dvacátého století uvažovalo o alkaloidech jako o odpadních produktech.²⁷⁰

Alkaloidy se vyskytují napříč celou biosférou, především v rostlinách, ale produkují je také houby, a někteří živočichové. Podle Aniszewskiho je dodnes popsáno něco kolem 8000 různých alkaloidů, přičemž každý rok přibude popis nejméně 100 dalších. Nejvíce se jich vyskytuje ve vyšších rostlinách, nejméně v 25% z nich, pokud za alkaloidové rostliny považujeme ty, které obsahují nejméně 0,01% těchto látek. V nižších množstvích jsou však obsaženy také v jiných rostlinách, a navíc obíhají v rámci metabolických cest mezi různými

²⁶⁹ Aniszewski, T. 2007. *Alkaloids - The Secrets of Life; Alkaloid chemistry, biological significance, applications and ecological role*. Amsterdam/Oxford: Elsevier, s. 2.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 122.

organismy, které je spotřebovávají nebo jsou jimi nějak ovlivněny. Aniszewski uvádí tyto hlavní rostlinné čeledi produkující alkaloidy: *Apocynaceae*, *Asteraceae*, *Loganiaceae*, *Papaveraceae*, *Rutaceae*, *Solanaceae*, *Erythroxylaceae*, *Boraginaceae*, *Fabaceae*, *Menispermaceae*, *Berberidaceae*, *Ranunculaceae*, *Liliaceae*, *Rubiaceae*, *Amaryllidaceae*, *Elaeagnaceae*, *Zygophyllaceae* nebo *Lycopodiaceae*. V říši hub jsou obsaženy především v rodech *Psilocybe*, *Conocybe*, *Panaeolus* a *Stropharia*. Produkují je ale také rody jako *Aspergillus*, *Rhizopus*, *Penicillium* a *Claviceps*. Existují také bakteriální alkaloidy produkované například rodem *Pseudomonas*. Alkaloidy syntetizuje také celá řada živočichů – rody *Salamandra*, *Saxidomus*, *Phyllobates*, *Dendrobates*, *Castor* a *Moschus*, dále rody *Glomeris* a *Polyzonium*. Tvoří je některé mořské organismy rodů *Ptilocaulis* a *Hemimycale*, druh *Crambe crambe* či rod *Monanchora*; mořské hvězdice jako *Fromia monilis* či *Celerina heffernani*. Mezi obojživelníky jsou to ještě rody *Osteocephalus* a *Melanophryniscus*. Nechybí ani zástupci hmyzu – slunéčkovití, někteří noční motýli, čeledi *Chrysomelidae*, *Alticidae*, *Formicidae* – zde zejména rody *Odontomachus* a *Solenopsis*. Alkaloidy se objevují jako endogenní látky také u mnohých savců, včetně lidí. U lidí jsou to tři různé alkaloidy, která nás tu zajímají především, serotonin, dopamin a tryptamin. Mezi běžné savčí alkaloidy patří také harman nebo salsolinol a jiné. U savců je však otázka endogenního původu stále otevřená, jelikož jsou biosyntetizovány z esenciálních aminokyselin, tj. z těch, které si vyšší živočichové nedokážou vyrobit sami.

Chemicky viděno je možné považovat alkaloidy za heterocyklické sloučeniny, tzn. za organické cyklické látky, které mimo atomů uhlíku obsahují jiné atomy, heteroatomy jako kyslík, síru, dusík, fosfor či křemík. Alkaloidy obsahují jako heteroatom dusík. Jedna z definic alkaloidů říká, že jde o “každou biologicky aktivní heterocyklickou sloučeninu, obsahující dusík, a jež může být farmakologicky aktivní”²⁷¹. Rozhodující pro jejich určení je také to, že jsou to sekundární metabolity a jako takové jsou syntetizovány z aminokyselin. Z aminokyselin, které jsou zdrojem jejich základní kostry a dusíku, který obsahují, jsou syntetizovány vždy za součinnosti enzymů jako proteinových biochemických katalyzátorů. Jejich biosyntéza kromě toho také vyžaduje chemický substrát, v rámci něhož k ní dochází. Ten je tvořen čtyřmi látkami – acetyl koenzymem, kyselinou šikimovou, kyselinou mevalonovou a doxyxylulózou.²⁷²

Z hlediska biosyntézy je tedy existence alkaloidů závislá na existenci a působení proteinů, aminokyselin a chemického substrátu. Jejich syntéza je poměrně komplikovaná, a vzhledem k tomu, že nejsou nezbytné pro bezprostředně přežití, vzniká otázka, k čemu je vlastně alkaloidogenní organismy vůbec potřebují. K čemu potřebuje káva kofein, k čemu

²⁷¹ Tamtéž, s. 2.

²⁷² Obecné schéma syntézy alkaloidů, viz Tamtéž, s. 68.

potřebují lysohlávky psilocybin nebo muchomůrky muskarin, k čemu potřebují žáby bufotenin nebo mák setý morfin? Je totiž zřejmé, že žádný z alkaloidů nepůsobí uvnitř mateřského organismu tak, jak působí na organismy cizí. Káva se sebe samé nenapije a mák setý se svým vývarem neomámí.

Vzhledem k tomu, že *“všechny alkaloidy jsou neurotransmitery”*²⁷³ a že jsou pro jiné organismy zpravidla více či méně toxické nabízí se hypotéza, že alkaloidy mají především obranou funkci, tedy že smyslem jejich produkce je odpuzení predátorů. Proti této zjednodušující hypotéze však podle Aniszewskiho mluví zejména tři věci – fakt, že nejsou toxické pro mateřské organismy, jejich mnohočetné vnitřní funkce a to, že molekuly těchto látek mění svou strukturu, a tudíž i vlastnosti v závislosti na buněčném prostředí, ve kterém se ocitnou.²⁷⁴ Externí obranou funkci alkaloidů samozřejmě nelze popřít, a ve vztahu k psychedelikům se může zdát důležitější než jejich funkce interní. Podle Aniszewskiho je však externí funkce druhotná a předpokládá poměrně rozsáhlou a výraznou vnitřní aktivitu. Z hlediska metabolismu například platí, že alkaloid zpravidla není koncovým produktem, ale je často buňkami využíván pro následnou metabolickou a regulační aktivitu. Jeho části bývají dále metabolizována na postkurzory, které se účastní další procesů syntézy či degradace. Jejich přirozeností je být součástí metabolického řetězce uvnitř organismu. Odtud pak vyplývají jeho různé vnitřní funkce.

Za prvé jsou alkaloidy potřebné pro buněčnou aktivitu a realizaci genetického kódu v genotypu²⁷⁵. Metabolismus alkaloidů má tedy dědičnou funkci. Jejich metabolismus je geneticky kódován a v současnosti už je známo asi třicet různých genů, které tento metabolismus kódují. Alkaloidy jsou tak spojeny s genovou expresí, ovlivňují DNA i RNA a syntézu proteinů obecně. Mohou dokonce měnit DNA, selektivně deformovat buňky a působit tzv. lokoismus²⁷⁶. Ovlivňují elektronové řetězce v buňkách a modulují aktivitu enzymů. Jsou to molekuly, které jsou potřebné pro chod metabolických procesů, jelikož inhibují nebo urychlují aktivitu dalších molekul. Slouží jako aktivní zásobníky dusíku a ve spojení s aminokyselinami, proteiny a enzymy se účastní základních životních funkcí – jsou součástí endogenní bezpečnosti a regulačních mechanismů uvnitř buněk; hrají důležitou roli v imunitním systému zvířat i rostlin; fungují jako neurotransmitery a jsou rozhodující součástí

²⁷³ Tamtéž, s. 169.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 146. Schopnost měnit svou strukturu v závislosti na okolním prostředí úzce souvisí s pojmem deterritorializace jako přenosu kódu.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 143.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 168.

signální soustavy rostlin a nervové soustavy zvířat; zajišťují biologickou a chemickou ochranu buněk.

Různé organismy tak produkují alkaloidy primárně pro sebe samé, z důvodů vnitřní regulace, stimulace růstu a adaptace na prostředí. A teprve z těchto vnitřních souvislostí se odvíjí působení alkaloidů navenek. Mezi externí funkce a souvislosti působení alkaloidů patří podle Aniszewskiho především tyto: produkce alkaloidů je zpravidla spouštěna v reakci na stres, čímž je následně ovlivněn celkový metabolismus; ochrana proti patogenům a škůdcům, tj., mají antimikrobiální a anti-parazitické vlastnosti; selektivní biotoxická vůči cizím organismům a buňkám; pozitivní působení na jiné organismy. Obecně vzato působí nejen jako obranné toxiny, ale také jako mediátoři ve vztahu k prostředí, čehož příkladem jsou právě psychedelika. Zajišťují jak vnitřní komunikaci, a tím propojení a biochemickou integritu organismu, tak vnější komunikaci tím, že pronikají do cizích organismů a regulují jejich chování.

Tato externí funkce sahá až k koevolučním souvislostem. V mnoha případech se vytváří vzájemná závislost mezi biochemií rostlin a zvířat, které se jimi živí. Aniszewski proto tvrdí, že alkaloidy se vyvinuly v koevolučním procesu s prostředím, že jsou součástí adaptačních procesů vedoucích k permanentní koevoluci.²⁷⁷ V rámci koevolučních procesů dochází k fyziologické a biochemické adaptaci. Mechanismy této adaptace jsou spojeny jak s primárním, tak sekundárním metabolismem a alkaloidy jsou jejich nedílnou součástí. Distribuce alkaloidů v rostlinách a dalších organismech tak úzce souvisí s jejich habitatem, s jejich ekologickou nikou, s přítomností požíračů, konkurentů a symbiontů. Psychedelika tak můžeme v této souvislosti označit také jako alkaloidy navozující psychedelické zkušenosti.

4.4 Neurotransmitery

Jejich psychedelická aktivita je dána tím, že jsou to neurotransmitery²⁷⁸, resp. látky strukturálně příbuzné s endogenními neurotransmitery lidské nervové soustavy. Neurotransmitter je extracelulární signální molekula vypouštěná presynaptickým neuronem na

²⁷⁷ Tamtéž, s. 179. Pojem koevoluce je poměrně široký a zasahuje do mnoha oborů. Z biochemického hlediska viz např. Spencer, K. C., ed. 1988. *Chemical Mediation of Coevolution*. San Diego: Academic Press, Inc.

²⁷⁸ Viz například Bohlen und Halbach, O. von, Dermietzel, R. 2006. *Neurotransmitters and neuromodulators. Handbook of receptors and Biological effects*, Weinheim: WILEY-VCH Verlag; Webster, R., A., ed. 2001. *Neurotransmitters, Drugs and Brain Function*. Chichester: JOHN WILEY & SON; Perry, E. K., Ashton, H., Young, A. H., eds. 2002. *Neurochemistry of Consciousness: Neurotransmitters in Mind*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company; Tracey, D. J., Paxinos, G., Stone, J. 1995. *Neurotransmitters in the Human Brain*, New York: Springer Science.

chemické synapsi, která přenáší signál do postsynaptické buňky, resp. neuronu. Odpověď vyvolaná neurotransmiterem, excitace nebo inhibice, je určena receptorem na postsynaptické buňce. Schopnost neurotransmiteru vyvolat odezvu závisí na tom, na jaké receptory se váže. S výjimkou acetylcholinu jsou klasické neurotransmitery aminokyseliny nebo jejich deriváty.²⁷⁹ Podle K. Cherry²⁸⁰ lze neurotransmitery rozdělit na šest základních druhů: 1) Acetylcholin, 2) Aminokyseliny, 3) Neuropeptidy, 4) Monoaminy (epinefrin, norepinefrin, histamin, dopamin a serotonin, 4) Puriny, 5) Lipidy a tuky. Cherry dále uvádí, že k identifikaci neurotransmiteru je potřeba dodržet tato pravidla: 1) molekula musí být vyrobena uvnitř neuronu, kde musí být přítomen také prekursorový enzym. Množství látky musí být dostatečné na to, aby mělo vliv na postsynaptický neuron. Látka musí být vypouštěna presynaptickým neuronem a postsynaptický neuron musí obsahovat receptory, na něž se neurotransmiter váže. Musí být přítomný mechanismus zpětné absorpce (reuptake mechanism) nebo enzym, který aktivitu látky zastavuje.

Vzhledem ke vztahu mezi neurotransmitery a neurony, resp. nervovou soustavou by se mohlo zdát, že tyto látky jsou přítomny pouze u organismů, které mají nervové buňky, tj. u živočichů. Přítomnost monoaminních alkaloidů v houbách i rostlinách však ukazuje, že situace je složitější. V. V. Rošinová proto navrhuje užívat místo termínu neurotransmiter mnohem širší pojem “biomediátor”, a v této souvislosti uvádí:

“Lidské živoucí prostředí obsahuje mikroorganismy, rostliny i zvířata, stejně jako další lidské bytosti. Vztahy mezi nimi se uskutečňují prostřednictvím podráždění. Mechanismus podráždění má, zdá se, společný základ v podobě chemických signálů, chemikálií, které jsou stejné pro každou buňku. Podobné sloučeniny jaké nalézáme u zvířat, tj. acetylcholin, dopamin, norepinefrin, epinefrin, histamin a serotonin, společně známé jako neurotransmitery, byly nalezeny nejen u zvířat, ale také u rostlin a mikroorganismů. Přítomnost neurotransmiterů tak byla prokázána také u organismů bez nervové soustavy a dokonce u jednobuněčných organismů. Dnes máme stále více důkazů o tom, že neurotransmitery, které se účastní synaptické neurotransmise, jsou multifunkčními látkami, jež se účastní vývojových procesů v mikroorganismech, rostlinách i zvířatech. Navíc je jejich univerzální role coby signálních a regulačních sloučenin podpořena studiemi, které zkoumají jejich úlohu napříč biologickými říšemi. Neurotransmitery může vypouštět jakýkoliv organismus a prostřednictvím této sekrece

²⁷⁹ Lodish, H. a další. 2007. *Molecular cell biology*, 6th edition. New York: W. H. Freeman.

²⁸⁰ Cherry, K., 2015, What is a Neurotransmitter [online]. [www.verywell.com](http://psychology.about.com/od/nindex/g/neurotransmitter.htm) [cit. 2016]. Dostupné z <http://psychology.about.com/od/nindex/g/neurotransmitter.htm>.

pak 'živoucí prostředí' ovlivňuje všechny ostatní obyvatele biocenózy, určujíc tak vztahy mezi organismy jako jsou vztahy mikroorganismus-mikroorganismus, mikroorganismus-rostlina, mikroorganismus-zvíře, rostlina-zvíře, rostlina-rostlina a zvíře-zvíře. Univerzální povaha jejich výskytu a podobnost funkce na buněčné rovině by proto měla vědce přivést k pochybnosti ohledně specifického názvu 'neurotransmitter', jenž by měl být patrně nahrazen mnohem širším termínem 'biomediátor'."²⁸¹

Právě výraz *biomediátor*, případně alternativní termín "environmentální oscilátor"²⁸² považuji za podstatný při snaze o celkové ekosémiotické založení psychedelického rhizomu, které v této práci navrhuji. V zásadě to znamená, přemýšlet v koevolučních souvislostech o komunikační (biomediální, oscilační, sémiotické) linii, který vede od sekundárního metabolismu alkaloidogenních organismů k neurofyzilogickým procesům v lidském mozku. K tomu je ale ještě třeba blíže popsat vztah mezi lidskými neurotransmitery a psychedelickými alkaloidovými biomediátory získávanými z rostlin či hub. V pozadí stále stojí tytéž otázky: Co jsou to vlastně psychedelika? Jak je máme pojmenovat? V čem spočívá jejich působení, tedy co je to psychedelický efekt? Souvislost s neurotransmitery, především pak se serotoninem zdůrazňují všechny novější farmakologické studie²⁸³ a většina autorů v psychedelické oblasti se o tyto studie opírá. Zpravidla však není jasné, jak spolu farmakologie a fenomenologie psychedelických zkušeností vlastně souvisejí. Jednou z možností, jak tuto souvislost vysvětlit, jsem našel v biosémiotice coby disciplíně zabývající se poznáváním/přenosem informací/signalizací v živých systémech napříč celou biosférou. A právě z biosémiotické perspektivy, kterou zde zastupuje např. Rošinová, se zdá, že jedním z klíčových prvků fungování sémiosféry jako globální komunikační sítě mohou být právě biomediátory.

Jak tedy zhruba funguje vztah mezi lidskými neurotransmitery, zejména serotoninem (a také dopaminem a glutamátem) a psychedeliky, jejich chemickými příbuznými? Základem farmakologického působení psychedelik je chemický vztah mezi molekulami psychedelika a neuronovými receptory, přičemž existuje shoda ohledně toho, že "všechny klasické psychedelické drogy jsou agonisté serotoninových 2A receptorů [...], a že existuje pozitivní

²⁸¹ Roshchina, V. V. 2010. *Evolutionary Considerations of Neurotransmitters in Microbial, Plant, and Animal Cells*, in Lyte, M., Primrose Freestone, P. E. 2010, s. 17-18.

²⁸² Aniszewski, T. 2007. s. 90.

²⁸³ Viz například Nichols, D. 2004; Karch, S. B. 2008. *Pharmacokinetics and Pharmacodynamics of Abused Drugs*. Boca Raton, FL: Taylor & Francis Group; World Health Organization. 2004. *Neuroscience of psychoactive substance use and dependence*. Geneva: WHO; Halberstadt *et Al.* 2015. *Recent advances in the neuropsychopharmacology of serotonergic hallucinogens*. Behavioural Brain Research. 277C: 99-120; Páleníček, T., Horáček, J. 2008. *Neurobiologie účinků halucinogenů a disociativních anestetik*. Psychiatrie 12 (Suppl. 3): 33-45; a nesčetné další.

*korelace mezi afinitou psychedelika s 5-HT_{2A} receptory a jeho psychedelickou potencií.*²⁸⁴ Serotoninové (5-hydroxy triptaminové) receptory jsou v podstatě prstencovitě stočené proteinové řetězce umístěné v buněčné membráně, jejichž část vyčnívá do mezibuněčného prostoru a zajišťuje tak komunikaci mezi vnitřkem a vnějškem buňky. Extracelulární část receptoru zachytává volné molekuly, které jsou schopné se na něj vázat. Navázání molekuly na receptor způsobuje změnu konformace transportního proteinu a působí na tok iontů skrz buněčnou membránu, mění elektrický potenciál buňky a způsobuje změnu funkce příslušného receptoru.

Molekula vážící se na receptor je označována jako ligand. Ligand může být agonista (po navázání na receptor dokáže vyvolat fyziologickou odpověď) nebo antagonist (po navázání nespouští, ale naopak blokuje odpověď buňky) a síla vazby mezi receptorem a ligandem je označována jako afinita. Většina halucinogenů se vyznačuje silnou afinitou s 5HT receptory, ale nejen s nimi. Obvyklá interpretace farmakologického působení psychedelik říká, že se jedná o nespecifické antagonisty 5-HT_{2A} receptorů, tzn., že blokují jejich obvyklou funkci (přenos serotoninu) a nahrazují působení serotoninu.²⁸⁵ D. Nichols však ve svém článku upozorňuje, že se jedná o poměrně zjednodušující pohled, který v konfrontaci se současnými výzkumy neobstojí. Ukazuje naopak, že v mnoha případech působí různé halucinogeny či příbuzné látky jako agonisté serotoninových receptorů, tedy že naopak spouštějí fungování serotoninergního systému. A i když uvádí, že psychedelika bychom měli chápat jako *“specifické molekuly s afinitou na 5-HT_{2A} receptory, jež ovlivňují akční potenciál buněčné membrány, frekvenci nervových vzruchů a vypouštění neurotransmiterů v určitých částech mozku,*²⁸⁶ nelze působení halucinogenů (obecně, ani jednotlivě) spojovat pouze s aktivací či deaktivací jednoho typu serotoninových receptorů²⁸⁷. D. Nichols uvádí, že serotoninové receptory nefungují osamoceně, ale vytvářejí celý komplexně propojený systém, který je rozmístěný po celém mozku, stejně jako v periferním nervstvu. Psychedelika tak nepůsobí na jednotlivé neurony či receptory, nýbrž na centrální serotoninergní funkci, a to tak, že zvyšují obsah serotoninu, redukují hladinu jeho hlavního metabolitu či postkursoru a celkově snižují obrát serotoninu v mozku. Dále tvrdí, že serotoninergní systém ovlivňuje fungování dalších neurotransmiterových systémů, především dopaminergního a glutamátového. Do celého

²⁸⁴ Carthart-Harris, R L, Leech, R, Tagliazucchi, E, Hellyer, P J, Chialvo, D R, Feilding, A, Nutt, D., 2014, *The entropic brain: A theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs*, Frontiers in Human Neuroscience, Feb. 2014, s. 12.

²⁸⁵ Nichols, D., 2004.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 168.

²⁸⁷ Serotoninových receptorů několik typů, viz např. Roth, B. L. 2006. *The Serotonin Receptors. From molecular pharmacology to Human Therapeutics*. Totowa, NJ: Human Press.

procesu farmakologické akce psychedelik jsou navíc zapojené také další látky, především enzymy. Chemické procesy spojené s farmakologií psychedelik jsou proto mnohem složitější než říká klasická farmakologie.

Tato stručná biochemická a farmakologická analýza ukazuje psychedelika jako alkaloidy, jako biomediatory, jako environmentální oscilátory. Jejich působení není vázáno na výlučné organismy, a dokonce ani pouze na živočišnou říši. Procházejí říši rostlin, zvířat i hub. Jsou součástí spletej koevolučních biologických procesů, z níž vyrůstají jako produkty spřažených metabolismů. Jako kontext své existence s sebou nesou síť biochemického vyjednávání a sladování (komunikace) v rámci společného vývoje v prostředí. Skrze farmakologickou akci psychedelické látky tak v opojení vstupujeme do sítě biosémiotických a ekosémiotických procesů, které jsou širší a starší než lidské vědomí. Psychedelikum je tak možné chápat jako přímé chemické spojení s koloběhem vlivů a působností na suborganické rovině výměny látek a signálů. Naše otevřenost působení těchto biomediatů, fakt, že jsme s nimi, skrze naše vnitřní systémy neurotransmise příbuzní, je možný proto, že jsme svými tělesnými procesy už vždy zahrnuti do proudů látek a směsí, z nichž je umíchán život.

4.5 Entropika, dezorganizátory, deregulátory

Samotná farmakologická rovina popisu však k vysvětlení psychedelického efektu rozhodně nestačí. Nestačí znát pouze mechanismus, je potřeba postoupit na úroveň funkce a ptát se, jakou vlastně úlohu neurotransmiterové systémy v mozku, resp. v celém organismu hrají. Vyjdeme-li z obecné funkce alkaloidů v biosféře, můžeme říci, že hrají roli regulační a ochrannou. Chemické signální systémy pronikají napříč mozkem a celou nervovou soustavou, zajišťují komunikaci mezi jednotlivými částmi mozku, mezi jednotlivými orgánovými systémy a zajišťují tak stabilitu a životaschopnost celého organismu. Narušení jejich funkčnosti je proto zcela oprávněně chápáno jako otrava. Je narušením vnitřní rovnováhy a obvyklé funkčnosti biologických systémů. Tato představa je pak klíčem k neurovědní interpretaci psychedelik.

Aby se molekuly psychedelických látek dostali do mozku, kde působí především, tedy ještě předtím, než způsobí celkovou deregulaci mozkové, potažmo tělesné a bytostné činnosti, musí nejprve překonat tzv. hematoencefalickou bariéru²⁸⁸. T. B. Roberts např. uvádí: “*Nicméně, při jakémkoliv pokusu chemicky ovlivnit neurony v mozku, je potřeba vypořádat se s hematoencefalickou bariérou. Toto filtrační zařízení zablokuje mnoho molekul, ale nechá*

²⁸⁸ Viz např. Ballabah, P., Braun, A., Nedergaard, M. 2004. *The blood-brain barrier: an overview: structure, regulation, and clinical implications*. *Neurobiology of Disease*. 16 (1): 1-13.

projít ty, které mozek potřebuje jako je voda, kyslík a glukóza.”²⁸⁹ Hematoencefalická bariéra (HEB) je biochemické rozhraní mezi mozkem obratlovců a cévním systémem a má několik významných funkcí, a to především chránit mozek před cizorodými látkami, před hormony a neurotransmitery, čímž pomáhá uchovávat v mozku konstantní prostředí.

Existuje několik různých mechanismů, jak tuto bariéru překonat. Pro tento text nejsou přesné mechanismy důležité, nicméně zajímavé je, že některé psychedelické látky jako LSD²⁹⁰ nebo MDMA²⁹¹ dokážou HEB překonat samostatně, kdežto jiné k tomu potřebují pomocníky. Typickými příklady druhého typu psychedelik jsou například bufotenin a DMT. M. McBride²⁹² třeba tvrdí, že ačkoliv je bufotenin podobně potentní a působí na stejné receptory jako třeba psilocybin či LSD, je prokazatelné, že v lidských pokusech vykazuje nízkou halucinogenní reakci, což je způsobeno jeho slabou schopností překonat HEB. Z tohoto důvodu se při tradiční přípravě halucinogenní šňupací směsi “epená” v Jižní Americe přimíchávali k látkám z rostliny rodu *Anadenanthera*, která obsahuje bufotenin, další příměsi, které schopnost prostoupit HEB zvyšují. Stejný případ představuje tradiční amazonské psychedelikum ayahuaska či yagé. Ayahuaska a jí podobné směsi se vždy skládají z nejméně dvou rostlin. V jedné z verzí se skládá z pralesní liány *Banisteriopsis caapi*, která obsahuje aktivní halucinogen DMT, jenž se však normálně rozkládá v krvi, aniž by doputoval do mozku, a z listů keře *Psychotria viridis*, který obsahuje alkaloidy harmin a harmalin, jež působí jako tzv. MAO inhibitory. Což znamená, že zamezují působení enzymů monoaminoxidáz, což jsou právě látky způsobující rozpad DMT v krvi.

Překonání bariéry krev-mozek zdůrazňuji proto, že dobře zapadá do obrazu mnohvrstevnatého rhizomu, stejně jako do metody analogického výkladu. Je-li psychedelická zkušenost podmíněna přechodem mezi bdělým jáským vědomím a transformovaným modem opojeného vědomí, pak je k tomu překonání HEB na mikrorovině biochemických procesů analogické. Co tento přechod, toto násilné proniknutí do “vnitřní svatyně” organismu znamená, lze modelovat pomocí funkce HEB. Slouží-li tato polopropustná bariéra k udržení vnitřní neporušenosti a stability mozku, pak její narušení znamená nestabilitu, nebezpečnou vystavenost vnějším vlivům a (ve vztahu k halucinogenům) působení externalit, které celé

²⁸⁹ Roberts, T. B. 2013. *The Psychedelic Future of the Mind: How Entheogens Are Enhancing Cognition, Boosting Intelligence and Raising Values*. Rochester/Vermont: Park Street Press, s. 185.

²⁹⁰ Passie, T., Halpern, J. H., Stichtenoth, D. O., Emrich, H. M., Hintzen, A. 2008. *The Pharmacology of Lysergic Acid Diethylamide: A Review*. *CNS Neuroscience and Therapeutics*. 14: 295-314, s.300.

²⁹¹ Rubio-Ariaz, A. a další. 2014, *3,4-Methylenedioxymethamphetamine (MDMA, ecstasy) disrupts blood-brain barrier integrity through a mechanism involving P2X7 receptors*. *The International Journal of Neuropsychopharmacology*. 17 (8): 1243-55.

²⁹² McBride, M. C. 2000. *Bufotenine: Toward an Understanding of Possible Psychoactive Mechanisms*. *Journal of Psychoactive Drugs*. 32 (3): 321-331.

prostředí destabilizují. Propustnost a otevřenost je v tomto případě logické chápat jako oboustrannou. Psychedelika můžeme z tohoto hlediska označit jako narušovače hematoencefalické bariéry, a ještě obecněji jako deteritorializující a reteritorializující činitele, tj. jako látky, které deregulují strukturu běžné mozkové teritoriality, která je na fenomenální rovině spjatá se sebekontrolou a bezprostřední orientací ve světě.

Takovou interpretaci zde opírám o některé současné hypotézy z oblasti neurovědy, konkrétně o: 1) hypotézu neuronální kaskády, 2) hypotézu deregulace, 3) hypotézu integrativního modu vědomí, 4) hypotézu přechodné hypofrontality a nakonec 5) hypotézu entropického mozku. Nejedná se o sice o ucelený či vyčerpávající výčet, ale přesto může jejich kombinace poskytnout užitečné nahlédnutí do neurální roviny psychedelického rhizomu.

1) Začneme hypotézou neuronální kaskády, kterou formulovali Torres a Repke takto: *“Ačkoliv události zprostředkované receptory mohou být částí spektra působení těchto drog, je pravděpodobnější, že vyvolávají sérii neurochemických událostí, již lze říkat neuronová kaskáda. V jejím rámci dochází ke specifické a sofistikované sekvenci událostí zahrnující aktivaci/deaktivaci receptorů, vypouštění neurotransmiterů, pre- a post-synaptické chemické i elektrické změny, axoplasmatické a další buněčné transportní mechanismy, aktivaci enzymů, a zřejmě také výtok a odtok iontů, stejně jako další jevy na buněčné membráně...”*²⁹³

Psychedelikum je tak možné chápat jako spouštěč kaskády dějů, které začínají na neurochemické rovině, ale rozhodně na ní nekončí. Neurochemické sítě nepochybně tvoří samostatné systémy s vlastní strukturou a funkcí, jenže jejich celkový význam se nachází vždy o rovinu výš. Neurochemické procesy mají význam pouze jako součást celkové regulace organismu, a ve spolupráci s dalšími systémy a procesy je jejich fungování zase součástí celkové adaptační strategie organismu vzhledem k prostředí. A vztah jednotlivých organismů k prostředí je zase součástí seberegulace prostředí jako ekosystému. Neuronální kaskáda tak vzhledem k této zapletenosti spouští další, na sebe navazující procesy na dalších rovinách, překonávajíc bariéry (fázové přechody) mezi různými rovinami uspořádání. Postupně se z ní stává kaskáda orgánová, tělesná, prožitková, osobnostní a kulturní. Kaskádovitost působení tak patří k jedné z důležitých struktur celé psychedelické domény.

2) Povaha změn, které nastupují spolu s kaskádovitým šířením psychedelického efektu, se liší na různých rovinách, a odtud pak vycházejí různá možná pojmenování. Jak tedy charakterizovat psychedelickou transformaci na rovině mozkové funkce, resp. funkce CNS jako autonomního subsystému? V této otázce považují za důležité formulovat hypotézu deregulace.

²⁹³ Torres, C. M., Repke, D. B. 2006. *Anadenanthera, Visionary Plant of Ancient South America*. New York/London/Oxford: Haworth Herbal Press, s. 165.

Na obecné neurochemické rovině můžeme tvrdit, že serotoninergní systém (a obecně další příbuzné látky a chemické systémy) reguluje globální zpracování informací a zajišťuje, abychom neměli informací příliš mnoho. Vykonává chemickou kontrolu nad zpracováním signálů takovým způsobem, aby se celý systém omezil na bezprostředně naléhající úkoly, resp. na úkoly, které považuje organismus jako celek za nezbytné či důležité. Psychedelika, která transformují serotoninergní systém a jeho globální fungování pak naruší tuto autonomní neurochemickou kontrolu, kterou systém vykonává sám nad sebou. Tato kontrola spočívá v regulaci průtoku krve a zároveň frekvenci neuronového vysílání tak, že činnost je směřována do těch oblastí nervové soustavy a do činností s nimi spojených, které používáme v rámci běžné bdělé činnosti. Psychedelický efekt způsobí, že průtok krve a signalizace už nejsou směřovány převážně do vyšších kontrolních okruhů mozku, ty tak ztrácejí řídicí funkci a mozek se dostává do deregulovaného stavu, kdy dochází k vzájemnému prostupování a mísení procesů, které jsou v normálním stavu oddělené.

3) Díky Winkelmannovi pak můžeme představu deregulace spojit s jeho hypotézou tzv. integrativního modu vědomí (integrative mode of consciousness, ICM), který je definován následovně:

“ICM je uspořádání založené na parasympatické dominanci, kdy je činnost frontálního kortexu synchronizována tak, že vzorce nízkofrekvenčního vlnění (slow-wave patterns) vycházející z limbického systému, jsou z nižšího mozku projektovány do jeho frontálních částí. Tak se vytváří interakce, koordinace a zvýšená koherence potenciálů mnoha částí mozku, zejména pak dochází k integraci procesů nižšího mozku s těmi ve frontálním kortexu.”²⁹⁴

Parasympatikus je spolu se sympatikem součástí vegetativního nervstva čili autonomního nervového systému²⁹⁵. Autonomní je v tom smyslu, že je nezávislý na naší přímé volní kontrole a seberefektujícím vědomím. Sympatikus je spojen se samovolnou aktivací organismu např. při ohrožení, parasympatikus zase se samovolným uvolněním a zklidněním v situaci bezpečí. Limbický systém tvoří strukturu nadřazenou autonomnímu nervstvu, je střední propojující částí mozku mezi nižšími vrstvami a frontálním kortexem. Je tedy zodpovědný za řízení nižších, somatovegetativních funkcí a současně je považován za funkční korelát

²⁹⁴ Winkelman, M. 2010. *Shamanism. A Biosychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara/Denver/Oxford: Prager, s. 181.

²⁹⁵ Maďa, P., Fontana, J. *Autonomní nervový systém* [online]. *Funkce buněk a lidského těla. Multimediální skripta*, 3. LF UK [cit. 2016]. Dostupné z <http://fbt.cz/skripta/regulacni-mechanismy-2-nervova-regulace/6-autonomni-nervovy-system/>; Viz také Mysliveček, J., Myslivečková-Hassmanová, J. 1989. *Nervová soustava: funkce, struktura a poruchy činnosti*. Praha: Avicenum.

emocionality a sexuality. Když jsem v neintegrativním, a tedy nepsychedelickém modu, znamená to zhruba, že nižší procesy (autonomní nervstvo a limbický systém) podléhají rytmům vyšších řídicích okruhů (hypotalamus, frontální kortex), které jsou spojené s vůlí a sebereflexivitou. Nízkofrekvenční rytmy jsou zatlačeny do pozadí a fungují jako doprovod k činnostem řízeným vůlí. Rozhodnu se, že jdu, ale nemyslím při tom na své kroky, nýbrž na to kam a proč jdu. V deregulovaném integrativním modu, naopak převládnu nízkofrekvenční rytmy nižšího mozku (parasymptická dominance), ale ne tak, že by vyšší řídicí funkce vyřadili, nýbrž tak, že je synchronizují, pronikají jimi a dochází k vzájemnému sladění, k deregulovanému promísení, čímž dochází ke ztrátě specifity a specializace procesů na jednotlivých rovinách mozkové činnosti, a k návratu k jakési původní jednotě, kdy se jednotlivé rytmy integrují mezi sebou navzájem, ale také s prostředím zcela jiným způsobem, než je tomu v případě běžně regulovaného systému.

Na rovině neurálního systému jako celku je mechanismu přibližně takový, jak ho líčí D. Nutt²⁹⁶, který tvrdí, že v rámci běžné bdělosti u průměrného člověka je průtok krve a nejvyšší informační aktivita soustředěna do kontrolních částí mozku – prefrontálního kortexu, posteriorního parietálního kortexu a thalamu. Tyto struktury mají kontrolní a integrační funkci, jsou to “strážci brán”, převodní a komunikační uzly, jakési mozkové dispečinky, zajišťující správný a bezpečný provoz. Jejich vypnutí, které souvisí se změnou průtoku krve a působením psychedelických molekul na neurotransportní systémy, pak vede k tomu, že kontrolní systémy jsou vyřazeny, ztrácejí svou nadvládu, a uspořádanost systému se přesouvá na jinou rovinu.

4) Další model změněného fungování mozku během psychedelické zkušenosti nabízí A. Dietrich²⁹⁷ a její hypotéza hypofrontality. Ta je opět založená na hierarchickém modelu uspořádání a fungování mozku a na přiřazení kognitivních funkcí různým částem mozku. Autor přitom zmiňuje neurochemické interpretace psychedelického efektu založené na serotoninové teorii a upozorňuje na jejich omezení, která jsou spojena zejména s tím, že serotoninový systém a monoaminergní systémy obecně, resp. jejich změny nestačí k vysvětlení psychedelického efektu, jelikož je zásadně důležité, jaké části mozku a CNS jsou ovlivněny. Tvrdí, že to “*není molekula jako taková, co rozhoduje o působení drogy, ale také umístění receptorů, a s ním i neurální struktura, jejíž funkce je pozměněna.*”²⁹⁸ Teorie “drogových stavů” založené pouze na

²⁹⁶ Tento výklad přebírám z filmu Hockenhuill, O. 2013. *Neurons to Nirvana*, Mangusta Productions.

²⁹⁷ Dietrich, A. 2003. *Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: The transient hypofrontality hypothesis*. *Consciousness and Cognition*. 12 (2) : 231-256.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 248.

neurochemii jsou podle Dietricha nepřesné a úplná teorie musí zahrnovat také funkční neuroanatomii.²⁹⁹

Hypofrontální hypotéza vychází z představy, že prefrontální kortex je speciální částí mozkové kůry, jež stojí na pomyslném vrcholu pyramidálně uspořádané struktury CNS a je neurální bází pro vyšší kognitivní funkce. Podle Dietricha není v prefrontálním cortexu zpracováváno ani vnímání, ani dlouhodobá paměť, nýbrž coby součást čelního laloku slouží ke globální integraci vněmových informací, formulaci plánů a strategií chování, jež je příhodné pro určitou situaci, dává instrukce motorické kůře k vykonávání určitého programu. Prefrontální cortex používá nižšími strukturami vysoce diferencovaný signál k vytváření nejvyšších globálních kognitivních funkcí, jako jsou především: sebe-konstrukt (self-construct), sebereflexivní vědomí, komplexní sociální funkce, abstraktní myšlení, volní jednání, teorie mysli, temporální integrace, trvajících záměrná pozornost a operační paměť. Tyto globální funkce pak zvyšují kognitivní flexibilitu, a umožňují vznik jednotné osobní zkušenosti. K tomu je nutno dodat, že prefrontální cortex nemá funkci řízení a supervize ve smyslu výlučnosti. Plně rozvinuté normální lidské vědomí je funkcí plně integrovaného mozku, který funguje ve všech svých částech. Dalo by se říci, že každá část mozku přispívá k fungování vědomí svým dílem, přičemž neurony prefrontálního kortexu zajišťují nejvyšší rovinu zpracování informací v tom smyslu, že využívají výsledků nižších rovin neuronálně-informační organizace a přetváří je ve smyslu popsaných vyšších funkcí.

Alterované druhy zakoušení, mezi něž Dietrich počítá snění, stavy při vytrvalostním běhu, meditaci, hypnózu, denní snění či drogově navozené stavy, mají podle něj společné to, že jsou důsledkem dočasné prefrontální deregulace. Inhibice prefrontálních funkcí je u psychedelik spojena také se zvýšenou neurální aktivitou v jiných částech mozku. Psychedelické zkušenosti tak souvisí s částečným utlumením funkcí regulovaných prefrontálním kortexem a se zvýšenou intenzitou nižších funkcí, a zároveň se smíšením obojího v nové konfiguraci. Typickým důsledkem této deregulace/nového uspořádání pak jsou takové psychedelické fenomény jako je časová distorze, změny ve schopnosti zaměřit pozornost nebo vládnout vlastní vůlí, rozpad strukturovaného sebevědomí, snové odtržení od skutečnosti, nedostatek kognitivní flexibility a jiné.

²⁹⁹ Za úplnou teorii psychedelických drogových stavů však můžeme v intencích tohoto textu považovat pouze psychedelický rhizom, resp. teorii pole psychedelických zkušeností.

5) Jinou verzi teorie neurální deregulace představuje hypotéza entropického mozku³⁰⁰. Stejně jako hypotéza hypofrontality je založena na analogii mezi fungováním CNS a fenomenálním vědomím. Ve zkratce řečeno tato hypotéza tvrdí, že psychedelické zkušenosti jsou důsledkem zvýšené entropie mozku, resp. CNS. Zajímavé je, že autoři této hypotézy docházejí k opačným závěrům ohledně změněných stavů vědomí než Dietrich. Ten totiž tvrdí, že psychedelika zbavují neurálně-kognitivní systém globálních sjednocujících funkcí, a tak nakonec snižují kognitivní flexibilitu, především schopnost zvažovat, hodnotit, přizpůsobovat se nárokům situace, plánovat a udržovat zkušenost integrovanou. Změněné stavy vědomí pro něho proto nejsou rozšířením, nýbrž zúžením vědomí. Taková interpretace je založena na přesvědčení, že zbavit se integrujících funkcí “vyššího Já” je v důsledku nevýhodné. Domnívám se, že v konfrontaci s dalšími interpretacemi a především se samotnými psychedelickými zkušenostmi takový výklad není jediný možný.

Autoři hypotézy entropického mozku přistupují k problému obdobně jako Dietrich, ale celkový teoretický rámec je komplexnější a závěry téměř opačné. Stejně jako Dietrich vycházejí z předpokladu, že určitým částem systému mozku s určitými funkcemi uvnitř neurální sítě je možné přiřadit analogické části systému psychiky s podobnými funkcemi uvnitř sítě vědomí. Carthart-Harris *et Al* tvrdí, že vznik psychedelických zkušeností souvisí s funkční strukturou mozku známou jako DMN (Default Mode Network – síť výchozího nastavení neboli klidová síť mozku). Anatomicky se jedná vlastně o prostřední část mozku, umístěnou tak, že propojuje spodní/starší a horní/mladší části mozku. Zahrnuje podle nich tyto části: střední temporální lalok, střední prefrontální kůra, část limbického systému (*posterior cingulate cortex*) a kůra temenního laloku (*parietal cortex*). DMN se vyznačuje tím, že má nejvyšší průtok krve a nejvyšší spotřebu energie (až o 40% více) oproti ostatním částem mozku a zároveň není přímo spojena s vnějšími kognitivními procesy svrchní mozkové kůry. To znamená, že i když není zapojena do činností orientovaných navenek, stále má vyšší průtok krve než ostatní části mozku. Otázka pak je, k čemu klidová síť slouží, když se přímo neúčastní bezprostředního poznávání, a co je příčinou její vysoké aktivity. Vzhledem k tomu, že DMN je složena z částí mozku se zvýšenou konektivitou, tvoří tato výchozí operační síť jakýsi shluk propojovací uzlů, a ten funguje jako “centrální dispečink”, jenž zajišťuje globální operace, které sjednocují a integrují mozkovou aktivitu jako celek. Přísun krve a spotřeba energie je způsobena endogenními procesy, jako je např. aktivita jader mozkového kmene, např. serotoninového

³⁰⁰ Carthart-Harris, R. L., Leech, R., Tagliazucchi, E., Hellyer, P. J., Chialvo, D. R., Feilding, A., & Nutt, D. 2014. The entropic brain: A theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience*, 1-64.

jádra. Na rovině vědomí odpovídají této globální interregulační funkci DMN metakognitivní operace vyšší úrovně jak je sebereflexe, teorie mysli, časová funkce a jiné, tedy stejné funkce jaké přiřazuje Dietrich prefrontálnímu kortexu. Jedním z opěrných bodů hypotézy entropického mozku je pak tvrzení, že *“funkce, kterou má DMN, je ve skutečnosti fyzickým protipólem narativního já, či ega”*³⁰¹, přičemž ego nebo já (self) označuje to, čemu také říkáme normální bdělé vědomí (a co v sobě skrývá problém přirozené zkušenosti, normálního stavu vědomí, identity). DMN se podle Cartharta-Harrise vyvíjí během ontogeneze a podobně jako stabilní sebepojetí dozrává mezi 9 – 12 věkem.

K pochopení významu klidové sítě mozku je nejprve třeba porozumět rozdílu mezi primárním a sekundárním vědomím, resp. stavy vědomí. Primární stavy vědomí jsou podle Cartharta-Harrise a dalších stavy jako je REM spánek, počáteční psychóza nebo psychedelické stavy. Tyto stavy se, mimo jiné, vyznačují nepřítomností či rozkladem kontrolní aktivity já, přítomností zakoušených obsahů, jež jsou organizovány asynchronně, chaoticky, a v rozporu s běžnou logikou normálního bdělého stavu. Primární vědomí je nestabilní či metastabilní, a podle Carthart-Harrise a spol. se vyznačuje vysokým stupněm entropie. Primární stavy jsou stavy hraniční – probíhají na hranici mezi bdělou přítomností a bezvědomím, mezi aktivitou a pasivitou, mezi vládou a bezvládím subjektu, a vykazují vysoký stupeň entropie, tj. neuspořádané neorganizovanosti. Jsou to způsoby zakoušení, kdy zkušenost není vztažena k navenek zaměřeným úkolům a není držena pohromadě scelujícím pohledem já. Zkušenosti jako celku schází jednotná organizace, její různé složky, stavy a procesy se volněji mísí, globální kontrolní mechanismy jsou dočasně vyřazeny.

Tradičním příkladem je v této souvislosti právě druh psychózy označovaný někdy jako schizofrenie. Jan Kounen k tomu uvádí: *“Já nevím, ale ohledně schizofrenie mám smíšené názory. Požití ayahuasky přirovnávám k transcendentální schizofrenické pozici: schizofrenie je pro mě a priori stav vědění. Osoba může být oddělená od reality, ale nemá-li průvodce, stane se nebezpečím pro sebe a pro druhé. Ale schizofrenik může být zasvěcen. Co je to vůbec schizofrenie? To je, když už různé části naší osobnosti nejsou propojeny... Když si vezmu ayahuasku... moje osobnost, má identita se rozpadá. A z tohoto rozkladu, když identita zemřela, se rodí nová.”*³⁰² Psychedelika jsou také psychotomimetika³⁰³, látky navozující psychózám podobné stavy, zde primární stavy vědomí, kdy se sebechápající já obrací zpátky ke svému nezformovanému stavu, kdy se ocitá na hranicích chaosu a řádu. Během psychedelických

³⁰¹ Tamtéž, s. 15.

³⁰² Narby, J., Kounen, J., Ravalec, V. 2010. *The Psychotropic Mind. The World according to Ayahuasca, Iboga, and Shamanism*. Rochester/Toronto: Park Street Press, s. 98.

³⁰³ Viz kapitola 4.8.

zkušeností skutečně dochází k tomu rozpadu, k této fragmentarizaci, k dočasné symbolické smrti centrálního subjektu, kdy se pozornost (awareness) stahuje z plně viditelného a ovladatelného povrchu a rozprostírá se zpět do sítě vztahů, které je utvářejí.

Klidová síť mozku se utváří postupně během vývoje a zrání. Nezralý dětský mozek ještě není zapojen do struktury naučeného chování. Jednotlivé části organismu ještě neumí dobře spolupracovat, neuspořádané zárodečné pužení k životu teprve postupně krystalizuje a vytváří základní funkční nastavení a propojení. Organismus se samoorganizuje ve vztahu k prostředí tak, aby jeho jednání směřovalo k účelnému sebeuchování. Vyšší, sjednocující kognitivní funkce připisované DMN a označované jako sekundární vědomí se vynořují postupně s tím, jak se normalizují a stabilizují naučené “cesty” – biochemické, neurochemické a neuroanatomické – a řídicí přepojovací centrum výchozího nastavení získává základní kontrolu nad informačním prouděním. Smyslem existence “metakognitivních”, integrujících funkcí je pak podle Carthart-Harris a dalších udržet systém v subkritickém, ne-primárním stavu.

V rámci entropického modelu jsou pak psychedelické zkušenosti vysvětleny následovně. Vychází se z toho, že “v kognitivní neurovědě se začíná prosazovat názor, že za normálních podmínek se mozek samoorganizuje do podoby přechodně stabilních prostoročasových konfigurací, a že jeho nestabilita je maximální v bodě, v němž celý systém kriticky balancuje v přechodné zóně mezi řádem a chaosem.”³⁰⁴ Podle autorů existuje mezi primárním a sekundárním vědomím fázový přechod, který lze navodit celkovou destabilizací funkce “asociačních sítí vyšší úrovně” (high level association networks). Výsledky jejich měření používajících data z BOLD fMRI³⁰⁵ studie s psilocybinem “vedou k závěru, že aktivita v sítích vyšší úrovně je pod vlivem psilocybinu relativně dezorganizovaná”³⁰⁶. Větší míra dezorganizace způsobená v rozhodující míře změnou oscilačních frekvencí mozku³⁰⁷ znamená zvýšenou entropii, a tím také přiblížení se kritickému bodu, v němž dochází k fázovému přechodu.

Během psychedelické zkušenosti dochází k omezení kontrolní spojovací funkce sítí vyššího řádu, k neurochemické fragmentaci (změna frekvence vystřelování neuronů a další jevy), ke změně oscilačních frekvencí, jež pomáhají celý neustále pracující systém udržovat v rovnováze, což pak vede³⁰⁸ na fenomenální rovině k rozpadu pocitu jáství, ke zmatení a

³⁰⁴ Carthart-Harris a další. 2014. s. 24-25.

³⁰⁵ Metoda funkční magnetická rezonance, která určuje změny mozkových procesů prostřednictvím změny hladiny kyslíku v krvi (Blood-Oxygen-Level-Dependent).

³⁰⁶ Carthart-Harris *et Al.* 2014, s. 25.

³⁰⁷ Tamtéž.

³⁰⁸ Zde samozřejmě nelze doložit příčinnou souvislost. Nemůžeme přesně určit, jakým způsobem proměna průtoku krve určitými částmi mozku, změna fungování systémů neurotransmise a reorganizace neurálních procesů „způsobují“ proměny fenomenálního prožívání. Nicméně psychedelický efekt má na neurální rovině

hypertrofii jednotlivých kognitivních procesů a dalším jevům. Z tohoto hlediska by pak mohl platit Dietrichův závěr, totiž že psychedelické zkušenosti představují ne rozšířené, nýbrž zúžené vědomí, jelikož zbavené centrální propojovací funkce DMN jsou analogické k dezorientaci, k neschopnosti identifikovat obvyklé skutečnosti, rozumět sám sobě a vůbec účelně jednat. Carthart-Harris a další však docházejí k jinému závěru. Tvrdí totiž, že *“primární vědomí vychází z metastabilnější dynamiky než sekundární vědomí”*³⁰⁹, což podle mě znamená, že stabilita zajišťovaná funkcemi vyšších kontrolních sítí je jen dočasná a utváří se na pozadí širšího, plastičtějšího a změně více nakloněného uspořádání. Schopnost navrátit se k primárnímu stavu vědomí, resp. k neregulované a globálně neřízené aktivitě může být pro organismus naopak výhodná. Zde je potřeba vzít v potaz Winkelmanovu tezi integrativního stavu – deregulace a zvýšená entropie neznamenaají vládu nižších autonomních funkcí, nýbrž synchronizaci, která nově vyladí mozek jako celek.

Carthart-Harris a další na příkladu deprese ukazují, že dočasné vykojení a rozbití DMN, k němuž během psychedelických zkušeností dochází, může být také pozitivní. Tvrdí, že *“kognitivní styl depresivního pacienta se může stát příliš ustáleným, takže pacient ztratí pružnost myšlení a chování. Pod tímto jevem může být pokles metastability způsobený tím, že jeden určitý stav, výchozí introspektivní modus ovládne veškeré poznávání.”* Jinak řečeno, depresivní pacient se ocitá uprostřed smyčky, která zasahuje myšlení, emoce i vnímání, a vše zabarvuje tónem zoufalství. Není schopen tuto ustálenou rutinu sám prorazit, a teprve uvedení celého systému do kritického stavu relativní dezorganizace mu může dovolit smyčku prolomit. Z tohoto hlediska pak vyšší kontrolní struktury představují jeden možný způsob uspořádání kognitivního systému organismu, a to způsob, který je naučený a v některých situacích je potřebné jej adaptovat na nové podmínky. Metastabilní kritický stav jako je psychedelická zkušenost oproti tomu nabízí prostor pro přenastavení, reorganizaci a vyčištění nefunkčních okruhů a následné vytvoření spolehlivější klidové sítě/pocitu já.

Předchozí zběžné prozkoumání neurovědní roviny psychedelického rhizomu nám tudíž nabízí hned několik jmen. Carthart-Harris a další uvádějí, že na základě výsledků jejich studií, *“je možné mluvit o mechanismech, pomocí nichž psychedelika mění funkci mozku a vědomí.”* Tyto výsledky ukazují, že *“v oblastech mozku, které jsou normálně vysoce metabolicky aktivní, funkčně propojené a synchronizované/organizované ve své aktivitě, dochází ke snížení průtoku*

formu deregulace, zvýšení entropie, integrace, hypofrontality, etc., a na fenomenální rovině podobu ztráty centrální jáské organizace zkušenosti. Lze poukázat na analogie.

³⁰⁹ Carthart-Harris *et Al.* 2014. s. 27.

krve, BOLD signálu, funkční konektivity a oscilační síly a odtud... lze odvodit, že v psychedelickém stavu dochází ke zvýšení entropie, ... což odpovídá obecnému principu, že psychedelika mění vědomí tak, že desorganizují aktivitu mozku.”³¹⁰ Psychedelika je tedy možné označit jako entropika, dezorganizátory či deregulátory, ale zároveň integrátory či re-integrátory činnosti mozku a následně celého organismu. Tato jména se vztahují k neurální rovině psychedelického rhizomu.

4.6 Psychedelika

Zdá se tedy, že žádné jméno není nějakým neutrálním nebo dokonce objektivním označením. Každý název, který je pro psychedelika užíván s sebou nese specifický výkladový kontext. Jméno se ustavuje na určité rovině popisu, a ta se neotevívá sama od sebe, ale až s patřičnou výkladovou perspektivou. Možnost mluvit o psychedelikách jako o alkaloidech, neurotransmiterech či neurálních deregulátorech/reintegrátorech je podmíněná existencí pokročilého systému vědecké praxe. Totéž pak platí i pro známější tituly, které jsou psychedelickým jedům udělovány, jako jsou halucinogeny, psychotomimetika nebo entheogeny. Každé jméno se váže k určité interpretaci, je kulturně podmíněné a předpokládá určitý druh praxe.

Vládnoucím výrazem v tomto textu je slovo psychedelický/psychedelikum. Vznik tohoto výrazu je doložen např. u Leea a Shlaina³¹¹ takto: „*Původní výzkumníci chápali LSD výhradně z hlediska jeho schopnosti vytvořit experimentální toxickou psychózu. Zkušenost s LDS byla synonymní s LSD psychózou... Tento referenční rámec, sdílený bez rozdílu všemi vědci na počátku padesátých let, byl zaznamenán v poznámce agenta CIA zapojeného do projektu MK-ULTRA: 'Tripování a psychóza jsou jedno a totéž. Tripování může být příšerným schizoidním pocitem. Existují také hebefrenici – šťastní schizoidní lidé. Jejich zkušenost se podobá dobrému tripu.' ... Po setkání s Kapitánem Hubbardem se malá skupina výzkumníků ze Saskatchewanu rozešla s psychotomimetickou definicí a začala zkoumat nové směry. Dr. Osmond si všiml nesrovnalosti mezi obvyklým popisem drogové zkušenosti jako napodobením šílenství a druhem zkušeností, o nichž mluvili pacienti, kteří dostali LSD kvůli problémům s alkoholem. Často mluvili o LSD jako o osvětlujícím a prospěšném... Osmondovi bylo postupně zřejmé, že většina těch, kdo si vzali LSD, nezešilela. Terminologie používaná k popisu LSD zkušenosti ve vědecké literatuře Osmondovi příliš neseděla. Slova jako halucinace nebo*

³¹⁰ Tamtéž, s. 14.

³¹¹ Lee, M., A., Shlain, B. 1985. *Acid Dreams. The complete history of LSD: The CIA, The Sixties and Beyond.* New York: Grove Press.

psychóza byla příliš zatížená, označovala negativní stav mysli... Také A. Huxley se domníval, že jazyk patologie je neadekvátní. On a Osmond se dohodli, že je třeba nalézt nové slovo, jež by zahrnovalo celý rozsah účinků těchto drog.”³¹²

V rámci vzájemné korespondence mezi Osmondem a Huxleym pak vznikly dvě následující básně, které je z jazykových důvodů nutné ocitovat v originále. Huxley v jednom dopise Osmondovi navrhl slovo „phanerothyme”: „*To make this trivial world sublime, take half a gram of phanerothyme.*”³¹³

Osmond pak na to odpověděl slovem “psychedellic”: „*To fathom hell or soar angelic, just take a pinch of psychedellic.*”³¹⁴

Oba autoři se tedy rozhodli vytvořit novotvar, který by nebyl zatíženými patologizující psychiatrickou interpretací, jež podle nich neodpovídala rozsahu a možnostem psychedelických zkušeností. Výraz „*phanerothyme*” (fanerotym/fanerotymní) je složeninou starořeckých slov *phaneros* (zjevný, viditelný, manifestní) a *thymos* (odvaha, duše, oduševnělost, vášně). Platón ve *Faidrovi* a v *Ústavě* dělí duši na tři složky, a jedna z nich v obou případech *thymos*. *Thymos* je označením pro emocionální, vznětlivou složku duše. *Fanerotym* je pak tím, co činí tu vznětlivou (autonomní, vegetativní, emocionální, předvědomou část lidské “duše” zjevnou. Podobně je Osmondův výraz psychedelikum složen z řeckých slov *psýché* (duše, mysl) a *délón* (zjevný, manifestní, evidentní, deklarovaný)³¹⁵ a má vlastně stejný význam.

Co to znamená, činit duši (mysl, vědomí, zkušenost) zjevnou? Není snad zjevnost a sebeprůhlednost zkušenosti vlastní? Lze vědomí učinit nějak více zjevným než už samo pro sebe je, a to v každém aktu svého sebezjevování? Jako psycholog a psychiatr tím měl Osmond nepochybně na mysli zjevování nevědomých procesů, ukazování čehokoliv, co je v nevědomí skryté, z čehož také vyplývalo jeho přesvědčení, že “*LSD by mohlo být cenným psychoterapeutickým nástrojem*”³¹⁶

Sebezjevování zkušenosti spojují s pojmem transparence. Transparence tu neznamená průsvitnost ve smyslu neviditelnosti prostředí, ale průhlednost toho, co je v rámci organizované a kontrolované bdělosti neviditelné, znamená nereflexivní zkušenost vlastního zakoušení. V běžném bdělém stavu je pozornost zaměřená na jednání v dané situaci, je obrácená ven do světa a současně soustředěná na jáskou osobu. Během psychedelického opojení se zakoušení obrací samo k sobě, neviditelné se stává viditelným a skryté přichází do zjevnosti. Nejde však o

³¹² Tamtéž, s. 50.

³¹³ Tamtéž; Překlad: *Abys tento obyčejný svět stal vznešeným, vezmi si půl gramu toho, co je fanerotymní.*

³¹⁴ Tamtéž. Překlad: *Abys spatřil peklo či kůry andělské, sněz trochu toho, co je psychedelické.*

³¹⁵ Viz např. heslo *délón* [online]. Bible Hub, biblehub.com [cit. 2016]. Dostupné z

http://biblehub.com/greek/de_lon_1212.htm.

³¹⁶ Tamtéž, s. 51.

zjevování toho, co skryté někde uvnitř sebepojímajícího já, nýbrž o zjevnost vztahových sítí, do nichž jsme zapleteni, o zjevnost mého splétání, které je utvářeno vzájemnou výměnou mezi mnou a světem. Dochází ke zjevování toho, že svět je utvářen v procesu zakoušení a zkušenost je utvářena jako vyjednávání se světem. Zároveň činí psychedelikum zjevným naše vnitřní uspořádání, architekturu naší mnohočetnosti. Jak se to vlastně děje a co to znamená, může vysvětlit jenom přesnější popis a analýza samotných zkušeností, předložená v následující kapitole.

Zde jen naznačím, jakým způsobem se konstituuje transparence jako vhlédnost. Tato vrstva psychedelického efektu zahrnuje několik postupně se rozvíjejících a spolu působících procesů. Prvním z nich je proces deregulace-dezintegrace-deteritorializace zkušenostního pole, který zahrnuje rozostření a osamostatnění smyslovosti i motorických schopností, prostupnost jednotlivých kognitivních procesů, rozklad jednoty já, explozi emocí, neřízený příval nevědomých motivů, fyziologické změny související s rozkladem navyklých biochemických a neurofyziologických rytmů.

Tento proces fragmentace a rozkladu je současně provázen postupně sílícím a ve vlnách se šířícím procesem intenzifikace, který zahrnuje pocit rostoucí síly a živosti prožívání, pocit přílišnosti a přemáhajícího návalu, pocit celým tělem i světem procházejících vibrací. Dochází k intenzifikaci jednotlivých kognitivních procesů směrem k jejich limitám (např. exploze představitosti) a ke zformování halucinačního pole.

V situaci, kdy naše vnímání, emoce, sebekontrola, fyzické pocity nefungují tak, jak jsme zvyklí, kdy se jednotlivé vnitřní procesy a motivy vzájemně neřízeně prolínají a ovlivňují v divoké směsi bez centrální kontroly, vzniká paradoxní odstup od vlastního zakoušení. To lze vysvětlit tak, že prožitky psychedelického stavu bývají natolik nezvyklé, že vyvolávají nedůvěru a odcizení vůči vlastní zkušenosti, která už navíc přestává být výhradně vlastní, jelikož ji už neřídí obvyklé kompaktní já. Člověk opojený psychedelikum většinou (v závislosti na látce a dávce) ví, co se s ním děje, není v bezvědomí, ba právě naopak, pouze získává pocit, jakoby to nebyl on, jakoby se zkušenost děla s ním, v něm a skrze něho či ji, ale přitom byla ve své nezvyklosti cizí. Toto odcizení se pak stává základem psychedelického efektu ve smyslu “činění vědomí zjevným” či transparence.

Celá zkušenost je pak završena procesem dočasné reteritorializace, jenž zahrnuje rozšíření pocitu propojenosti sebe (self) a světa, zakrytí nebo zmizení hranice mezi subjektivním vnitřkem a objektivním vnějškem. Zkušenost, již jsem si stále vědom, už není řízena centrálním subjektem, vědomí já je nahrazeno vědomím nezrušitelné zapletenosti do světa, takže opojená osoba se cítí být nesena (příp. ovládnuta, podřízena, zavázána, drcena, atd.

– v závislosti na osobní situaci) kontextem, který ji umožňuje existovat. Součástí této fáze psychedelické zkušenosti je nemilosrdná konfrontace s hranicemi vlastního bytí, resp. s jejich překonáním, a ponořením se do proudu primární zkušenosti, která už není vázána na individualizované vědomí, a neplatí zde proto primát subjektu, nýbrž primát fenomenologického pole, primát spleti, která se vyjevuje sama sobě skrze mě.³¹⁷

U slova psychedelikum však nesmíme zapomínat ani ostatní významy s ním spojené, protože ty dosvědčují, že psychedelický efekt prochází všemi vrstvami rhizomu, až po tu politickou. Působení psychedelika, a z něj vycházející psychedelická zkušenost, má také sociálně kulturní a politický rozměr. Mluvíme-li o tom, co je psychedelické na sociokulturní rovině, pak je nejjednodušší vyjít z událostí čtyřicátých až šedesátých let dvacátého století – z období “psychedelické revoluce”. Do druhé světové války se výzkum psychedelik a psychedelických zkušeností odehrával v rámci reflektované a zaznamenané experimentální praxe. Na rozdíl od jiných drog se náročnému užívání psychedelik (zejména meskalinu, opia a hašiše) věnovali především chemici, botanici, lékaři, spisovatelé, umělci, případně různé hraniční osobnosti či lidé s vazbami na starší, předmoderní vrstvy kultury. Jednalo se o elitní záležitost pro nemnohé. S vynálezem LSD v r. 1938³¹⁸ a chemickou syntetizací psilocybinu v r. 1943 se však situace radikálně změnila. Psychedelické látky, zejména LSD, se začaly průmyslově vyrábět a distribuovat doslova po celém světě, takřikajíc každému, kdo o to požádal³¹⁹. V padesátých letech se pak po celém západním i východním světě rozběhl intenzivní farmakologický a psychiatrický výzkum. Ze specializovaných pracovišť se psychedelika rychle rozšířila na vědecká pracoviště některých prestižních amerických, kanadských, německých, britských a dalších univerzit. LSD a další látky začali testovat armádní výzkumníci, včetně těch československých³²⁰. Velký zájem na potenciálu vědomí měnících drog začaly mít také tajné služby v čele s americkou CIA a jejím programem MK-ULTRA³²¹. V šedesátých letech se psychedelika dále šířila na univerzitách mezi studenty, ale začínala už pronikat i do širší veřejnosti. Díky činnosti tzv. “Harvardského psychedelického klubu”³²² pronikala ještě hlouběji do vyšších vrstev kultury, začalo se o nich psát a vysílat v masmédiích. Objevili se Marry

³¹⁷ Přesnější analýza psychedelické zkušenosti viz kapitola 5.

³¹⁸ Hofmann, A. 1971. *The Discovery of LSD and Subsequent Investigations on Naturally Occuring Hallucinogens*. in Ayd, F., J., Blackwell, B., eds. 1971. *Discoveries in Biological Psychiatry*. Philadelphia/Toronto: J. B. Lippincott Company.

³¹⁹ „Jakmile se Hubbard začátkem roku 1955 dozvěděl o LSD, zavolal do Sandozu a požádal o čtyřicet tři balení, která mu Sandoz neprodleně zaslal.“ Stevens, J. 1987. *Storming Heaven. LSD & The American Dream*. New York: Grove Press, s. 46.

³²⁰ Viz Křemen, P. 2015. *LSD made in ČSSR*. Praha: Česká Televize.

³²¹ Viz např. Black, D. 1998. *Acid: The Secret History of LSD*. London: Vision.

³²² Lattin, D. 2010. *The Harvard Psychedelic Club*. New York: HarperOne.

Pranksters³²³ v čele s Kenem Keseyem, působila Warholova Factory³²⁴ a své legendární koncerty pořádaly Greatfull Dead.³²⁵ Psychedelika se rychle rozšířila do masové kultury prostřednictvím tisku, hudby, filmu i literatury. Těmito cestami se pak psychedelika stala součástí západní kulturní revolty šedesátých let, vstoupila do politiky, a díky mnoha negativním jevům (viz např. Family Charlese Mansona³²⁶ nebo Unabomber³²⁷, a jiné) a cílené protidrogové kampani byla postupně postavena mimo zákon, a až na výjimky zastaven jejich oficiální výzkum.

Tím samozřejmě moderní historie psychedelik neskončila. Různými způsoby pokračovala dále, a to i bez psychedelik, intenzivním zájmem o zkušenostní techniky sebezkoumání: *“Druhá polovina dvacátého století zažila nebyvalou renesanci zájmu o výzkum lidského vědomí. Jejím nejdramatičtější a nejvíce veřejně probíraným výrazem byl klinický výzkum pomocí psychedelik, prováděný v padesátých a šedesátých letech v mnoha zemích světa, a také nekontrolované osobní experimentování s těmito pozoruhodnými činidly. Poté, co drastické úřední a právní restrikce ukončily vědecké experimentování s psychedeliky, pokračovalo hlubinné sebezkoumání v podobě nových účinných forem nedrogové zkušenostní psychoterapie, jako byly různé neoreichánské přístupy, hypnóza, primární terapie, znovuzrození a holotropní dýchání. Laboratorní výzkum přispěl metodami senzorické deprivace, biofeedbacku, lucidního snění a použitím různých elektronických zařízení. Práce s pacienty umírajícími na smrtelné nemoci a studium stavů vědomí objevujících se v situacích blízké smrti daly základ nové vědecké disciplíně – thanatologii. Pečlivé systematické studium spontánních zkušeností minulých životů u dětí nebo záměrně vyvolaných různými způsoby u dospělých umožnily podrobit vědeckému zkoumání pojmy reinkarnace a karmy. Duch doby přinesl také velké nadšení pro studium šamanismu, rituálního života původních kultur a mysticismu všech dob a zemí.”*³²⁸

Domnívám se, že i tento zhuštěný výčet sociálních, kulturních a politických souvislostí stačí k vykreslení širokého sociokulturního efektu psychedelických zkušeností. V západní společnosti druhé poloviny dvacátého století se jim podařilo proniknout do široké škály procesů – od vědy, přes umění až po armádu a tajné služby, do všech druhů uměleckého projevu, do sdělovacích prostředků i všeobecného vzdělání – prosákly moderní společností a obnažily její

³²³ Wolfe, T. 1969/1999. *The Electric Kool-Aid Acid Test*. New York: Bantam Books.

³²⁴ Lee, M., A., Shlain, B. 1994. s. 85.

³²⁵ Viz např. Rättsch, Ch. 1993. *50 Jahre LSD-Erfahrung. Eine Jubiläumsschrift*. Solothurn/Löhrbach: Nachtschatten Verlag/Pieper's Medienexperimente, s. 41-44.

³²⁶ Viz např. Faith, K. 2001. *The Long Prison Journey of Leslie Van Houten. Life Beyond the Cult*. Boston: Northeastern University Press.

³²⁷ Viz Dammbeck, L. 2005. *Das Netz - die Konstruktion des Unabombers*. Hamburg: Edition Nautilus.

³²⁸ Grof, S. 2000. *Foreword*. in Bache, Ch. M. 2000, s. ix.

trhliny, pomohly rozkolísat atmosféru doby a přispěly ke vzniku celosvětově rozšířené kontrakultury. Psychedelika, jakkoliv vytačena z veřejného prostoru, žila a stále žijí svým bohatým životem v šedé, hraniční zóně mezi kriminalitou, šilenstvím a osvíceným věděním, jíž se kdysi říkalo underground a později alternativa.

V dnešní době se psychedelika opět navrácí do výzkumu všech možných druhů vědců od fyziků až po antropology. Prožívají renesanci. V čem však tak široká působnost psychedelik spočívá? Jak to, že se dokázala západní kulturou dvacátého a dvacátého prvního století proniknout do takové šířky? Jak je možné, že i přes prohibici a oficiální odpor státu psychedelika stále přitahují nové a nové uživatele? Jak je možné, že navzdory tomu, že jde vlastně o látky způsobující dočasnou deregulaci organismu a neschopnost existovat normálním bdělým způsobem se o ně lidé stále zajímají a nechávají se jimi ovlivnit? Nebo formulováno ještě obecnějším způsobem: Jak to, že psychedelické látky dokázaly a dokážou ovlivňovat a spoluformovat kulturu takovým způsobem jako ve druhé polovině dvacátého století v západním světě; nebo v jiných dobách a jiných částech světa? Obecně: jak to, že má psychedelický rhizom také sociálně-kulturní rovinu, a co to přesně znamená?

Psychedelická zkušenost je sice primárně subjektivní, je-li však opájejících jednotlivců dostatek, mají nejen tendenci se sdružovat, ale navíc produkují opakující se sdílené zkušenostní vzorce, které se pak společností šíří a vyvolávají v ní reakci v podobě zpětné regulace psychedelické praxe. Zkušenostní vzorce, které se šíří s užíváním psychedelik, jsou poměrně rozmanité a vytvářejí komplexní významovou doménu. Sociálně významným kognitivním vzorcem je například zkušenost překročení normality, bdělého modu přítomnosti, překročení navyklých hranic každodennosti, v jejíchž hranicích se pohybuji, setkávám s druhými ve vzájemné spolupráci a konkurenci, jím a vyprazdňuji se, spotřebovávám a vytvářím, pracuji se a odpočívám, miluji a nenávidím, trpím a raduji se. Můj prožívaný je spředen ze vzorců poznávání a jednání, které nejsou statické, nýbrž dynamické, je jim vlastní určitá rychlost a frekvence, určitý rytmus, který je vázán na pravidelný styl zaměřování pozornosti a opakování stejných činností a procesů. Dohromady vytvářejí teritorium.

Teritorium je několikanásobně relativní: 1) druhově relativní: jiné organismy mají jinou teritorialitu; 2) ekologicky relativní – každé prostředí si vynucuje jiné typy chování, nebo: „obvyklé“ se vytváří ve vztahu ke krajině; 3) sociálně relativní – „obvyklé“ se vytváří ve vztahu k těm, s nimiž svůj žitý svět sdílím; 4) individuálně relativní – sdílený svět je utvářen proměnlivostí osobní trajektorie. Šíření určitého vzorce jednání, např. psychedelické praxe, napříč společenstvím pak probíhá relativně k ustáleným a opakovaným způsobům jednání. Abnormální a mezní zkušenosti ovšem nejsou žádným opakem obvyklé každodennosti.

Vždycky bublají pod povrchem, protínají ji a jsou její nedílnou součástí, protože se vztahují k jejím hranicím. Šílenství, spánek, bezvědomí, spontánní halucinace, extáze, včetně té sexuální, trans, opojení, násilí a smrt jsou univerzálně distribuované napříč společenstvím a proplétají se s prací, láskou, běžným obstaráváním, odpočinkem, případně jinými pravidelnými vzorci aktivity. Vytvářejí vždy přítomný vnitřní temný les, který je opakem osvětleného a strážného prostoru města či vesnice.

Domnívám se, že pro každou společnost je typické, jakým způsobem řeší poměr mezi těmito doménami, a toto řešení zase tvoří obsah “smlouvy s vědomím”. Toto řešení je různé v pralesních společenstvích Yanomamů, v tradiční balijské ostrovní kultuře, v poválečném západním světě padesátých a šedesátých let i v globalizovaných postprůmyslových společenstvích světa dnešního. Psychedelický boom padesátých a šedesátých let byla spojen s konfrontačním, revolučním a kontrakulturním naladěním lidí mezi nimiž se psychedelika šířila a užívala. Současná psychedelická renesance postupuje naopak cestou integrace, vážného, institucionálně podloženého a sociálně přijatelného zájmu o prozkoumání možností změněných stavů vědomí.

Pojem psychedelikum tak obsahuje dvě významové vrstvy. První se týká fenoménu transparence, který byl odhalen a přiveden k řeči v odporu vůči patologizujícím psychiatrickým interpretacím. Je tedy od počátku spojen s pozitivní interpretací, s důvěrou v terapeutický a kognitivní přínos opojení. Od tohoto pozitivní výkladu se odvíjí druhá vrstva – psychedelika jako sociokulturní jev, který zasahuje umění, vědu, zákony i politiku bohatých průmyslových společností Severu ve druhé polovině dvacátého století a postupně se stává součástí prostoru zábavy.

4.7 Halucinogeny

Další důležitým jménem jsou halucinogeny. *Online etymological dictionary* nabízí tuto etymologii anglického slova „hallucinate”: „z *latinského* *allucinatus* (*později* *hallucinatus*), *příčestí minulé od* *allucinari* ‘*putovat/bloudit (v mysli), snít; mluvit nerozumně, nesouvisle myslet,*’ *pravděpodobně z řeckého* *allyein, aticky* *halyein* ‘*bloudit v mysli, být ztracen, být mimo sebe (smutkem, radostí, překvapením), být rozrušený,*’ *také* ‘*potulovat se,*’ *což se pravděpodobně vztahuje k* *alomamai* ‘*potulovat se*’. *Latinská koncovka byla pravděpodobně ovlivněna slovesem* *vaticinari* ‘*prorokovat*’, *a také* ‘*blouznit, třeštit*’.”³²⁹

³²⁹ Hallucinate (v.) [online]. Online etymological dictionary, www.ethymonline.com [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.etymonline.com/index.php?term=hallucinate>.

Slovo s touto etymologií, které se v angličtině objevilo již v šestnáctém století v rámci galénovské medicíny³³⁰, bylo v devatenáctém století zvoleno jako obecný termín pro označení určitých psychiatrických fenoménů. G. E. Berrios přisuzuje zavedení tohoto výrazu francouzskému psychiatrovi J.-E. D. Esquirolovi, když uvádí: *“V r. 1817 shrnul Esquirol tyto jevy pod společný výraz „halucinace” [...] Pět Esquirolových pacientů mělo vizuální halucinace: ‘Pokud je člověk pevně přesvědčen, že vnímá vjem, pro nějž neexistuje žádný vnější objekt, nachází se v halucinačním stavu: je to vizionář (visionnaire).’ ‘Vizuální halucinace... byly nazvány vize, ale tento výraz je vhodný pouze pro jeden percepční modus. Kdo by chtěl mluvit o zvukových vizích, chuťových vizích, čichových vizích?’ Nicméně, funkční změny, mozkový mechanismus a klinický kontext týkající se těchto tří smyslů je stejný jako u zraku. Je potřeba obecného výrazu. Navrhuji slovo halucinace [...] Při halucinacích nemáme více počítků či vjemů než ve snech nebo při somnambulismu, kdy smysly nejsou stimulovány žádným vnějším objektem... Ve skutečnosti je halucinace mozkový či psychologický jev, který se odehrává nezávisle na smyslech.”*³³¹

Používáme-li pro psychedelika výraz halucinogeny, je nutné být si původu slova vědom, protože jinak se z něj stane technický termín, jehož význam se zdá být samozřejmý, ale při bližším zkoumání nikdo přesně nezná jeho jednoznačnou definici. Halucinogeny se ovšem takové jednoznačné definici přirozeně vzpírají vzhledem k bohatému významovému poli slova halucinace. Z uvedené etymologie lze třeba odvodit příkladnou psychonautickou definici halucinogenu. Jedná se o látku, která navozuje stav, v němž se oblouznění a třešticí potulujeme vlastní myslí, ale přitom mimo sebe, mimo rozumné a logicky souvislé, sjednocené a organizované, na hranici mezi věštěním a bludem. Z psychologického hlediska je ovšem halucinaci rozuměno mnohem jednoznačněji. O. Sacks uvádí, že *„obecně se však halucinace definuje jako vjem vznikající bez přítomnosti vnější skutečnosti – dotyčný vidí či slyší něco, co reálně není přítomno“*.³³² Toto všeobecně přijímané vymezení odpovídá již definici Esquirolově. Ten však k tvrzení, že halucinace je něco jako chybný vjem, vjem, který by vlastně neměl vzniknout, protože tu není nic ke vnímání, doplňuje, že se odehrává nezávisle na smyslech, a tudíž to vlastně žádné vnímání není. Vztah mezi vnímáním a halucinací je v každém případě poměrně složitý už vzhledem k tomu, kolik různých druhů halucinací existuje³³³. I když se omezíme pouze na halucinace psychedelické, situace se příliš nezlepší, protože

³³⁰ Dále také viz Sarbin, T. R. 1990. *Metaphors of unwanted conduct: a historical sketch*. in Leary, D. E. 1990, s. 134.

³³¹ Berrios, G. E. 1996. *The History of Mental Symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. New York: Cambridge University Press, s. 37.

³³² Sacks, O. 2013. *Halucinace* Praha: dybbuk, s. 11.

³³³ Tamtéž, celá kniha.

psychedelická zkušenost zahrnuje celou škálu halucinační stavů, od tzv. pseudohalucinací, které sdílejí určité aspekty vjemové kvality, ale odehrávají se „uvnitř“, tak jako vize za zavřenými očima nebo vjem hudby, která nehraje. Současně zahrnuje i přímé smyslové halucinace, při kterých nedochází k nahrazení vnímání nějakým pseudosmyslovým bludem, nýbrž k obohacení, rozproudění a rozšíření vjemové zkušenosti. A celou škálou uzavírají extrasmyslové vize, při kterých halucinující nevnímání svět kolem sebe, ale ocitá se v jiných prostorech, jiných říších zakusitelného, které jsou často velmi obtížně představitelné a popsitelné, ale zároveň často zahrnují zcela přesně zapamatovatelné události.

V neuspořádanosti psychedelického stavu dochází navíc ke smazávání hranic mezi jednotlivými kognitivními procesy – smyslové vjemy se mísí v synestetické prožitky, které se mísí s excitovaným a sebe přesahujícím myšlením, emocionalitou a výslednou směs v mnoha případech doplňují zvláštní extrasmyslové prožitky na hranicích tělesného pocitu typu bolesti a řeči (mluvící pocity). Psychedelické halucinace se dále liší od těch psychiatrických v tom, že např. halucinace parkinsoniků³³⁴ se objevují v kontextu běžné bdělé přítomnosti jako nenadálá a překvapivá zjevení, jako narušení normálního chodu světa, kdežto halucinace psychedelické se objevují v kontextu celkové proměny prožívání navozené chemickou látkou. Obojí jsou ovšem důsledkem změny ve fungování mozku a dalších tělesných procesů a jsou přechodem k „primárnímu vědomí“, do chaotického a nekoordinovaného stavu před subjektem, kdy zkušenost není řízena z jednoho centra, nýbrž se propadá zpět do mnohosti prolínajících se rytmů a směrů, do široké situovanosti ekosémiotické sítě.

Tak jako psychedelikum zjevuje mysl, tak halucinogen navozuje halucinace, tzn., že pod jeho vlivem zakoušíme prožitky, které nás zaplavují bez naší kontroly a možnosti to nějak ovlivnit. Jsou to prožitky, jež se vymykají tomu, co lze zakusit v rámci běžného bdělého prožívání. Tyto prožitky jsou v psychiatrické tradici interpretovány jako poruchy vnímání, jako anomálie, které jsou pouhým narušením „správného“ (rozuměj realistického, na venek orientovaného) vnímání. Má interpretace však míří opačným směrem a tvrdí, že tzv. poruchy a anomálie jsou důkazem toho, že naše vědomí disponuje více stavy a vrstvami³³⁵, že normální běžná přítomnost ve světě zaměřená na jednání v prostředí je v příslušném kontextu optimální, avšak zdaleka ne jediný způsob, jak jsme ve světě. Spektrum halucinačních stavů, jež utvářejí psychedelickou zkušenost, proto nechápu jako poruchu vnímání, ale jako poruchu či spíše dočasnou reorganizaci centrálního řízení neurotransmise, neurálních a dalších regulačních

³³⁴ Tamtéž, s. 73-83.

³³⁵ Zde navazuji na tzv. paradigma více stavů (multistate paradigm), viz Schroll, M. A., Greenwood, S. 2011. *Worldviews in Collision, Worldviews in Metamorphosis: Towards a Multistate Paradigm*, *Anthropology of Consciousness*. 22 (1): 49-60.

procesů a vyšších organizačních sítí mozku, jež vede k tomu, že je narušen automatický modus fungování, v jehož rámci zůstává většina základních procesů skrytá pod prahem pozornosti. Následně vzroste intenzita, samostatnost a zároveň propojenost jednotlivých kognitivních procesy a jejich obsahy se začnou promítat do bezprostředního vědomí, zaplavují zkušenost normálně soustředěnou na bytí mimo sebe u věcí a činností světa.

V halucinačním stavu jsou pak zakusitelné věci a stavy, které se podobají spíše vědomému snění nebo jsou hyperrealistické, jako když „slyším“ hudbu, která nezní, „vidím“ obrazy za zavřenýma očima, ukazují se mi pocity, touhy a traumata normálně skrytá nebo zakouším „vize“ toho, co je v normálním stavu nezakusitelné. Jako bychom se v halucinačním stavu nořili zpět do sítí předsubjektivního bytí, v němž nejsme oddělenými autonomními subjekty, nýbrž pulzujícími uzly, transformačními a přepojovacími centry, která nestále reorganizují toky impulzů a činí je součástí vlastního „vysílání“, tj. poznávajícího jednání ve světě. Sny, bludy, halucinace, třeštění transu, chyby ve vnímání, předtuchy, *deja-vu* a mnohé další abnormální prožitky, tak vystupují z původnějších mikrorovin naší přítomnosti ve světě, v nichž působí větší množství různých spojení, směrů a rychlostí, jež jsou normálně filtrovány a pozornosti nutně unikají.

Výraz halucinogen je ovšem mnohými chápán jako nedostatečný, vzhledem k převažujícímu výkladu halucinace jako chybného vjemu. R. Metzner např. uvádí: „*Starší výraz halucinogen byl všeobecně odmítnut těmi výzkumníky, kteří měli s těmito látkami vlastní zkušenost, a bylo jim zřejmé, že nezpůsobují vidění halucinací ve smyslu iluzí. Člověk spíše vidí všechny obvyklé předměty smyslového světa plus celou další škálu energií a jevů, které normálně vidět nelze.*“³³⁶ Podobné výhrady vůči názvu halucinogeny, ale i psychedelika vyjádřil B. Shanon takto: „*Látky jako ayahuaska jsou v literatuře označovány různými přívlastky, zejména – psychoaktivní, psychotropní, psychedelický, halucinogenní, psychotomimetický a psychotogenní. Z těchto výrazů dávám přednost tomu prvnímu, protože je nejvíc neutrální. Etymologicky je výraz psychedelické zcela v pořádku, ale sociologicky mi přijde příliš spojený s kulturou New Age, a proto ho raději nepoužívám*“³³⁷. Výraz ‚halucinogenní‘ je problematický ze dvou hledisek. Za prvé, i když generování halucinací patří k hlavním efektům ayahuasky (a dalších činidel), rozhodně to není efekt jediný. K hlavním poselstvím fenomenologického průzkumu představeného v této knize dokonce patří, že

³³⁶ Metzner, R. 2004. *Teonanácatl. Sacred Mushrooms of visions. A sourcebook on the psilocybin mushrooms*. Rochester: Park Street Press, s. 4.

³³⁷ Právě to je důvod, proč tento výraz používám já, což souvisí s potřebou ukázat, že neexistuje neutrální, kulturně nezatížené jméno, a že každé jméno s sebou v důsledku nese výkladovou pozici, stejně jakou určitý styl praxe.

ayahuasková zkušenost je mnohem bohatší a komplexnější, než aby mohl být tento nápoj charakterizován pouze jako generátor neobvyklých vjemových účinků. Druhý důvod pro nezvolení výrazu ‚halucinogen‘ jsou některé hanlivé konotace. Halucinace jsou zejména v klinické literatuře považovány za vjemové poruchy, jež odrážejí chybné fungování mozku a/nebo vědomí. Tento hodnotový soud neodráží postoj zodpovědných uživatelů ayahuasky, tradičních i synkretických – podle nich se nápoj pije proto, aby zvýšil vnímavost, ne aby ji snížil.“³³⁸

4.8 Za hranice jména: fantastika, psychotomimetika a Shulginova škála

Kromě výrazů psychedelikum a halucinogen proto existují ještě další 1) pojmy, které čerpají ze zkušenostní roviny a aspirují na to stát se obecným jménem pro všechny látky z této skupiny – již zmíněné fanerothymy, dále fantastika³³⁹, psychotomimetika³⁴⁰, psychogeny³⁴¹, psycholytika³⁴², psychodysleptika³⁴³, mystikomimetika³⁴⁴, enteogeny, a jiné. Poté existuje 2) několik důležitých výrazů používaných v tomto textu, které označují (a) pouze některé členy psychedelické skupiny nebo úmyslně (b) adresují pouze určitý aspekt komplexu psychedelických zkušeností – empatogeny, entaktogeny, oneirogeny³⁴⁵, delirianty³⁴⁶ či disociativa, a jiné. Dále existuje (3) nepřehledná říše nevědeckých, lidových názvů, které se objevují v předmoderních i moderních kulturách a jsou součástí lidových taxonomií a výkladů světa³⁴⁷, tak jako jsou odborné výrazy součástí vědecké taxonomie a teoretických výkladů světa. V této oblasti se vyskytují zejména konkrétní vlastní jména jednotlivých rostlin/směsí/látek, ale i obecné termíny jako např. rostliny-učitelky, posvátné rostliny, tripy, atp. Nakonec pak existují obecné výrazy vyššího řádu, které označují širší skupinu než pouze psychedelika, nicméně jsou pro porozumění tomuto výrazu určující. K takovým slovům patří např. drogy či psychoaktivní nebo psychotropní látky.

³³⁸ Shanon, B. 2002, s. 29-30.

³³⁹ Viz níže.

³⁴⁰ Viz níže.

³⁴¹ Viz např. Preedy, V. 2016. *Neuropathology of Drug Addictions and Substance Misuse. Volume 3*. London/San Diego/Cambridge/Oxford: Academic Press, s 50.

³⁴² Viz např. Fischer, F. M. 2015. *Therapy with Substance. Psycholytic Psychotherapy in the Twenty-First Century*, London: Muswell Hill Press.

³⁴³ Fischer, G., Joyce, M. *The Psychotherapeutic Use of Psychodysleptic Drugs* [online]. The Albert Hofmann Foundation [cit. 2016]. Dostupné z http://www.hofmann.org/papers/fisher/fisher_1.htm.

³⁴⁴ Viz např. Richards, W. A. 2016. *Sacred Knowledge. Psychedelics and Religious Experiences*. New York: Columbia University Press.

³⁴⁵ Toro, G., Thomas, B. 2008. *Drogy snění*. Praha: Volvox Globator.

³⁴⁶ Duncan, D. F., and Gold, R. S. 1982. *Drugs and the Whole Person*. New York: John Wiley & Sons.

³⁴⁷ Tato oblast je příliš rozsáhlá, dobrý přehled podává Rättsch, Ch. 2005. Například jen u durmanu obecného uvádí kolem osmdesáti lidových názvů z celého světa, mezi nimiž jsou třeba *cojón del diablo*, *herbe aux sorciers*, *chosen asago*, *stink weed* či *teufelsapfel*.

Za významný termín tu lze považovat pojem „phantastica“, jenž použil jako obecný pojem pro psychedelické drogy německý lékař, farmakolog a toxikolog L. Lewin v r. 1927, když publikoval jednu z prvních všeobecných klasifikací „*narkotik a stimulačních drog*“³⁴⁸. Lewin cestoval se svou ženou po Kanadě a Spojených státech a přivezl odtud psychedelický kaktus *Lophophora williamsii*, známý peoytl, obsahující meskalin, který syntetizoval a zkoumal, stejně jako velké množství ostatních narkotik. Lewin byl fascinován tím, že „narkotika“ překonávají sociální, kulturní i historické hranice a jejich užívání se dá považovat za jeden z univerzálních rysů lidské kultury. V této souvislosti pak napsal:

*„Motivy příležitostného nebo opakovaného užívání těchto drog jsou mnohem důležitější než sbírka faktů o nich. Setkávají se zde všechny druhy lidských protikladů: barbarství a civilizace, se všemi různými stupni materiálního vlastnictví, sociálního statusu, vědění, víry, věku, tělesných darů, mysli i duše. Na této rovině se setkávají řemeslníci a požitkáři, vládci a poddaní; divoši z nějakého vzdáleného ostrova nebo z pouště Kalahari jsou tu ve spojení s básníky, filozofy, vědci, misantropy a filantropy. Člověk míru se tu střetává s člověkem války, oddaný věřící s ateistou. Fyzické impulsy, jež dokážou očarovat tak rozdílné druhy lidí, musí být výjimečné a dalekosáhlé. Mnozí na ně vyjádřili svůj názor, ale jen nemnozí je vyzkoušeli a porozuměli jejich přirozeným vlastnostem. Ještě méně lidí pochopilo nejnuitrnější význam a motivy pro užívání látek, v nichž je uložena taková energie.“*³⁴⁹

Lewin tak tematizuje jednu ze základních otázek psychonautického výzkumu, totiž obecnou antropologickou otázku po významu a funkci psychonautické praxe. Ptá se, proč se lidé stále opájejí látkami, které pro ně nemají „žádnou nutriční hodnotu, a jsou konzumovány pouze za účelem navození dočasného pocitu spokojenosti, lehkosti a klidu“³⁵⁰ Motivaci tedy odvozuje od „pocitu“, tzn. od určitého prožitku a tedy ze zkušenosti. K uvedenému vyjádření je však třeba dodat, že pokud jde o psychedelika tak zkušenosti jimi navozované dalece přesahují „pocit spokojenosti, lehkosti a klidu“, čehož si byl ale Lewin dobře vědom, jako toxikolog a farmakolog totiž věděl, že i jediná látka působí rozdílně na různé jednotlivce v různých podmínkách. Proto také vypracoval svůj vlastní systém klasifikace narkotik takto:

³⁴⁸ Lewin, L. 1927. *Phantastica. Die betäubenden und erregenden Genussmittel. Für Ärzte und Nichtärzte.* Berlin: Georg Stilke. Citováno podle Lewin, L., *Phantastica* [online]. www.drugtext.org [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.drugtext.org/Table/Phantastica/>.

³⁴⁹ Tamtéž, *Introduction*.

³⁵⁰ Tamtéž.

„Činidla schopná obměnit mozkové funkce a užívaná k úmyslnému získání přijatelného pocitu vzrušení či klidu mysli, rozdělují následovně:

První skupina: Euforika; sedativa mentální aktivity. Tyto látky snižují nebo dokonce vyřazují funkce emocí a vnímání v nejširším smyslu. Někdy redukují nebo potlačují, někdy konzervují vědomí, vyvolávajíce v dotyčných osobách stav fyzické nebo duševní útěchy. Do této skupiny patří opium a jeho složky, morfium, kodeine, atd., a kokaine.

*Druhá skupina: Fantastika, halucinační látky. Tato série zahrnuje řadu látek rostlinného původu, jež se značně liší z hlediska svého chemického složení a jimž náleží název fantastika nejoprávněněji. Představitelé této skupiny jako jsou meskalinové kaktusy (*Anhalonium lewinii*), indické konopí (*Cannabis indica*), a rostliny obsahující tropiny, přinášejí zřetelnou excitaci mozku ve formě halucinací, iluzí a vizí. Tyto jevy mohou být doprovázeny či následovány bezvědomím nebo dalšími symptomy změněného fungování mozku.*

Třetí skupina: inebriantia. Tyto látky lze vyrobit chemickou syntézou (např. alkohol, chloroform, éter, benzín. Primární fáze mozkové excitace je následována stavem deprese, jenž může nakonec vyústit v dočasné úplné potlačení těchto funkcí.

Čtvrtá skupina: hypnotika, látky navozující spánek jako je chloral, veronal, sulfonal, etc.

Pátá skupina: Excitantia, mentální stimulanty. Látky rostlinného původu, jež způsobují obecně více či méně patrnou excitaci mozku bez toho, aby měnili vědomí. Do této řady patří rostliny obsahující kofein, tabák, betel, atd.“³⁵¹

Tento klasifikační systém zde v úplném znění uvádím zejména jako příklad toho, že (nejen) v oblasti drog neexistuje žádná definitivní taxonomie, ani jednou provždy daná definice některé ze skupin. Kokain je dnes např. běžně řazen mezi povzbuzující drogy, tedy excitantia a zařazení konopí mezi fantastika čili halucinogeny je přinejmenším problematické, protože i když v některých případech může konopí vyvolávat některé psychedelické stavy, typicky pseudovize, změněné vnímání nebo rozšířené myšlení, a i když s mnoha halucinogeny sdílí jejich náboženský osud, jeho celkový efekt se od klasických halucinogenů v mnohém liší. Klasifikace drog a definování halucinogenů je tak značně nejistý a problematický podnik, je vždy vázaný na zvolená kritéria, musí se potýkat s chemickou, biologickou, farmakologickou a zejména zkušenostní rozmanitostí struktury a působení, a také s pokračujícím objevováním

³⁵¹ Tamtéž, *Narcotic Substances*.

nových látek. Zásadní význam pro jejich pojmenování má také kontext sdíleného diskurzu, který každému užitému pojmu už předem uděluje určitou sociální hodnotu.

Důležitým příkladem propletení jména a diskurzu je pojem psychotomimetika. Lee a Schlain komentují původ výrazu psychotomimetika (psychózu či psychickou poruchu napodobující, zaměnitelné s psychotogeny či psychodysleptiky) takto:

“Když se CIA poprvé začala zajímat o LSD, byla do výzkumu halucinogenních drog zapojena jen hrstka vědců z celých Spojených států [...] K těm, kdo měli ze zájmu CIA největší prospěch, patřil Dr. Max Rinkel, první kdo přivezl LSD do Spojených států. V r. 1949 získal Rinkel, výzkumný psychiatr, zásobu LSD od Sandoz Pharmaceuticals ze Švýcarska a dal drogu svému partnerovi, dr. Robertu Hydovi, který podnikl první kyselinový trip na západní polokouli. Rinkel a Hyde zorganizoval studium LSD v Bostonské institutu psychopatie, pionýrské psychiatrické klinice spojené s Harvardskou univerzitou. Testovali drogu na stovce dobrovolníků a svá první zjištění zveřejnili v květnu 1950 (téměř tři roky před tím, než CIA začala jejich práci financovat) na výročním setkání Americké psychiatrické asociace. Rinkel oznámil, že LSD vyvolává u normálních subjektů ‘přechodnou psychotickou poruchu’. To bylo velmi významné, protože se tak objevila možnost objektivního studia duševních poruch v kontrolovaném experimentálním prostředí. Na stejném setkání pak Rinkelovu hypotézu podpořil a rozšířil Dr. Paul Hoch, přední psychiatr, který také nabídnou v budoucích letech své služby CIA. Hoch uvedl, že symptomy vyvolané LSD, meskalinem a podobnými drogami se podobají symptomům schizofrenie: intenzita vnímání barev, halucinace, odosobnění, intenzivní úzkost, paranoia, a v některých případech projevy katatonie. Hoch uvedl, že ‘LSD a meskalin dezorganizují psychickou integritu jedince.’ Věřil, že lékaře potkalo velké štěstí, mají-li přístup k těmto látkám, protože nyní bude možné rekonstruovat dočasné nebo ‘modelové’ psychózy v laboratoři. LSD bylo považováno za výjimečný výzkumný nástroj, protože subjekt mohl podat detailní popis vlastní zkušenosti, když byl pod vlivem drogy. Doufalo se, že pečlivá analýza těchto dat vrhne nové světlo na schizofrenii a další záhadné psychické nemoci. Hochova převratná teze, že LSD je ‘psychotomimetické’ či ‘šílenství napodobující’ způsobila ve vědeckých kruzích senzaci...”³⁵²

³⁵² Lee, M., Shlain, B. 1985, str. 25.

Výraz psychotomimetika se proto ve čtyřicátých a padesátých³⁵³ ujal mezi odbornou lékařskou veřejností a začal modelovat podobu veřejného diskurzu ohledně psychedelik. Sílu tomuto termínu dávalo, mimo jiné, právě spojení s politickou a ekonomickou mocí (armádní výzkum, zájem výzvědných služeb, farmaceutické firmy), čehož příkladným vyjádřením je následující úryvek z učebnice *Vojenská toxikologie*, kde lze nalézt kapitolu, věnovanou psychotomimetikům:

“5.1 Látky psychicky zneschopňující (psychotomimetika).

Pro tyto látky se také používají synonyma psychodysleptika nebo halucinogeny, fantastika, psychedelika, psycholytika. Ve vojenské terminologii se vžil název psychotomimetika. Řada z nich je zneužívána jako drogy.

Psychotomimetika lze definovat jako látky, které bez hrubší poruchy vědomí vyvolávají u psychicky zdravého člověka změny ve sféře emoční a ve sféře vnímání, jindy vedou i k poruchám myšlení, a to vše bez výraznějšího ovlivnění tělesných funkcí. Ovlivňují psychiku člověka s komplikovanými biochemickými a farmakologickými změnami v místě primárního účinku. Jejich toxicita je nízká. Vyvolávají několikahodinové až několikadenní zneschopnění jedince, ale nemají smrtící účinek.“³⁵⁴

Tato vrstva psychedelického rhizomu je tedy spojena s otázkou kontroly a moci. Je spojena s laboratoří, klinikou a armádním výzkumem. Psychotomimetika vystupují jako zneschopňující látky. Ožívají v kontrolovaných experimentálních podmínkách, pod dohledem „nezaujatých“ vědců, kteří hledají možnost, jak studovat psychiku objektivně, což znamená pochopit ji jako mechanismus, který lze ovládat, řídit a měnit. Psychotomimetika jsou tak napojená na moderní vědeckou a osvícenskou tradici, která se rozvíjí v rámci epistemického pole, pro něž *„je příznačné, že míra a pořádek slouží jako východisko a zároveň nejvyšší imperativ myšlení.“³⁵⁵* To, co se vzpírá pořádku a míře, co se vymyká normě, co není normální, rozuměj pod přímým dohledem, kontrolovatelné, poslušné naší vůli, musí být uklizeno, uzavřeno a ovládnuto. Psychická porucha s sebou nese neřád, vzpírá se pozitivitě ověřitelných faktů a narušuje bytí racionální sebevědomé bytosti, jíž chce moderní člověk být. Proto je také traktována jako porucha, kterou je třeba napravit tak, že bude diagnostikována a odstraněna.

³⁵³ Na podobnost mezi psychedeliky a psychózou už upozorňovali evropští výzkumníci v předválečné Evropě. Viz Beringer, K., ed. 1927. *Der Meskalinrausch*. Berlin, Springer; Stocking, G. 1940. *A clinical study of mescaline psychosis, with special references to the mechanism of the genesis of schizophrenia and other psychotic states*. Journal of Mental Science, 86, 29-47.

³⁵⁴ Patočka, J. a další. 2004. *Vojenská toxikologie*. Praha: Grada Publishing, s. 55-56.

³⁵⁵ Kouba, Petr. 2006, str. 23.

Psychotomimetika se měla stát diagnostickým nástrojem, který umožňuje objektivní diagnózu, a zároveň bojovým nástrojem, který umožňuje poruchu vyvolat.

Psychotomimetika jsou tak spjata s negativním pojetím psychózy a psychického traumatu³⁵⁶ jako něčeho pouze nežádoucího. To, že psychedelika mohou vyvolávat prožitky podobné různým typům psychických poruch je samozřejmě nepopiratelné. Klasickým příkladem tu je historicky první LSD zkušenost zaznamenaná vynálezcem LSD A. Hofmannem. Ten ve svém popisu mluví o tom, jak ho „*napadl démon, zmocnil se jeho těla, myslí a duše... a triumfoval nad mou vůlí. Byl jsem zachvácen hrozným strachem z toho, že zešílím. Byl jsem odnesen do jiného světa, na jiné místo, do jiného času.*“³⁵⁷ Grinspoon a Bakalar zase uvádějí, že psychóza navozená pomocí psychedelik se podobá dočasné akutní fázi schizofrenii, takže i když nesouhlasíme s tím, že psychedelika jsou pouze psychotomimetika, tak „*by bylo chybou ignorovat podobnosti,*“ [mezi psychózou a psychedelií, pozn. Pokorný], protože „*symptomy se často překrývají, může se ukázat, že příčiny jsou podobné, a mohlo by to mít dokonce důsledky pro léčbu.*“³⁵⁸

Fakt, že psychedelické zkušenosti zahrnují také psychóze či schizofrenii podobné stavy souvisí s jejich hraniční povahou. V rámci psychedelické deteritorializace dochází k narušení hranic naší známé teritoriality. Pro vědomí se otevírá přístup k zasutým a traumatickým motivům, odkrývá se tvářnost naší vnitřní textury a jsme konfrontováni s nahodilostí vlastní konečnosti. Současně dochází k oslabení vůle a vůbec k ustoupení kontrolujícího jáského prvku, objevují se prožitky pohlcení a přemožení – odkrývá se naše vydanost přemáhajícím silám světa. Radikální psychedelická konfrontace s vnitřními traumaty, s vlastní nahodilostí a konečností, ztráta kontroly nad vlastním prožíváním, to vše jsou riskantní zkušenosti, jimž není schopen čelit každý. Nicméně, právě taková konfrontace se může stát v důsledku léčivou a posilující.

Na takovém přístupu je založená představa psychedelické terapie³⁵⁹. Psychickou poruchu totiž není nutné chápat negativně jako chybu, která má být napravena, jako neřád, jenž je třeba odstranit. Můžeme jí rozumět také pozitivně, jako příležitosti ve smyslu krize. Uchopit

³⁵⁶ K pojmu psychózy a traumatu viz Hill, S. J. 2013, s. 53-70; s. 83-96.

³⁵⁷ Hofmann, A. 2005. *LSD my problem child: Reflections on sacred drugs, mysticism and science*. Sarasota, MAPS, s. 16.

³⁵⁸ Grinspoon, L., Bakalar, J. 1979/1997. *Psychedelic Drugs Reconsidered*. New York, The Lidesmith Center, s. 252.

³⁵⁹ S. J. Hill uvádí tyto typy psychedelické terapie: psycholitická, psychedelická, psychoanalytická, Grofovská, šamanská, jungiánská a hybridní, Viz Hill, S. J. 2013, s. 17-28. S. Grof rozlišil druhy psychedelické terapie podobně na: psycholitickou, psychedelickou, analytickou, hypnodelickou a agregovanou. Grof, S., *LSD-Psychotherapy*. Alameda: Hunter House, s.31-42.

poruchu pozitivně znamená „připustit, že psychóza může přinášet náhled“³⁶⁰. A to náhled v tom smyslu, že skrze poruchu se ukazuje zároveň možnost nápravy, nebo že krize je příležitostí k jejímu překonání. Takto pochopená psychotomimetika tak přestávají být nástrojem mocenské kontroly či boje a stávají se terapeutickým prostředkem.

Z návaznosti jména na interpretační a praktický kontext tedy vyplývá, že problém pojmenování není v případě psychedelik definitivně řešitelný. S novou perspektivou (výkladovým kontextem) se objevují nové výklady a nová pojmenování – k těm nejčerstvějším můžeme řadit například archaidelika³⁶¹, femteogeny³⁶², epilogeny³⁶³ či somatodelika³⁶⁴. Zdá se, že mají proteovskou povahu, že u nich není možné jasně rozlišit, čím jsou, a čím bychom si přáli, aby byla. Jejich význam není objektivně nalezitelný, ustavuje se spolu s tím, jak psychedelika interpretujeme a instrumentalizujeme. Jsou tedy nějak vším. Jsou to halucinogeny, protože vyvolávají halucinace. Jsou to oneirogeny, protože navozují prožitky podobné snům. Jsou to fantastika, protože během opojení se objevuje neřízená záplava fantastických obrazů. Jsou to psychotomimetika, protože nás dovádějí do situací, které se podobají psychiatrickým poruchám. Jsou to entheogeny, protože navozují zkušenosti podobné náboženským příběhům a mystickým stavům. Jsou to přírodní učitelé, protože zprostředkovávají obsahy a náhledy vlastním vědomím úsilím nepřístupné. Jsou to léky, protože jsou tak používány. Z hlediska tohoto textu by se dalo mluvit o deteritorializantech jako o látkách navozujících deteritorializaci žitého světa, či o liminalikách, tedy látkách způsobujících liminální stavy.

Chemici a psychonauti Alexander a Anna Shulginovi, vědomi si proteovské a multiplicitní povahy psychedelického rhizomu, se ve svých monumentálních chemicko-autoetnografických dílech PIHKAL³⁶⁵ a TIHKAL³⁶⁶, která popisují postup chemické syntézy a subjektivní účinky 179 fenyletylaminů, amfetaminů a 55 triptaminů, rozhodli vytvořit následující elementární stupnici intenzity pozorovatelných účinků. Výrazy PLUS a MÍNUS v následující škále označují to, do jaké míry je daná látka účinná, jak silné a jaké povahy je její působení. Přesáhne-li hodnota PLUS nulu, lze konstatovat pozorovatelné subjektivní účinky.

³⁶⁰ Tamtéž.

³⁶¹ Read, T. 2014. *Archaidelics. Amplifiers of the Archetypal*. In Psypress 2014 UK Vol. V, Falmouth: Psychedelic Press.

³⁶² Papaspyrou, M. 2014. *Femtheogens. The Synergy of Sacred Spheres*. In Psypress 2014 UK Vol. V, Falmouth: Psychedelic Press.

³⁶³ King, D. 2014. *The Epilogenic Model*. In Psypress 2014 UK Vol. V. Falmouth: Psychedelic Press.

³⁶⁴ Frecska, E., 2015, *The Possible Role of DMT in Oxidative Stress & at the End of Life* [online]. Presentation at the Breaking Convention 2015, www.vimeo.com/ecologycosmos [cit. 2016]. Dostupné z <https://vimeo.com/143114009>.

³⁶⁵ Shulgin, A., Shulgin, A. 1991. *Pihkal. A chemical lovestory*. Berkeley, CA: Transform Press.

³⁶⁶ Shulgin, A., Shulgin, A. 1997. *Tihkal – Continuation*. Berkeley, CA: Transform Press.

MÍNUS znamená, že se žádný význačný účinek nedostavil. Nejnižší kladná hodnota znamená, že účinek látky přesáhl hraniční intenzitu. Pokud je při vyšší dávce účinek silnější, pak bylo původní hodnocení správné. V opačném případě se jednalo o chybné zjištění. Shulginovi formulovali čtyři stupně intenzity:

„PLUS 1 (+) – Droga je zcela nepochybně účinná. Chronologii lze s jistou přesností určit, avšak povaha účinky drogy ještě není patrná.

PLUS 2 (++) – Jak chronologie, tak povaha účinku drogy jsou nepochybně patrné. Pořád ale máte určitou možnost volby toho, zde se vydáte na dobrodružnou cestu, nebo jestli bude raději pokračovat ve svých obvyklých každodenních činnostech (samozřejmě jen pokud jste zkušený výzkumník). Účinkům lze umožnit, aby převládly, nebo je potlačit a nahradit jinými zvolenými činnostmi.

PLUS 3 (+++) – Nejenže jsou chronologie a povaha působení drogy jasně patrné, navíc už nadále není možné toto působení ignorovat. Subjekt je zcela ponořen do zkušenosti, v dobrém i ve zlém.

PLUS 4 (+++++) – Vzácný a cenný transcendentální stav, nazývaný ‚vrcholná zkušenost‘, ‚náboženská zkušenost‘, ‚duchovní transformace‘, ‚stav Samádhí‘, a mnoha dalšími jmény v jiných kulturách. PLUS 4 nesouvisí s +1, +2 a +3, jež měří intenzitu drogy. Jedná se stav blaha, mystické společenství, spojení s vnitřními i vnějšími vesmíry navozený požitím psychedelické drogy, jež ovšem není nutně opakovatelně dosažitelný při následujícím požití téže drogy.“³⁶⁷

Tato Shulginova škála činí jméno druhotným, nahrazuje uzavřenou jednoznačnost pojmu otevřenou a jednoduchou stupnicí zkušenostních projevů, která je sice značně subjektivní a interpretačně zatížená náboženským kontextem, ale zároveň zcela formální, takže obsah jednotlivých stupňů může být zkušenostně velmi rozmanitý. Zároveň je sledována chronologie a celková povaha účinků dané látky. Každé požití drogy je pro Schulgina setkáním a vytváří část celkového příběhu. Namísto jednoznačného obecného vymezení toho, co jsou psychedelika, nabízí Shulginovi ve svých knihách katalog chemických a zkušenostních příběhů, zvláštní amalgám vědeckého popisu a autobiografických záznamů, který tyto látky ukazuje zevnitř chemického procesu a zevnitř osobní zkušenosti.

³⁶⁷ Shulgin, A., Shulgin, A. 1991, s. 957-68.

To, že se Shulgin systematicky vyhýbal jednoznačnému pojmenování, dokládá také R. Strassman: „*Před mnoha lety jsem se zúčastnil přednášky Alexandra Shulgina o chemickém složení psychedelických drog [...] Ve snaze, aby i ti z jeho publika, kteří nejsou chemicky vzdělání, všemu rozuměli, začal přednášku tím, že se s námi podělil o model, podle nějž všechny psychoaktivní rostliny patří do kategorie označené buďto ▲, nebo ▼, nebo ☉.*”³⁶⁸

Látky označené trojúhelníkem směřujícím nahoru jsou stimulanty (kofein, nikotin, kokain, amfetamin, metamfetamin, katinon, Ritalin nebo arekolin). Stimulanty považuje Shulgin za látky, které při rozumné dávce vyvolávají zlepšení nebo zvýšení nejrůznějších psychobiologických funkcí – zlepší se nám pozornost, zrychlí a zpřesní myšlení, zvýší bdělost a pohybová aktivita. Látky označené trojúhelníkem směřujícím dolů jsou sedativa či utlumovače, a patří mezi ně hypnotika (navozující spánek nebo podobný stav) jako je alkohol, Xanax, Valium, narkotické opiáty či kava, a pak všeobecná anestetika. Ohledně poslední skupiny (psychedelické halucinogeny) Strassman uvádí: „*Účinek látek poslední skupiny... se pak popisuje nejobtížněji. Není to ale proto, že by tyto účinky byly nějak delikátnější... je to spíše tím, že modifikují vlastnosti vědomí, než že by nabízely obecné zlepšení nebo útlum duševního procesu.*”³⁶⁹

Symbol, který Shulgin pro psychedelika zvolil tu lze číst přinejmenším dvojitým způsobem. Obrázek hvězdy ukazující do všech směrů může za prvé označovat univerzalitu působení psychedelik – totiž že působí na celek prožívání, na celkové uspořádání a naladění, že tělesně ukotvené procesy vědomí jsou deregulovány vyřazením celkové integrace, a reintegrací, která vede k něčemu jako k implozi prožívání, jež se začne rozpínat do všech stran. Ve vztahu k pojmenování, neboť se jedná o identifikační značku, pak tento obrázek nepochybně říká, že i jméno pro tyto látky, které je spojené s mnohostí jimi navozovaných prožitků, je mnohočetné a vede všemi směry. Takže když jsme pak z komunikačních důvodů nuceni držet se jednoho termínu, automaticky to znamená, že odsunujeme stranou ty ostatní, a s nimi i jejich výklady.

Většina současných psychedelických autorů a výzkumníků řeší situaci tak, jako Strassman, když píše: “*Skutečnost, že je těžké účinky psychedelických drog přesně nebo důsledně popsat, vedla až k závratnému množství názvů, které dostaly: halucinogeny nebo iluzinogeny (tedy vyvolávající halucinace nebo iluze), psychedelika (odhalující mysl), entheogeny (zprostředkovávající náboženskou zkušenost), mystikomimetika (napodobující*

³⁶⁸ Strassman, R. 2010. *Psychedelika: Přehled kontroverzních typů drog*. In Strassman, R., Wojtowicz, S., Luna, L. E., Frecka, E. 2010, s. 21.

³⁶⁹ Tamtéž, s. 22.

mystický stav), oneirogeny (vyvolávající sny), fanerotymy (zviditelňující pocity), fantastikanty (vyvolávající fantazie), psychodysleptika (rozrušující na narušující vědomí), psychotomimetika (napodobující psychózu), psychogeny (vyvolávající psychózy), psychotoxiny (otravující mysl), schizotoxiny (toxické tak, že mohou způsobit schizofrenii) a delirianty (způsobující delirium). Každý název zachycuje určitý prvek intoxikace a způsob, jakým si tyto účinky vykládáme – co znamenají a jak je drogy produkují.”³⁷⁰

V tomto shrnujícím citátu je klíčová zejména poslední věta, která tvrdí, že každý název zachycuje určitý prvek intoxikace, lépe řečeno určitý prvek zkušenosti drogou navozené spolu s jeho interpretací. Shulginova hvězda pak v tomto kontextu podle mého čtení znamená, že komplex psychedelických zkušeností, komplex toho, co jsou psychedelika, nelze nikdy plně postihnout z hlediska jednoho určitého prvku a jedné interpretace. Je ale možné, i když obtížné, zmapovat jednotlivé vrstvy psychedelického rhizomu, počínaje vrstvou psychedelické zkušenosti, která co by zkušenost, představuje rozhraní mezi mikrorovinou předsubjektivních procesů a makrorovinou fenomenální zkušenosti. Taková mapa či spíše model, který v tomto textu předkládám, hledá obecné invarianty psychedelických zkušeností.

Tvrdí-li tedy někdo, že přesně ví, co jsou to psychedelika a v čem spočívá jejich účinek, je třeba podezřívat jej či ji z nedostatku informací nebo z redukcionismu. Pokud se jedná o redukcionismus záměrný, který vědomě pracuje pouze s jednou rovinou celého komplexu v jasně vymezeném kontextu, jak to dělají šamani, terapeuti nebo farmakologové, nelze proti tomu nic namítat. Jde-li nám ale o celkové porozumění psychedelickému rhizomu, potom se s jednoznačnou definicí nelze spokojit. Definice s sebou nese interpretaci, která je zapojená do konkrétního typu psychedelické praxe. Praxe takto spojená s narativem vytváří diskurz, přičemž diskurz lze chápat jako vztah mezi jazykem, mocí, institucemi a jednotlivci, nebo též jako výklad situovaný v určitém institucionálním a praktickém kontextu.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 23.

5. Modelování domény psychedelických zkušeností

„Odvážím se dokonce tvrdit, že úplné poznání CydelickéhoProstoru není pro žádného jednotlivce, ani bytost dosažitelné. Paradox se zdá být v tom, že plně obsáhnout CydelickýProstor by znamenalo zmenšit se do nulového bodu, na stupeň, kde neexistuje žádná zkušenost nebo vnímání. Není možné fungovat jako člověk a současně pojmut celý Cydelický prostor.“³⁷¹

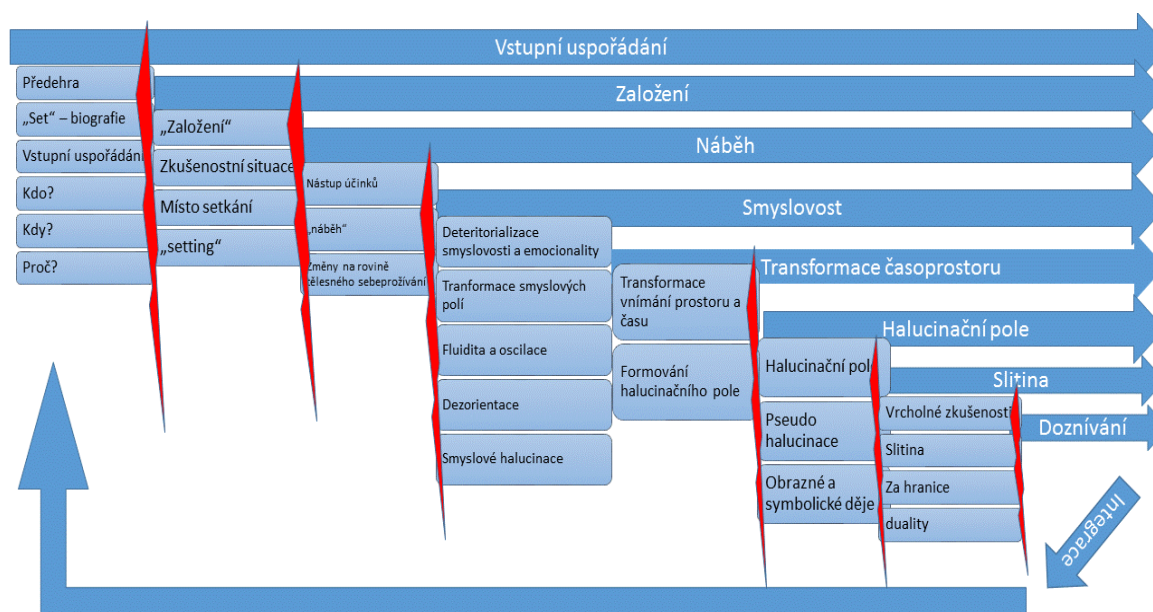
Přístupme nyní k vlastním popisům a analýzám psychedelických zkušeností. Východiskem následujících analýz jsou jednak nepublikované protokoly pořízené na základě vlastních zkušeností autora, a dále záznamy a reflexe dalších „psychonautů“. Cílem této klíčové kapitoly je pořízení „cestovní mapy“, která umožní orientaci ve zkoumaném vztahovém prostoru psychedelicky modifikované životní aktivity. Nejedná se ale o mapu konstruovanou z nulového matematického bodu obsazeného nehmotným a nezúčastněným pozorovatelem, nýbrž o cestovního průvodce, který vznikl na základě zpráv jednotlivých cestujících - kartografů, kteří si proklestili různé cesty spleťtým prostorem, do něhož byli zahrnuti, který neměli sami přímo v moci, ale přesto si v něm snažili vyznačit vlastní cesty. Při takovémto hledání je to prvotně prožívaná situace sama, co ukazuje různé značky a směrové vodítka, jichž se cestovatelé mohou chopit různými způsoby. Což zároveň znamená, že nejde o nějaký objektivně předem daný prostor, ale o teritorium střetávání, které se odkrývá teprve v samotném aktu zakoušení – cestování. Psychedelickou doménu budu proto sledovat jako dějící se prostor, jako prostor událostí, v němž se dějí jednotlivé cesty, které jsou si nějakým způsobem podobné, ale tyto podobnosti nejsou vykazatelné předem, nýbrž až ex post, až poté, co putování proběhlo, bylo zaznamenáno a reflektováno.

Aby bylo takové mapování možné, tj. chceme-li pozorovat a popisovat pravidelnosti psychedelické zkušenosti, je nutné ji opakovat v různých kontextech. Pravidelná struktura psychedelické zkušenosti začne být patrná až v rámci několikanásobného opakování, jehož počet nelze přesně odhadnout. Domnívám se, že v případě záměrného sebezpozorování a soustředění se na celkový průběh zkušenosti se během tří až deseti psychedelických sezení může podařit vyzorovat hrubou chronologickou strukturu. Jakkoliv je zřejmé, že v průběhu psychedelické zkušenosti dochází k proměně prožívání času, především ve smyslu rozšíření nebo bodového zhuštění trvání, nebo dokonce ve smyslu vymknutí se jednosměrnosti

³⁷¹ Turner, D., M. 1994. *The Essential Psychedelic Guide*. San Francisco: Panther Press, s. 116.

lineárního časovosti, přesto je celá zkušenost stále zahrnuta do celku naší životní trajektorie a podléhá zákonitostem jednosměrně prožívané časovosti – směřuje od začátku ke konci. V rámci jejího lineárního trvání lze proto rozlišit jednotlivé fáze, jejichž následnost představuje základní linii zde prováděného mapování.

I když v literatuře lze nalézt několik různých typů rozčlenění a chronologizace psychedelické zkušenosti³⁷², bylo pro potřeby tohoto výkladu nezbytné vytvořit členění vlastní, zobrazené na následujícím orientačním diagramu. Stručné vysvětlení: Modré šipky označují jednotlivé fáze, které jsou od sebe oddělené červeně vyznačenými fázovými přechody. Jednou započatá fáze je přítomna v celém dalším průběhu zkušenosti. Fázový přechod znamená celkovou proměnu kvality prožívání. Fáze integrace označuje proces začleňování prožité zkušenosti do běžné každodennosti. Návrat zpět k výchozímu uspořádání označuje hermeneutickou povahu psychedelické zkušenosti. Jednou prožité opojení se stává prvkem nového výchozího uspořádání.



³⁷² Viz např. Lewis-Williams, D., Pearce, D. 2008, s. 62, obr. 8 – *stadium 1 a 2, vir, stadium 4; Nebo zážeh, zrychlení, opuštění atmosféry, v letu, vrchol, zpomalení, přistání, realita*, viz Gnosis, Nipo, 1996, *Psychedelic experience FAQ* [online]. The Vaults of Erowid: www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z https://www.erowid.org/psychoactives/faqs/psychedelic_experience_faq.shtml; Nebo 1) *Vzlet idejí, 2) fáze somatického uvědomění, 3) fáze zmatení a vněmové distorze, 4) fáze paranoie, 5) fáze duální skutečnosti, 6) fáze stabilizace*. Viz Hoffer, A., Osmond, H., Weckowicz. T. 1967. *The Hallucinogens*. New York/London: Academic Press, s. 136; Viz také velmi přesný rozbor vizuálních a kognitivních složek psychedelické zkušenosti na disregardeverythingisay.com [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <http://disregardeverythingisay.com/> či na [psychonautwiki.org](http://psychonautwiki.org/wiki/Main_Page) [online]. [cit. 2016]. Dostupné z https://psychonautwiki.org/wiki/Main_Page.

5.1 Aplikace: princip setu a settingu

První fází každé psychedelické zkušenosti bývá mezi příslušníky subkultury ravy někdy slangově označována jako „založení“. Založit tu znamená aplikovat psychedelikum. Vlastní aplikace je většinou z praktických důvodů spojena s volbou vhodného času a prostředí. Nekontrolovatelnost průběhu opojení a celková náročnost zkušenosti vyžadují odpojení od každodenní životního provozu – zbavení se povinností, vzdálení se civilizovanému prostředí a nalezení situace, kde se lze svobodně a bez nebezpečí oddat několikahodinovému transu. K obdobnému procesu dochází v rámci všech současných druhů psychedelické praxe. V rámci vědeckého výzkumu je potřeba zajistit nerušený experimentální prostor, kde lze provádět měření a pozorování³⁷³. Během terapeutického procesu je nezbytné zajistit chráněný časoprostor, který umožňuje rozvinutí terapie. Tekno a psytrance (rave) freeparties se původně odehrávaly mimo městská centra – na louce, v rekreační oblasti či v opuštěných prostorách na okrajích měst. V neo-šamanském prostředí je praxe opojení vázána na sakrální místo a čas.

Po aplikaci následuje fáze „náběhu“, což je doba potřebná k tomu, aby se biochemické změny z tělesné roviny transformovaly do psychofyzických změn na rovině prožívání. Ze subjektivního hlediska jde o dobu, která uběhne od požití psychedelika až do chvíle, kdy začneme pociťovat jeho účinky. V mém případě se tato reakční doba pohybovala vždy mezi 30 až 90 minutami, v závislosti na souhrnných podmínkách zkušenosti, tj. na setu a settingu. Fáze náběhu začíná samotným požitím, které už představuje první hranici. Od tohoto okamžiku už není návratu, zakoušející se odevzdává do rukou látky a na několik následujících hodin ztrácí kontrolu nad svým prožíváním, jehož proměnu už nelze zastavit. V této chvíli už není čas na další přípravu, vše musí být hotové předem.

V mém případě bývá tato fáze vyplněna konfrontací s očekáváními. Variabilita psychedelických zkušeností, která je funkcí setu a settingu neumožňuje nikdy v úplnosti předvídat, k čemu dojde a co se stane. Proto se stále opakuje situace, kdy se ptám, jestli bude vůbec látka působit, jestli zažiju něco, co je zajímavé nebo podstatné, jestli nedojdu nějaké újmy. Jestli to celé vůbec zvládnou, jestli si něco nenamlouvám, když hledám ve změněném stavu vědomí něco, co tam vůbec není, jestli to celé není jen směšná iluze. Na druhé straně zase figuruje vědomí, že to, co přijde, nebude nic obvyklého, že uvidím a zakusím věci, které jinak není možné zakusit, že díky tomu zahlédnu jevy skryté normálnímu vědomí, atp. Řečeno metaforicky, je zakoušející v této fázi již na cestě, ale ještě pořád vzpomíná na domov. Běžná

³⁷³ Strassman, R. 2001. *The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary Research into the biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester: Park Street Press, s. 121-143.

teritorialita každodennosti je odsunuta stranou, a nové teritorium se ještě neotevřelo. Radostné očekávání se mísí se s obavami, víra se skepsí.

Do halucinačních houštin lze samozřejmě vstoupit i bez předchozí přípravy, což zejména v případě prvotních nebo jednorázových zkušeností nemusí být vůbec na škodu, protože zde hraje velkou roli překvapení z nárazu. Na druhou stranu je potřeba počítat s tím, že změna modality zakoušení během psychedelické zkušenosti je natolik razantní a překvapení tak silné, že psychedelická transformace je natolik totální a hlubinná, že vyrazit na cestu bez přípravy, resp. bez průvodce, může být v mnoha ohledech nebezpečné nebo alespoň krajně nepříjemné. Otázka důkladnosti přípravy a seznámení se s tím, co mě během zkušenosti čeká je poměrně zásadní. Na cestu jedů není radno vydávat se bez předchozího obeznámení s tím, co zakoušejícího čeká.

To souvisí s principem „setu“, který lze spolu s principem „settingu“ považovat za univerzální pravidlo psychedelického cestování. Jak v rámci divoké psychedelické praxe mezi moderními ravery, tak v kontextu ritualizovaných šamanských sezení či psychoterapeutických aktivit je součástí celkového průběhu zkušenosti v té či oné míře rozvinutá struktura očekávání. Iniciant, který přistupuje ke zkušenosti poprvé, disponuje konkrétními znalostmi, zkušenostními vzorci a způsoby reagování, psychofyzickým vybavením a celkovou naladěností, které jsou psychedelicky transformovány, vystaveny halucinačními nárazu a utvářejí tak vlastní podobu jednotlivých psychedelických zkušeností. Nutnou součástí tohoto vstupního uspořádání, které představuje výchozí strukturaci individuálního teritoria je také sdílené vědění o tom, na co je třeba být připraven a jak se zachovat. V případě silně ritualizované šamanské praxe se pravidlo setu týká přípravné fáze a vůbec výběru vhodného adepta. U mnoha kultur s psychedelickou praxí musí být zasvěcenec nejprve podroben důkladné očistě, tělesné i psychické, která je spojena hlavně se změnou ve stravování a sociální izolací.³⁷⁴ A pak má vždy svého průvodce, mistra či učitele, zkušeného cestovatele, který ho upozorňuje na nebezpečí cesty a vede ho tam, kam si myslí, že má být zaveden. Také v rámci divoké psychedelické praxe v moderních společnostech se setkáváme s rozvinutým psychonautickým věděním, které každému adeptovi zkušenosti může poskytnout předběžné směrnice, má-li o něm zájem a často i určitou formu podpory ze strany zkušenějších kolegů, má-li štěstí.

³⁷⁴ Luna, E., L. 2002. s. 68 uvádí: „*Stravovací omezení (či půst) a sexuální segregace jsou podstatnými prvky šamanské iniciace ve Starém i Novém světě. Půst nacházíme u Tunguzů, Burjatů i jiných sibiřských národů, mezi Sobími Eskymáky a eskymáckou skupinou Netsilik, Kwakiutly ze severní části Vancouver, Odžibveji, atd. Stravovací omezení a sexuální odloučení se také objevují u mnoha amazonských kmenů, jako jsou Kubeové, Kampové, Janomamové, Pánobové, Lamistové, Šipibové atd.*“

Význam přípravné fáze pro celkový průběh zkušenosti je nejlépe srozumitelný ve svých krajnostech, což je nevědomost a zavádějící interpretace. Z vyprávění vím o několika případech, kdy bylo psychedelikum podáno nic netušící osobě bez jejího vědomí.³⁷⁵ Nepochopitelnost a hloubka změn, která pak daná osoba prožívá, může vést k panické atace a často k nutnosti hospitalizace nebo jiného druhu ochranného dohledu. Jiným, velmi častým případem, dokumentovaným v rámci adiktologických výzkumů bývá nevědomost ohledně správného dávkování a „polydrug use“, což je nevědomost typu lhostejnosti ke „správné míře“ v nakládání se sebou samým. Třetí formou nevědomosti, která není přímo ohrožující, je nevědomost ohledně celkového smyslu zkušenosti, tedy ohledně toho, proč to vlastně někdo dělá. Můžeme tomu říkat bezmyšlenkovité užívání, což znamená, že uživatel nemá buď vůbec žádné vlastní důvody a na otázku, proč to dělá, odpovídá, že jen tak, pro zábavu nebo protože to dělali i ostatní. Pokud se jedná o ojedinělou zkušenost, nemusí v tom být žádný problém. Někteří lidé jsou však nevědomě – z hlediska sociálních tlaků a vnitřních konfliktů – hnáni k dalšímu a dalšímu experimentování, které jim ovšem zpravidla už nic nepřináší, protože pro něj prostě nemají vhodný životní kontext. Z adiktologického hlediska jde o lidi, kteří potřebují návyk jako kompenzaci vlastní životní dezorientace a sociální nezakotvenosti. Droga jim jednoduše začne strukturovat jejich rozpadlý svět i osobnost a nahradí je. V případě této kontextuální nevědomosti u psychedelik však často dochází k odmítnutí dalšího užívání. Psychedelické zkušenosti jsou příliš náročné a psychicky i fyzicky natolik vyčerpávající, že na nich lze jen obtížně vybudovat adiktivní strategii. Někteří lidé je však mohou považovat za vítané zpestření v rámci užívání dalších typů drog.

Pokud jde o zavádějící interpretace, mám tu na mysli především dva typy výkladu: představu vnitřního filmu a pseudoplatónskou představu „jinosvěta“. Představa vnitřního filmu znamená, že celou zkušenost považujeme za jakési představení, za film, který nám psychedelická látka promítá ve vědomí, pojatém jako projekční plátno, a který sledujeme jako pasivní diváci. Takováto interpretace je nevhodná, protože celou zkušenost redukuje a objektivizuje, dělá z ní událost k vidění, přehlídku obrazů na promítací ploše. Tím se ztrácí hloubka a vrstevnatost a především její niterný ráz, tedy to je že je změněnou formou sebeprožívání. Jakmile si během psychedelické zkušenosti nepřipustíte, že vše, co se děje se děje s vámi, skrze vás a je manifestací vaší individuální zapletenosti do světa, potom se s pravou povahou psychedelické zkušenosti minete. V lepším případě se stane druhem zábavy, u něhož je důležitý „haha“ efekt, zkušenost je zkonsumována, odžita a nemusí mít žádný další

³⁷⁵ Viz Roberts, T. Why not to put LSD in your friend's coffee [online]. academia.edu [cit. 2016]. Dostupné z: https://www.academia.edu/852029/Why_Not_to_Put_LSD_in_Your_Friends_Coffee.

vliv na váš život. Něco takového je ovšem možné zřejmě jen v konzumní společnosti, která je společností obživy, velkého trávení, jež hledá v psychedeliku či jiných drogách pouze extatickou verzi všeobecného užívání a spotřebovávání.

Druhý, extrémní výklad psychedelických zkušeností vysvětluje J. Kirchhoff takto: „*Smyslový svět je světem zdání, je to májá: za ním a v něm existuje jiná, skutečná realita, která jediná je důležitá a absolutně platná. Smyslový svět je v tomto pojetí jednou velkou iluzivní bublinou, kolektivním klamem, fantasmagorií, univerzálním snem. Jsme ponořeni do snu jediné skutečné (vyšší, kosmické) bytosti: člověk bývá často nazírán jako integrální součást této bytosti a jeho úkolem je rozpomenout se na své dílčí bytí či přesněji na svou hlubší identitu.*“³⁷⁶

Tato dualistická a metafyzická interpretace je zavádějící hned z několika důvodů. Pracuje s devalvací běžně prožívané zkušenosti, která se stává pouhým zdáním a iluzí. Vybízí k rozvinutí „*delusion de grandeur*“³⁷⁷, tedy falešné představy přímého poznání „vyšší“ skutečnosti, a z toho vyplývajícího zveličením vlastního významu. Prožitek sebe sama jako integrální součásti širšího celku nepochybně představuje jeden z typických aspektů většiny psychedelických zkušeností. Jeho „*jinosvětská*“ interpretace však může mít za následek prohloubené odcizení od běžného života, od blízkých druhých i od společnosti vůbec.

Na druhou stranu je nutné připustit, že touha užívat si, touha po vytržení, po překročení hranic běžně zakoušeného je v podmínkách naší společnosti přirozeným motivem každé dobrovolné intoxikace. Jedná se o *dynamis* lidské existence, podobnou např. sexualitě. Vychází z toho, že nikdy nejsme v sobě spočívajícím centrem do sebe uzavřené aktivity. Existujeme tak, že ze sebe musíme neustále vycházet, že jsme dvojitým pohybem soustředění a překračování, že jsme funkčně uzavřené a komunikačně otevřené živé systémy, které se udržují jen v otevřenosti, ve vztahování se k tomu, čím nejsou a co si musí přivlastnit nebo oddálit. Jsme zvířata definovaná sebepřesahem, bytosti naplněné touhou po zvnějšnění vnitřku a zvnitřnění vnějšku, nemůžeme jinak než se napojovat na různé vnější zdroje energie – jídlo, předměty, druhé bytosti. Drogové opojení a změna stavu vědomí, jak dokazují záměrné intoxikace u zvířat³⁷⁸, předkulturní užívání přírodních látek všeho druhu, i zcela univerzální kulturní jev intoxikace, je tedy něco, co lze sice zakázat, co však nelze nikdy potlačit a vůči čemu je nakonec

³⁷⁶ Kirchhoff, J. 2008, s. 48.

³⁷⁷ „*Iluze vlastní velikosti se objevují napříč širokou řadou psychiatrických stavů. Týká se to asi dvou třetiny pacientů, u nichž byla diagnostikována bipolární porucha, polovina pacientů diagnostikovanou schizofrenií, v podstatné míře také pacientů s poruchou zneužívání substancí.*“ Viz Knowles, R., McCarthy-Jones, S., Rowse, G. 2011. *Grandiose Delusions: a review and theoretical integration of cognitive and affective perspectives*. *Clinical Psychology Review*, 2011, 31 (4), 684-96.

³⁷⁸ V tomto smyslu argumentuje např. Siegel, R. K. 1989/2005. *Intoxication. The Universal Drive for Mind-Altering Substances*. Rochester/Vermont: Park Street Press, s. 106-108. Přesné biologické důkazy se mi však nepodařilo nalézt.

každá interpretace druhotná. Což ale neznamená lhostejná, protože bez vhodného přístupu k užívání se pro nás mohou extatické a halucinační zkušenosti stát nezvladatelnými a tudíž nevýhodnými.

Kirchhoff v této souvislosti uvádí: „*Každý transcendentní zážitek mystické či duchovní, ale i psychedelické povahy překonává vědomí našeho profánního já. Tradiční kultury vyvinuly vysoce diferenciované formy rituálů, aby se s tímto překonáním vyrovnaly. Kdo se těmto mocným silám vystaví bez ochranné sféry rituálu, třeba když pozře příliš vysoké dávky psychoaktivních látek, je zčistajasna konfrontován s obrem, jenž všechny pojistné systémy bez milosti boří a ničí. Tudy často vede cesta k propadnutí démonům. Ale i když někdy nemusí dojít přímo k hororu, hrozí jedinci, který byl takto vytržen ze všeho, nač byl zatím zvyklý, že bude jako bezmocná korková zátka zmitán vlnami oceánu.*“³⁷⁹

Být zmitán jako bezmocná korková zátka vlnami oceánu – během psychedelické zkušenost jsou naše tělesné pocity, emoce, představivost i myšlení doslova zaplaveny nanejvýš intenzivním přivalem prožitků, prožívání se vymyká vědomé kontrole a přestává fungovat způsobem, na který jsme zvyklí. C. G. Jung proto používání psychedelik zavrhoval z důvodů, které vysvětluje S. J. Hill: „*V dopisech týkajících se psychedelik, Jung opakovaně poukazuje na to, že psychedelické drogy znemožňují udržet stabilitu ego-vědomí, nezbytnou pro produktivní vztah k nevědomí. Jung tvrdí, že mimořádné vjemy zakoušené během psychedelického sezení se objevují, protože „snížení úrovně vědomí pomocí drogy znamená nemožnost vzdorovat nevědomí“. V dopise psychedelické terapeutce Betty Eisnerové Jung vysvětluje, že k užívání psychedelických drog přistupuje s podezřením, i když si uvědomuje, že mohou člověka otevřít vjemům a zkušenostem, jaké se objevují v mystických stavech nebo během analýzy. „Nejsem z těchto věcí moc nadšený,“ píše, „protože do těchto zkušeností člověk spadne, aniž by byl schopen je nějak integrovat.*“³⁸⁰

Fáze očekávání tak ovlivňuje to, jaký celkový smysl bude psychedelická zkušenost pro zakoušejícího mít a jak bude následně integrována do střízlivého života. Z toho důvodu je třeba být si vědom některých chyb, kterých se tu lze dopustit: Podcenění a nedocenění; vůbec jim nevěřit nebo věřit příliš; nedostatek odstupů vedoucí k neschopnosti integraci, sociálně podmíněná schopnost integrace; představa, že zkušenosti neříkají nic nebo že naopak sdělují jakousi věčnou transcendentní pravdu metafyzického rázu, že jsou jakousi cestou k původnímu, archaickému vědomí a bytí, ještě nezastřenému lidskou vinou a zkažeností, atp.

³⁷⁹ Kirchhoff, J. 2008, s. 31.

³⁸⁰ Hill, S. J. 2013, s. 48.

Princip „setu“, tj. struktury očekávání a přijatého výkladu se během opojení kříží s principem „settingu“, tj. s fyzickým a intersubjektivním časoprostorem, kde se zkušenost odehrává. Osobně jsem své psychedelické zkušenosti prožil v několika různých prostředích a v několika různých konstelacích s druhými. Opojení jsem zažíval o samotě, ve dvojici, s menší skupinou přátel (3- 15 lidí), s větší skupinou cizích lidí (cca 20 lidí) nebo na párty čítající stovky lidí. Zažíval jsem je v panelákových bytech na okrajích průmyslových zón, v bytech uprostřed velkoměsta, jako pouť rozlehlými sídlišti či historickými centry českých měst. Pohyboval jsem se mezi záměrně vytvořenými dekoracemi psytrance party, která se konala ve velkém odsvěceném barokním kostele nebo na free tekno party odehrávající se v rozlehlém prostoru, sestávajícím z několika luk a hájků plných lidí, hudby a obrazů. Svě psychedelické výlety jsem podnikal na polorozpadlém statku, na opravené usedlosti z 18. století, v umělecké osadě uprostřed skal, lesů a polí, v zahradním domku, na vrcholcích Českého středohoří, na březích Labe i Vltavy.

Součástí psychonautického know-how je vědomí o úloze prostředí, kde se psychedelické sezení odehrává. Podle převážné většiny výzkumníků, experimentátorů, šamanů i psychologů platí pravidlo bezpečného místa. Bezpečné místo je takové, kde se mohou zkušenosti oddat bez obav z vyrušení, kde se o mě v ideálním případě někdo postará. V literatuře lze nalézt opakující se varování a upozornění ohledně zajištění vhodného prostředí. Takový přístup v sobě už ale zahrnuje rozhodnutí o celkovém záměru

V psychonautické praxi je „setting“ v zásadě označením vnějšího časoprostoru psychedelické zkušenosti, místa, kde se celá zkušenost odehrává. Lokalita jako v čase existující vztahová struktura zahrnuje všechno, co je vůči prožívajícímu aktuálně vnější, uvnitř čeho a ve vztahu k čemu a komu se vyskytuje. Jakkoli je možné oddat se opojení kdykoliv a kdekoliv, rozhodně není lhostejné, jaké místo a jaký čas si vybereme. Vzhledem k často bouřlivému a nekontrolovatelnému průběhu zkušenosti, během níž dochází k senzomotorické diskoordinaci, intenzivní nevolnosti, vyplavování emocí, halucinacím nebo psychotickým stavům, tedy dochází k celkovému narušení a transformaci každodenního pobývání, je téměř nezbytné vyhledávat buď místa skrytá, nebo pro podobné příležitosti určená. Totéž platí také pro přítomnost druhých lidí, kteří, jsou-li přítomni, tvoří zcela podstatnou složku celé zkušenosti.

Takové bezpečnostní opatření je vždycky na místě, ale nesmíme zapomenout, že je vyjádřením specifického porozumění a typu praxe – je spojené zejména s psychiatrickým a psychologickým kontextem, konkrétně s potřebou zajištění bezpečnosti a pohodlí pacientů během terapie, pokusných subjektů během experimentu nebo platících účastníků neošamanského obřadu. Opatrnost tu vyplývá z poznání, že nevhodná konformace může být

různými způsoby a z různých důvodů nebezpečná, což ale neznamená, že zkušenost je v dané konformaci principiálně nemožná. Psychedelika lze využít i negativně, jejich prostřednictvím je možné se zranit, narušit vlastní psychiku, lze je požit jako zbraň. Nejsou to pouze bezpečné léky, ale i nebezpečné jedy. Jsou to dvojznačné odemykače liminality, prostředky deterritorializace a přenastavení celkové biochemické a psychofyzické rovnováhy organismu.

5.2 Nástup účinků

Úvodní fázi vlastního opojení tedy tvoří doba mezi požitím dané látky a nástupem prvních halucinačních účinků. Během této vstupní fáze dochází k postupnému prohlubování opojení, které silně připomíná narůstající opilost, ovšem bez „umrtvujících“ účinků alkoholu. Dá se mluvit o vrcholné, komunikativní fázi opilosti, která je veselá, prostá delirantních stavů (točení hlavy, nevolnost, mráкотné stavy, apod.). Je to jakási „střízlivá opilost“, kdy mizí sociální zábrany, postupně je odbourávána vázanost na minulost a budoucnost a subjekt se plně noří do přítomné chvíle, nechává za sebou starosti a závažnost každodenního obstarávání.

Fyzické projevy v této fázi zahrnují v mém případě zvyšování tělesné teploty, které je často spojené s nekontrolovatelným, zimničným třesem. Celý organismus se dostává do „vyšších obrátek“, tělo si samo produkuje střídající se vlny tepla a chladu. Toto vlnovité pulzování je často provázeno zvyšující se nesoustředěností a roztěkaností. S narůstající intenzitou účinku sílí tlak v různých částech těla především v hlavě, ve slabinách a v břišní oblasti, a zakoušející je poměrně rychle zaplavován proudem stále intenzivnějších pocitů, který proměňuje příjemnou opilost, v čím dál hůře snesitelný „hukot proudu“, který jej strhává a vydává na pospas tomu, co přichází.

Tento stav však nevede ke ztrátě vědomí, nýbrž ke ztrátě přímé kontroly nad vlastním prožíváním, kdy si však svou vydanost sílicí vibrační záplavě pocitů, vjemů a představ stále intenzivněji uvědomuji. Celý tento proces bývá, a to zejména při prvních zkušenostech, provázen překvapením přerůstajícím ve strach, protože intenzita opojení je nakonec řádově několikanásobně vyšší než tomu může být u opojení alkoholového či konopného. Dobře si pamatuji své první zážitky tohoto typu, kdy jsem si přál, aby to celé už přestalo, kdy jsem měl pocit, že síla a intenzita tohoto vibrujícího zaplavování mě musí roztrhat na kusy.

Tato poměrně násilná, vibrující, pohlcující a pulzovitě zaplavující dynamika je spojená především s LSD. Ayhauskové zkušenosti bývají podle líčení většiny zúčastněných ještě prudší, hlubší a intenzivnější a zpravidla jsou provázeny silným zvracením, při němž mají zakoušející natolik silné pocity vyvrácení sebe sama, že se ocitají až na hranici pocitu smrti.

Odlišný je nástup opojení při požití psilocybinových hub, velmi se liší u empatogenů jako je MDMA a 2-CB. Povaha a délka trvání nástupní fáze je u každého psychedelika jiná a liší se také vzhledem k individuálnímu nastavení zakoušejícího a ke způsobu, jakým je látka vpravena do organismu (orálně, nitrožilně, subkutánně, vdechováním). Charakter nástupní fáze, tak, jak je zde popisována, je také spojen s dávkováním. Při podprahových dávkách³⁸¹ je fáze nástupu hůře rozeznatelná, jemnější a pozvolnější, resp. struktura celé zkušenosti je jiná než u nadprahových dávek. Já zde však budu čerpat hlavně ze zážitků pod vlivem nadprahových dávek LSD a psilocybinových hub. V těchto případech je nástupní fáze jasně rozeznatelná a trvá několik desítek minut. Typická je pro ni střízlivost až lehká rozjařenost, postupná proměna prožívání vnitřních tělesných stavů, kolísání pozornosti a schopnosti soustředění, nárůst tělesné teploty, vzrůstající pocit „podivnosti“ či neobvyklosti, třes a rozvibrování, které se odehrává na tělesné rovině.

Nástupní fáze je interval předcházející plnému rozvinutí psychického účinku. Během ní jsou molekuly alkaloidů transportovány do organismu a začíná se rozvíjet farmakologická akce. Působící shluk molekul se musí dostat do krve a najít místa, na něž se může navázat, a poté proniknout skrze ochrannou bariéru do mozku, změnit konfiguraci hlavních kontrolních okruhů, a následně destabilizovat chování celého organismu.

Pozoruhodný a velmi důležitý je přitom už samotný fakt, že fáze nástupu je vůbec rozeznatelná, že vím, že se děje něco neobvyklého ještě před tím, než se objeví smyslové a fantazijní halucinace, tj. ještě před tím, než se psychedelický efekt projeví na rovině seberefektujícího vědomí. Účinek psychedelika začíná již na předreflexivní rovině vědomí, na rovině sebevnímajícího a sebeorganizujícího těla, mimo přímé vědomí či jazyk. Psychedelická zkušenost není zkušenost pouze a hlavně intelektuální, ale skrz naskrz viscerální, je autonomní vůči uchopujícímu vědomí a proměna vyšších rovin prožívání není změnou „vědomí“³⁸², ale změnou fungování autonomních tělesných procesů a systémů, která následně generuje proměny vědomého prožívání. Jedná se o proces probíhající nejprve zdola nahoru.³⁸³ Přičemž v rámci našeho decentralizovaného pojetí zkušenosti je zde nutné uvažovat také o opačných procesech, probíhajících shora dolů. To však souvisí až s dalšími fázemi psychedelické zkušenosti.

³⁸¹ Podprahová dávka – množství psychedelika, které nevede k plnému rozvinutí psychedelického efektu ve smyslu vytržení z běžného způsobu prožívání a přechodu do alternativního stavu. Viz např. Fadiman, J. 2011.

³⁸² Vědomí ve smyslu netělesné substance.

³⁸³ Zároveň je potřeba uvažovat také o procesech probíhajících opačně, tj. shora dolů. Jedná se o případy, kdy intenzivní halucinační zkušenost fantazijního nebo smyslového druhu vede ke změně na tělesné rovině. Halucinační prožitek strachu či sexu působí změnu vnitřních tělesných procesů i jednání. Víze hrozného a otfásajícího probíhá zpět dolů tělem a ovlivňuje tělesné pocity – svírání břicha, nevolnost. Víze krásného a posilujícího vyvolává blažené pocity rozkoše.

5.3 Deteritorializace smyslovosti

Ukončení nástupní fáze je pozorovatelné jako externalizace opojení, kdy se „hukot proudu“ či „vlna opojení“ začne zevnitř prožívajícího rozšiřovat ven do okolí a objevují se smyslové halucinace. Fáze smyslových halucinací je spojená s rozostřením, prohloubením a nakonec celkovou proměnou vnímání, která zasahuje s různou intenzitou všechna smyslová pole. Tato proměna je úzce provázaná se změnami na senzomotorické rovině a na rovině tělesného schématu. Východiskem celé situace je vibrační třes vycházející zevnitř těla. V mém případě nejsem většinou schopen určit, odkud vibrační aktivita vychází, nejsilnější pocity se zpravidla soustřeďují v oblasti slabin a břicha jako pulsování, jež vysílá střídavé vlny tlaku a uvolnění, spojené se střídáním návalů rozkoše a svírajícího strachu, obojího najednou s rozmanitou intenzitou jednotlivých složek. Současně dochází k diskoordinaci motoriky a rozvolnění vnímání vlastního těla. Volní pohyb působí obtíže, ruce i nohy jsou jakoby nezávislé na vůli a jsou pociťovány jako nějaké cizí předměty, samovolně vykonávající akce, s nimiž nemám moc společného. Koordinace pohybů je možná, ale krajně obtížná, vyžaduje usilovné soustředění, které je znemožňováno silícím přívalem pocitů. Tělesné schéma³⁸⁴ se stává celkově rozostřeným a nestabilním. Pocit celkového oživení a vln tepla se střídá s pocitem vysilujícího vysávání, takže chvílemi si může člověk připadat jako sálající pochodeň energie a chvílemi zase jako vysátá tělesná schránka oživlé mrtvolky.

Z tohoto vlnové pulsování vyrůstá specifická dynamika psychedelického vnímání. S tím, jak ztrácí svou zaostřenost, jednoznačnost a stabilitu tělesné schéma, ztrácí ji také vnímání. Vizuelní pole začíná být rozvlněné, pohyblivé a nejednoznačné. Blízké předměty se zdají být vzdálené a jakoby ustupovaly před zrakem i dotekem. Vizuelní pole zároveň ožívá a zvláštním způsobem se prohlubuje, stává se tekutým a viskózním, lze se do něj „nořit“. Vizuelní zkušenosti získávají vibrační kvalitu – především živé věci jako třeba listy rostlin nebo stébla trávy ožívají vlastním životem, pulsují a vlní se, ztrácejí svou obvyklou barevnost, a místo toho se rozehrávají všemi možnými odstíny najednou, jež se střídají v divoké proměně. Příznačné je v této fázi vnímání pohybujících se obrazů. Např. kursor počítačové myši samovolně získává efekt „stopy“, je zřetelně vidět dráha, po níž se kurzor pohybuje a zcela po eleatsku je možné

³⁸⁴ Pojem tělesného schématu se týká toho, jak se tělo samo pro sebe, na předsubjektivní rovině ustavuje ve vnímání. Anticipuji své vlastní pohyby, aniž bych na ně přímo myslel, vyhnu se protijdoucímu chodci, překročím překážku. Sebeprožívání na tělesné rovině nese všechny ostatní vrstvy zakoušení. Dalo by se říci, že fenomenální rovina psychedelického procesu tak začíná na rovině tělesného schématu. Viz Merleau-Ponty, M. 2013. *Syntéza vlastního těla*, s. 193-199.; Hroncová, P. 2010. *Rozvíjanie problému tělesnosti*. Merleau-Ponty, Patočka, Barbaras. Ostium, 6 (1).

pozorovat jej ve všech fázích jeho pohybu. Pohyb je pozvolný a rozfázovaný jakoby ve zpomaleném filmu.

Vnímání získává také specifickou hloubku. Při pozorování některých jevů, dochází k efektu vtažení, jako bych se stále hlouběji nořil do vnitřní struktury pozorovaného předmětu – postupně se odhalují jeho normálně nevnímatelné nebo nevnímané detaily, a vnímané se najednou zdát být nevyčerpatelné. Některé předměty, úkazy či situace se začnou otevírat a komunikovat tak, že mě jakoby vtáhnou dovnitř sebe, a těžko vysvětlitelným způsobem jsou prožívány jako „promlouvající“³⁸⁵. Případně dochází k tomu, že vnímaný detail nebo jednotlivá věc je deformovaná, rozestupuje se do svých různých vrstev, jakýchsi řezů nebo samostatně vystupujících singulárních ohledů celé věci.

Rozostřené, deformované, ale zároveň při soustředěné zaměření pozornosti až příliš jasné vidění mohou překrývat sítě vizuálních vzorců a tvarů – pohybujících se linií, čárek, spirál, nepravidelných primitivních obrazců, které někdy vystupují z věcí a někdy se zdají být prodloužením vidění, jelikož se mění s pohyby očí a hlavy³⁸⁶. Vizuální vnímání se rozdělí několik proplétajících se, ale současně samostatně vystupujících linií, čehož důsledkem je uvolnění vnímaných jevů z jejich pevné vázanosti na obvyklý kontext. Dochází k rozevření věcí, k rozevřením vnímání.

5.4 Formování halucinačního pole z deterritorializované smyslovosti

Toto rozevření je nejlépe pozorovatelné na vybraných jevech, nejlépe na těch, které k zakoušejícímu „mluví“ i ve střízlivém stavu, tzn., že pro něj mají prohloubený význam z hlediska častého zacházení nebo emocionální či tělesné vazby. Jedná se předměty a situace, které způsobují emocionální, tělesné nebo myšlenkové reakce i za střízliiva. Týkat se to ale může i jevů zdánlivě zcela bezvýznamných, na které zřídka kdy zaměřujeme cílenou pozornost, nicméně jsou významuplné, případně cizí a tajemné, takže vyzívají k ohledávajícímu zjišťování. Tyto jevy pak získávají povahu „spouštěče“ či „rozdělovače“, tj. stávají se jakousi bránou do následující fáze/roviny psychedelické zkušenosti: vnitřního či hypersmyslového halucinování. Velmi často probíhá popsáním způsobem setkání s přírodninami – s rostlinami, půdou, kameny či zvířaty. Během jedné z psilocybinových zkušeností jsem se takto setkal např.

³⁸⁵ Nejde o nějakou sluchovou halucinaci jazykové promluvy, ale spíše o empatické, mimosmyslové a okamžité rozumění otevřenosti vnímaných předmětností pro mé jednání, pro to, co se s nimi dá dělat a k čemu odkazují.

³⁸⁶ Jedná se o tzv. entoptické fenomény, viz např. Froese, T., Woodward, A., Ikegami, T. 2013. *Turing instabilities in biology, culture, and consciousness? On the enactive origins of symbolic material culture*. *Adaptive Behavior*, 21 (3): 199-214.

s rostlinou máčkou ladní, s mravenci a čedičovou skálou. Máčka ladní, jejíž okvěti má kulovitý tvar složený z rozvětvlujících se větviček, najednou vypadala „fraktálně“. Větvení při blízkém pohledu probíhalo pořád dál, do mikroskopických rozměrů, které jsem byl schopen stále sledovat, a celá větvičí se struktura se rozšiřovala do okolí, procházela do kořenů a do vzduchu, až se z ní rozvinula vize všeobecného rozvětveného propojení celého prostoru, v němž se všechny bytosti, jevy a věci, v něm obsažené, rozdělovali, větvili a propojovali do sebe.

Současně se na stejném místě zrovna rojili okřídlení mravenci. Byli jich desítky a mně se zdálo, že celý prostor je obsazen mravenci, že jim patří, že je to jejich teritorium, které obývají do hloubky země, kde prolézají vyhrabanými chodbičkami dovnitř rozsáhle se větvičího prostoru podzemního hnízda. Hnízdo se ve vnitřním zraku mé představivosti odkrývalo za zavřenými očima, jakmile jsem se zaměřil na přítomnost mravenců, na jejich pohyb a lezení a šimrání. Kousek opodál se pak tyčila asi 20 metrová čedičová stěna, odkrytá bývalou těžbou kamene. Když jsem se k ní přiblížil, kamenný reliéf složený ze zprohýbaných vrstev a vystupujících, drolících se balvanů se začal vlnit a prohýbat, a skála začala mluvit jakoby z hloubky vlastního času.

Během jednoho z LSD sezení jsem zase zažil význačné setkání s kopřivami. Začalo tím, že jsem celý den před začátkem zkušenosti zbavoval zahradu plevelu. Vytrhávání kopřiv znamená, že se mnohokrát spálíte. Rostliny je potřeba vytrhávat i s celou jejich rozvětvenou kořenovou strukturou, a když pak takovou práci vykonáváte delší dobu, získáte jakési „kopřivové naladění“ – tj. kopřivy jsem lehko viděl i za zavřenými očima ve střízlivém stavu. Během intoxikace jsem se pak procházel odpleveleným prostorem. Při pohledu na listy kopřiv a stromů nebo stébla trávy bylo možné pozorovat je jako oživé, vlnící se. Jejich barevnost pulzovala mezi stále se střídajícími odstíny zeleně, a na rostlinách vystupoval zvláštní charakter oživenosti. Každý trs a každý stvol dýchal a chtěl růst, rozrůstal se půdou a zabíral pro sebe životní prostor, v souboji a symbióze se vším ostatním kolem. Později se tato vizuální zkušenost rozvinula v pseudohalucinaci, ve vizi za zavřenými očima, která začínala pohybem kroutících se zubatých kopřivových bytostí, které se rozrůstaly pořád dál, a pohled obrazotvornosti samovolně pronikal, do hloubky půdy, do spleti kořenů, humusu, do změti rozkladu, z níž vystupovaly stále nové výhonky bujících rostlin, které se měnili v propletená kopřivovitě-hadovitá těla stále rostoucí změti.

Jiné setkání s ožívajícími věcmi se odehrávalo v pracovně panelákového bytu, ve které je umístěn počítač a jeho různé periferie, a vše je propojené změtí kabelů. A právě kabely získaly tón spouštěče. Začaly se kroutit a plazit, vystupovaly jako chapadla změti, do níž jsem zapleten. Celý zážitek velice připomínal situaci kyborga. Kyborga jako lidské bytosti zapletené

do komunikačního soustrojí, toků energií a informací, které proudí skrz byt. Vnímám jsem sám sebe jako lidského pavouka zapleteného do sítí, napájeného tokem elektřiny, vměstnaného do panelové kobky, v níž je nucen spřádat své vlastní síť.

Tato komunikace s věcmi, která je úzce spojená s pulzačním či vibračním jevem, jenž skrz tělo a smysly prochází do věcí, rozevírá je a uvolňuje jejich sedimentované formy, představuje jeden z rozhodujících prvků celé zkušenosti. Jedná se o proces „fázového přechodu“, který je charakteristický pro přechod od smyslových halucinací k pseudoalucinacím psychedelického typu. Typicky během této fáze dochází k zmíněným jevům: rozostření, vystoupení vrstev, rozpohybování, oživení, prožitek překvapivé neznámosti, prohloubení detailů, a především pak to, čemu zde říkám rozevření věcí. Toto rozevření znamená, že zakoušený jev přestane být v sobě izolovanou a přesně vymezenou věcí či událostí, a promění se v uzel sítě širokého kontextu, skrze nějž proudí, z něhož vybíhají, a na nějž se napojují různé linie jeho „přiházení se“. Spolu s jeho přítomností pro vědomí se rozvine celá škála vrstev, souvislostí a odkazů, které jen volně rotují kolem určitého uspořádání. Každá jednotlivost vystoupí jako zcela konkrétního koncentrace či krystalizace vztahového prostoru, z něhož je vůbec nějaká věc teprve možná. List přestane být pouhým listem, je zakoušen jako živá součást stromového systému, který je sám součástí okolního porostu, do něhož je vrostlý, z něhož čerpá své živiny, které jím procházejí a v neustálém proudění ho prostupují. List-strom-okolní porost vystoupí jako proměnlivý celek růstu a bujení, které se živím rozkladem a čerpáním, a má charakter konkurujícího a současně symbiotického prorůstání, kdy jedno vychází z druhého a všechno se žíví a zmírání ve vzájemném střídání.

5.5 Synestézie a dysestézie

Ve fázi smyslových transformací se zkušenostní pole roztrhá, rozproudí a rozvibruje, a zakoušené prostředí se stává cizím a neznámým, protože každá jednotlivost a každý detail v sobě potenciálně skrývá cestu dovnitř rozevřeného vztahového prostoru. Nutné je přitom zdůraznit, že se nejedná o nějakou pouze vizuálně-obraznou zkušenost. Pro celý průběh psychedelického stavu je totiž typická celková synestetizaci vnímání.³⁸⁷ Nejde ale o synestetické vnímání pouze v tom smyslu, že se jedno smyslové pole zamění s jiným, resp. že procesy jedné smyslové domény jsou zaměněny procesy z jiné, např. že někdo slyší barvy nebo

³⁸⁷ K problému psychedelické synestézie viz např. Luke, D., Terhune, D. B. 2013. *The induction of synaesthesia with chemical agents: a systematic review*. *Frontiers in Psychology*, 2013/4.

vidí zvuky, i když i takové zkušenosti se u různých lidí během psychedelických zkušeností objevují, jak o tom mluví např. Merleau-Ponty.³⁸⁸

„Podání dávky meskalinu, které naruší neúčastný postoj a přenechává pokusnou osobu její vitalitě, proto nutně napomáhá synestéziím. Pod meskalinem zvuk flétny opravdu produkuje modrozelenou barvu, hluk metronomu se ve tmě vyjadřuje šedými skvrnami, přičemž prostorové vizuální rozestupy odpovídají časovým intervalům mezi jednotlivými zvuky, velikost skvrny odpovídá intenzitě zvuku a výška, v níž je v prostoru, výšce zvuku. Pokusná osoba pod vlivem meskalinu najde kus železa, uhodí do okenního zábradlí a řekne: ‚To jsou ale čáry!‘, neboť stromy jsou najednou o něco více zelené. Štěkání psa nepopsatelným způsobem soustředí osvětlení a rezonuje v pravé noze. Vše se odehrává, jako bychom viděli na čas padat zábrany, které se v průběhu evoluce utvořily mezi jednotlivými smysly.“³⁸⁹

Pro Merleau-Pontyho je však synestetičnost vnímání něčím víc než pouhou halucinační záměnou. Stává se podle něj *„novou příležitostí zpochybnit pojem počítku a objektivního myšlení. Pokusná osoba nám totiž neříká pouze to, že vidí naráz zvuk a barvu: tím, co vidí, je právě zvuk samotný, a vidí ho v místě, v němž se tvoří barvy.“³⁹⁰*

Co zde znamená, že synestézie je příležitostí zpochybnit pojem počítku a objektivního myšlení? Znamená to odmítnout pojetí vnímání, které se domnívá, že vjem se skládá z počítků jako ze svých atomárních složek a že vnímání je jakási kauzální aktivita, při níž afikované smyslové orgánové celky produkují proud informačních vzruchů putujících po jednotlivých orgánových drahách, a tyto proudy jsou následně syntetizovány uvnitř mozku. Vnímání totiž nelze redukovat na předmětnost (afekce, vzruchy, impulsy, přenosy, atp.), představuje zvláštní samostatnou kvalitu, která je samozřejmě nesena fyzickými (bio-chemicko-fyzikálními) procesy, ale existuje pouze pro živý systém jako celek, totiž jako součást jeho vyjednávané vztahové domény, jako součást jeho integrální zapletenosti do prostředí. Vnímání je proto celostní, což, mimo jiné, znamená synestetické. Všechna smyslová pole, jakkoli zůstávají relativně odlišená a funkčně autonomní, se vždy spojují do vrstevnatého celku smyslové domény. Vnímat tedy neznamena pouze vidět nebo pouze slyšet, ale vždy vidět-slyšet-čichat-hmatat-chutnat-být afikován, atd. současně, a to jako součást určité vykonávané akce.

³⁸⁸ Merleau-Ponty tu cituje z Mayer-Gross, W., Stein, H. 1926. *Über einige abänderung der sinnestätigkeit in Meskalinrausch. Zeitschrift für die gesamte Neurobiologie und Psychiatrie.* 101 (1), s. 354-386.

³⁸⁹ Merleau-Ponty, M. 2013, s. 284.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 285.

Synestetičnost vnímání lze spolu s Merleau-Pontym charakterizovat takto: „*Smysly jsou spolu ve styku, když se otevírají vůči struktuře věci. Vidíme tvrdost a křehkost sklenice, ... Vidíme ohebnost ocele, poddajnost ocele zrudlé, tvrdost čepele hoblíku, měkkost hoblin. Tvar předmětů není jejich geometrický obrys: má určitý vztah k jejich vlastní přirozenosti a promlouvá ke zraku, ale zároveň s tím ke všem našim smyslům. Tvar záhybu ve lněné či bavlněné látce nám ukazuje, zda je vlákno měkké či tvrdé, zda je látka studená či teplá... Vidíme váhu kusu litiny, který se zaboří do písku, vidíme tekutost vody, viskozitu sirupu. A podobně slyším v hluku vozidla tvrdost a nerovnost dlažebních kostek... Pojmeme-li ‚danosti různých smyslů‘ jako nesrovnatelné kvality, spadají pod jednotlivé oddělené světy. Ve své specifické podstatě jsou to však různé modulace věci, a svým významovým jádrem tak všechny vstupují do vzájemného styku.*“³⁹¹

Pro psychedelicky pozměněné vnímání je typické že: 1) jednotlivá smyslová pole se vydělují ve své samostatnosti, že se z nich stávají volně plovoucí kvality, které vystupují z věcí, vydělují se z nich; 2) takto uvolněná a rozostřená smyslová pole, která se rozevírají do představitivosti a vnitřního zření, jsou spolu v mnohem znatelnějším a více patrném styku. Toto uvolňování jednotlivých smyslových polí jsem opakovaně zakoušel ohledně barevnosti, zvukovosti, hmatovosti i čichovosti vnímání. U psychedelik ovlivňujících vizualitu jako je LSD, psilocybin nebo meskalin se objevují barevné halucinace dvojího druhu. Nejprve barvy vnímaných předmětů získávají tekutost, jsou nestálé, rozvlní do mnoha odstínů spektra, které do sebe navzájem přecházejí. Barvy se jakoby tříští a rozpadají, ale zůstávají stále vázány na vnímané věci. Někdy se barevné spektrum zcela osamostatní a objeví se jako halucinovaná barevná vrstva, umístěná v prostředí, ve vzduchu, někde mezi vnímaným a vnímajícím, což lze přirovnat k jakémusi barevnému kouři nebo průhledným barevným závěsům mihotajícím se v prostoru. Barevnost najednou není na věcech, ani pouze v mysli, ale zjeví se v meziprostoru – šíří se ven z předmětů a prostupuje vzduchem jako samostatná součást perceptivního pole v podobě barevných pruhů a vln.

Podobným způsobem je pozměněno také vnímání zvuků. Jedna z nejzajímavějších zvukových halucinací, kterou jsem zažil, vznikla pod vlivem psilocybinu. Stál jsem na okraji svahu a dole pode mnou se rozprostírala krajina. Najednou se přímo přede mnou ozval velmi silný třesk, bez jakéhokoliv zjevného zdroje zvuku, který měl navíc vizuální podobu. Vypadal jako soustředěné kruhy šířící se vzduchem z jednoho centra, podobně jako kruhy na vodní hladině. Skrze tyto kruhy se třesk šířil prostorem jako tělesně vnímatelné pulzy. Tento třesk

³⁹¹ Tamtéž, s. 285-286.

měl zároveň vlastnosti „spouštěče“, prostoupil celý zakoušený prostor a rezonoval uvnitř mě, takže celé zakoušení se stalo vibrujícím, vysílajícím vlny vibrační kolem sebe, a tyto vlny následně aktivovaly předměty v okolí, které se otevřely a začaly komunikovat. Tento příklad představuje krajní verzi zvukového halucinování, jež v některých případech dosahuje až formy slyšení neexistujících zvuků nebo dokonce celých hudebních celků.

Obecně se ale se zvuky děje něco podobného jako s vizuálními vjemy. První fáze zvukových halucinací se zpravidla vyznačuje cizostí a nelokalizovatelností zvuků. Když například uhodíte do bubnu, zvukový ráz není jen zvukem bubnu, rozprostírá se všude kolem a nikde, není přesně jasné, odkud zaznívá. Vzdálené zvuky jsou vnímány jako blízké a naopak. Začnou se objevovat zvuky, které jsou „jen v hlavě“, ale přesto jsou zřetelně slyšet. Prostor je prostoupen jakoby praskáním, ševlením a šeptáním, které se prolétá se stále silícím pulzujícím hučením celého zakoušeného prostoru. Zvukové pole se, obdobně jako to vizuální, roztříští a rozproudí, získá nadsmyslovou hloubku, kterou lze popsat jako novou kvalitu vnímání, otevírající se na okrajích běžného smyslového pole. Nejde o to, že by zvuky byly hlasitější, ale o to, že se odpoutají od svých zdrojů, získají vlastní život, nezávislý na přímém perceptivním zvukovém poli, prohlubují se do zvukových halucinací, spojují se s vnitřními psychofyzickými pulzy či vlnami, které psychedelikum probouzí a proplétají se s ostatními součástmi zkušenostního pole do jednotného, i když nanejvýš chaotického celku.

Obdobným transformačním procesem procházejí také chuť, hmat i čich. Velmi zajímavá je např. psychedelická transformace chuti. K nejsilnějším chuťovým halucinacím, které jsem zažil, řadím setkání s čokoládou³⁹². Šlo o kvalitní čokoládu s vysokým obsahem kaka a s přídatkem buď pomeranče, nebo chilli. Působení čokolády, které při běžném vnímání zůstává v ústech, v počítku hořké sladkosti, který je spíše v pozadí přímého vědomí, se rozprostřelo, získalo na intenzitě. Čokoláda pronikla dovnitř těla, jakoby celá sliznice úst nabyla čokoládové kvality. Prožitek čokoládové chuti byl najednou neuvěřitelně opojný a strhující, vzbudil vlnu rozkoše a náhlého nahlédnutí „čokoládovosti“, které se mi spojilo s představou mayských kněží, míchajících své kouzelné nápoje ze směsi kaka a povijnice a pavoučího jedu³⁹³. Čokoláda se stala samostatnou silou, která si dokáže člověka podmanit svou smyslností. Tento halucinační rozměr chutnání se pak při všech mých psychedelických zkušenostech projevuje tím, že každý chuťový zážitek se stane velmi výrazným a proniká mimo sebe do dalších vrstev

³⁹² Čokoláda, resp. kakao obsahuje alkaloid theobromin, Viz Ott, J. 1985. *Cacahuatl eater. Ruminations of an Unabashed Chocolate Addict*. Vashon WA, Natural Products Co.

³⁹³ Tamtéž, s. 27-44.

zakoušení takovým způsobem, že chutnání se může stát buď téměř nesnesitelným, nebo nanejvýš příjemným.

Například při ochutnávání ovoce se ovocná šťáva promění v téměř zázračnou prýstící tekutinu s vnitřním jasem, působící blažené pocity. Stejná chuť se ale pro někoho může stát natolik nepříjemnou, že způsobí nevolnost a zvracení. Každý významný chuťový prožitek se může navíc otevřít a vést dál. Mimo samotnou chuť, k nazírajícímu myšlení. To jsem zažil například s vodou. Po napití jsem cítil, jak voda proniká do těla a oživuje ho. Z tohoto prožitku se pak rozvinulo pochopení vody jako oživující tekutiny, a vynořila se otázka, co je vlastně voda, odkud se bere, jak vzniká. V odpověď na tuto nevyslovenou, ale spíš neslyšitelně zaslechnutou otázku, přišla reakce v podobě řady představ spojených s koloběhem vody v krajině – s deštěm a vypařováním, s potoky, rybníky a říčkami. To celé pak vedlo k halucinačnímu nazření vody jako krve a mízy krajiny, jako komunikační tekutiny nesoucí stopy všeho, s čím přijde do styku, přičemž sama je jen průhledným médiem, jež všechno napájí, a z něhož všechno vyrůstá jako z živného roztoku, z něhož se současně fyzicky skládá. Odbodné prožitky lze popsat také u hmatu a čichu.

Přitom je třeba mít stále na paměti celostní či synestetickou povahu vnímání, kterou Merleau-Ponty popisuje takto: *„Smysly spolu při vnímání komunikují podobně, jako obě oči spolupracují při vidění. Vidění zvuků či slyšení barev se uskutečňuje podobně, jako se uskutečňuje jednota pohledu dvěma očima: mé tělo totiž není souhrnem vedle sebe jsoucích orgánů, nýbrž synergetickým systémem, v němž jsou všechny funkce převzaty a zapojeny do obecného pohybu bytí ke světu, je ztuhlým tvarem existence. Pokud zrak a sluch nejsou prostým vlastněním neproniknutelného quale, nýbrž zakoušením určité modality existence, synchronizací mého těla s ní, pak má smysl říkat, že vidím zvuky či slyším barvy. Pokud je zkušenost kvality zkušeností určitého modu pohybu či určitého chování, problém synestézie se tím začíná řešit. Když pravím, že vidím zvuk, chci říci, že ozvěnou na vibraci tohoto zvuku je celé mé sensorické bytí, a zejména ten sektor mne samotného, který je zaměřen na barvy. Pohyb chápaný nikoli jako objektivní pohyb a přemístění v prostoru, nýbrž jako rozvrh pohybu či ‚virtuální pohyb‘, je základem jednoty smyslů.“*³⁹⁴

Tato synergická synestetičnost vystupuje během psychedelické zkušenosti dvojitým způsobem. Nejprve paradoxně jako dysestézie - odloučení a osamostatnění jednotlivých smyslových kvalit a celých smyslových polí. Toto oddělení a osamostatnění je paradoxně také prostoupením jednotlivých kvalit, které zasahují do sebe navzájem, odkazují jedna na druhou,

³⁹⁴ Merleau-Ponty, M. 2013. s. 291.

jejich hranice se stírají a kontury se rozostřují i zesilují zároveň. Jde o paradoxní směs totální synergie a naprostého osamostatnění jednotlivých smyslových polí, které se odpoutávají od svých hranic, obvyklých pro běžné vnímání, které je vždy už transcendentní, přesahuje k předmětu jako věci mimo mě.

Z takto odpoutaných a současně nově integrovaných smyslových polí, z jejich rozevření, které je spjato s pulzující fluktuací, vlněním a tekutostí se postupně vynořuje vlastní pseudohalucinační pole. Otevře se psychedelický časoprostor, zakoušený jako časoprostor jiného řádu, který je za a před, vedle a veskrz věcí a událostí běžně zakoušeného časoprostoru. K pochopení tohoto dalšího fázového přechodu je proto potřeba popsat, jak je zasaženo vnímání času a prostoru.

5.6 Psychedelické prožívání času

S tím jak dochází k rozevření věcí a transformaci smyslových polí, proměňuje se také zakoušení konvenčně pojímaného časoprostoru. To se projevuje nejprve jako dilatace času a dezorientace v prostoru a může vyvrcholit až v prožitku jakého vynulování času. Pro ilustraci změny časového aspektu psychedelického opojení uvedu dva příklady – pomalé a rychlé trvání. Pomalé trvání je zkušenost, kterou dobře zná každý, kdo někdy dlouho čekal třeba v čekárně u lékaře a měl přitom na spěch. Čas se neuvěřitelně vleče, jedna minuta je zakoušena jako příliš dlouhá doba, deset minut se zdá být k nepřekání. Rychlé trvání zakusil zase každý, kdo chtěl stihnout vlak. Každá minuta je najednou příliš krátká, smrští se na několik okamžiků, na několik kroků rychlého běhu, zrychleného dýchání a tlukoucího srdce. Subjektivně prožívaný čas neplyne univerzálně stejnou rychlostí, jeho běh závisí na naší celkové situovanosti, na našich životních pohybech, na tom, co děláme, co chceme, kam a odkud máme namířeno. Čas se neděje někde venku, mimo nás, děje se skrze nás, prochází námi jako kvalita našeho vnímání a prožívání, a je strukturovaný naší aktivitou v životním prostředí.

Je-li celková kvalita našeho prožívání psychedelicky proměněna, proměňuje se také prožívaná časovost. K nejtypičtější psychedelickým proměnám vnímání času patří ponoření se do okamžiku, v důsledku čehož získá i "objektivně" krátký časový okamžik nevídanou "délku". Jakmile se během halucinačního vnímání ponořím do nějakého detailu, dojde k jeho rozevření a extenzifikaci. Pozorování stébla trávy nebo vlastní ruky se stane neskonale zajímavou a pohlcující záležitostí, linie představivosti se rozproudí a vedou mě mimo konkrétní prožitek teď a tady, takže to, co z vnějšího hlediska trvá jen několik okamžiků, pocítuji jako nezměřitelně dlouhou dobu, abych záhy s překvapením zjistil, že uběhlo jen pár minut.

Vnímání času je zároveň zpomalené i zrychlené. Během malé chvílky se toho v mém prožívání děje strašně moc najednou, každý okamžik je přeplněný intenzitou vjemů a představ. Současně ale čas jakoby stojí, vnímání je zpomalené po způsobu virtuálního digitálního zpomalení pohybu, kdy je vidět každá fáze rychlého pohybu jako velmi pomalý pohyb. Toto zrychlení i zpomalení může vystoupit jako samostatný obsah zkušenosti. Osobně toto zpomalení prožívám jako jakési ztěžknutí celého těla, jako ustrnutí na hranici paralýzy. Není při tom možné hýbat se nebo mluvit. Každý pohyb je natolik obtěžkaný a zatížený vnitřní intenzitou a rychlostí přívalu představ, že se stává nesnesitelným. Každé slovo se třísťí ve spleti významů a pocitů, rezonuje celou bytostí. Osobně jsem toto "ztěžknutí a zastavení" času, které je ale vždy současně spojeno s neutuchající během vnitřních představ, nejsilněji zažil během jedné z LSD zkušeností. Jednalo se o setkání se skálou.

Ve stoje jsem se schoulil dovnitř skalního výklenku. Vnímal jsem vizuální texturu kamene porostlého mechem, dotýkal se drsného povrchu, čichal zvláštní pach kamene i jeho zemitou chuť. Skála pulzovala a dýchala, vycházely z ní pulzy energie, které se poté, co jsem se o ni opřel čelem a zavřel oči, proměnili ve vizi jejího života, kdy byla nejprve vroucím magmatem, řvoucí rozžhavenou bytostí, která se svíjeli v oceánu vybuchující pravěké krajiny. Postupně ale začínala chladnout a tvrdnout, měnila se v horu a začínala obrůstat rostlinami. Skála byla uvnitř sice spící, ale pořád živá, ovšem její čas se radikálně zpomalil, ztuhl spolu s tuhnutím jejího života. Stal se pomalou vrstvou skutečnosti, sedimentem, na němž se začal rozvíjet mnohem rychleji mizící a obnovující se život rostlin a zvířat, poslušný rytmu krátkých okamžiků mezi narozením a smrtí.³⁹⁵ Opačný příklad znám z vyprávění jednoho anglického kolegy, který během své LSD zkušenosti zažil, jak se proměňuje na paprsek světla, na jasný zářící blesk, který se světelnou rychlostí rozletěl pryč ze země do hlubin vesmíru.

Přirozený prožitek času je vázán na normální pohyblivost našeho těla, na tělesnou zapuštěnost do prostředí a na naše praktické obstarávání a komunikaci, jejichž rychlost je vázána na reakční a produktivní rychlost našich smyslových a neurálních procesů, která je zase vázána na potřebu srozumitelného sdělování a kontrolovatelného zacházení. Časovost je vázána na náš způsob obývání prostředí, na utváření našeho žitého prostoru jako obyvatelného teritoria, jehož časoprostorové směry a rytmy jsou určeny nejen naší tělesnou, ale také ekologickou, sociální a kulturní situovaností. Její rytmická struktura je dána střídáním dne a noci, změnami počasí a cykličností ročních období, je utvářena tělesnými procesy jídla a spánku. Naše

³⁹⁵ Vynikajícím způsobem tento motiv ztvárnil K. Russel v klíčové scéně filmu *Altered states*, v níž se hlavní hrdina mění nejprve v jakousi skalní bytost, a pak v písek odvátný větrem. Viz Russel, K. 1980. *Altered states*, Warner Bros.

sociokulturní časovost je formována našimi každodenními aktivitami, především střídáním fází práce a odpočinku. Je to také časovost rození, dospívání, zrání a umírání. Naše socialita je nesena rytmy kanceláře, továrny, školy, strojovými rytmy hodin, budíků, rytmy hromadné dopravy, televizního vysílání, elektrického osvětlení, výrobních linek a nespočtem dalších. Je to také časovost zemědělské výroby – setby, růstu a sklizně. Kulturní časovost je zase prostoupena rytmickým opakováním obřadů, svátků či náhlostí převratných událostí.

Lidská časovost je časovostí naší teritoriality – je časovým uspořádáním, rytmizací různých kontextů našeho běžného obstarávajícího pobývání, odehrává se ve vždy již vymezených hranicích určených sdílenou melodičností a rytmizací. Časovost psychedelického prožívání je oproti tomu deteritorializovaná. Rychlost blesku a pomalost kamene představují krajní polohy zvláštní povahy psychedelického zakoušení času – na jedné straně čas jako okamžik bleskového výboje, který je obtěžkaný nekonečným rozběhem neustálého bujení skutečnosti, okamžik soustředující v sobě nekonečný horizont, a na druhé straně zhuštěná intenzita sedimentovaného trvání nehybnosti kamene. Deteritorializace časovosti tu znamená: jsem vytržen z běžného, bdělého obydlování, kdy se jedna činnost váže na druhou v záměrném, mnohvrstevnatě rytmizovaném spění ke konkrétním cílům – vstát z postele, umýt se, nasnídat, odjet do práce, atd. Každá akce je úspěšně prodlužována tou následující, což mi dává pocit kontroly nad vlastním jednáním. Při psychedelické opojení je tento řetěz na sebe navazujících akcích, jehož prostřednictvím se udržuje celek mého trvání, přetržen.

Probíhají mnou silné vlny biochemické a neurální aktivity, celé tělo se chvěje, svíjí a otrásá, jak je přepadáno návaly pocitů, vjemů, představ a emocí, nad nimiž nemám kontrolu. Jasně kontury vjemových polí se tříští a míchají, propadám se do detailů jednotlivých prožitků a každý okamžik se proměňuje na oscilující a vibrující potencialitu, která je otevřená nevídaným spojením, rychlostem a intenzitám. Tak jako u psychedelické zkušenosti prostoru dochází k tomu, že mi přestává být zřejmé, kde se vlastně nacházím, jaká je povaha místa a kudy vedou jeho směry, tak u zkušenosti času přestává být zřejmé, kdy se vlastně nacházím – před a potom se paradoxním způsobem míchají přes sebe, čas zároveň stojí a proudí nevídanou rychlostí, stává se chaotickým živlem neorganizovaného trvání, které je nyní rytmizován pouze vlnami drogové akce.

5.7 Hudebnost a vibrační pole

Psychedelickou časoprostorovost a celkovou povahu psychedelické domény lze přiblížit také prostřednictvím analýzy její „hudební“ složky. Psychedelická zkušenost je

„hudební“ v tom smyslu, že ji lze pozorovat z hlediska její zvukové, resp. oscilačně-vibrační kvality, a také z hlediska rytmů a melodických motivů, jimiž je prostoupena a určena. V souvislosti s tím, jak se zakoušení stává během opojení transparentním, tedy samo pro sebe průhledným, patří tyto „hudební“ kvality k těm nejvýraznějším, ale také nejobtížněji popsatelným. Abych tyto jevy oslovil a přivedl ke srozumitelné řeči, budu vycházet z toho, že napříč různými kontexty psychedelické praxe – ve vědeckém výzkumu, v psychoterapii, v rámci neošamanismu a různých verzí synkretické postmoderní spirituality či subkulturního psychonautického experimentování – existuje široký konsensus ohledně významu hudby pro psychedelické zkušenosti.³⁹⁶ Od významu, jaký je hudbě připisován v rámci psychonautické praxe, přejdu k popisu „hudebnosti“ mých vlastních zkušeností, a na základě jejich reflexe k popisu „vibrační“ povahy halucinačního pole.

Vyjděme třeba z terapeutického kontextu, z toho, co v jejich klasickém článku tvrdili H. Bonnyová a W. Pahnke.³⁹⁷ Podle nich *„hudba pomáhá k dosažení terapeutických cílů pěti propojenými způsoby: 1) pomáhá pacientovi zbavit se obvyklé kontroly a plněji vstoupit do vlastní vnitřní zkušenosti; 2) umožňuje uvolnit intenzivní emocionalitu; 3) přispívá ke vzniku vrcholných zkušeností; 4) zajišťuje kontinuitu v zakoušeném bezčasi; 5) směřuje a strukturuje zkušenost.“*³⁹⁸ Podobným způsobem hovoří o využití hudby manželé Grofovi, když uvádějí, že hudba: mobilizuje emoce a umožňuje jejich vynoření a vyjádření; otevírá dveře do nevědomí; jako proud vytváří nosnou vlnu, která protíná a nese celou zkušenost jako podpůrné akustické prostředí³⁹⁹. Aby hudba tuto funkci mohla plnit je ovšem podle nich nezbytné *„se proudu hudby zcela poddat, nechat ji rezonovat v celém těle a reagovat na ni spontánně,“* což především znamená, *„dát plný průchod všemu, co hudba probouzí, ať už se jedná o hlasité výkřiky nebo smích, dětské žvatláni, zvířecí zvuky, šamanské zpěvy anebo mluvení neznámými jazyky.“*⁴⁰⁰

V kontextu kultivace současné psychedelické praxe se můžeme v *Průvodci psychedelického průzkumníka* od J. Fadimana dočíst, že *„většina kultur, které užívají rostliny k léčení, divinaci či spirituálnímu znovuoživení používá hudbu k tomu, aby usnadnila přechod z jedné roviny uvědomění na jinou, a také k tomu, aby posílila pocit bezpečí, zajišťujíc neverbální podporu. Ať už s nebo bez psychedelik, jsou bubnování, hlasité modlitby, tanec a zpěv po celém světě užívány jako průvodci při změně vědomí. Ukázalo se, že nedocenitelný*

³⁹⁶ Viz Aldridge, D., Fachner, J., eds. 2006. *Music and altered states. Consciousness, Transcendence, Therapy and Addiction*. London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

³⁹⁷ Bonny, H. L., Pahnke, W. N. 1972. *The Use of Music in Psychedelic (LSD) Therapy*. *Journal of Music Therapy*, 9 (2): 64-87.

³⁹⁸ Tamtéž.

³⁹⁹ Grof, S., Grof, H. 2011. *Holotropní dýchání*. přel. J. Gorčák. Opava: Holos, s. 50.

⁴⁰⁰ Tamtéž.

*význam hudby spočívá v tom, že pomáhá lidem opustit jejich obvyklé myšlenkové vzorce. Hudba podporuje a navrhuje, takže vybírejte moudře.*⁴⁰¹

Hudba tu vystupuje dvojitým způsobem – na jedné straně jako součást prostředí, tedy jako zvukové a hudební teritorium, jako nesoucí podklad zkušenosti, na druhé straně jako aktivní organizační princip či síla, která zkušenost nějakým způsobem orientuje a řídí. Tutéž dvojí úlohu hudby komentuje v kontextu antropologického výzkumu šamanismus P. Vitebsky následovně:

„Vegetalisté užívají řadu magických zpěvů, nazývaných icaros, které vzešly z halucinogenních rostlin a soustřeďují v sobě šamanovu sílu. Zpěv, stejně jako šamanismus vůbec, je považován za vrchol schopnosti lidského růstu. ‘Člověk je jako strom. Za vhodných podmínek vzpíná vzhůru své větve. Ty větve jsou icaros.’

S hudbou jsou úzce spjaty i kontakty šamanů a duchů. Mezi navozením stavu transu a rytmickou pravidelností úderů bicích nástrojů existuje pevné pouto. Všude na světě je šamanovým nástrojem především buben.

*V Severní a Jižní Americe používají šamani chřestidla, v jihovýchodní a jižní Asii začíná vstup do transu rytmickým vhazování rýže do mlýnku obilí. Sorské šamanky poklepávají hůlkou na rohy useknuté býčí hlavy. Symbolický význam nástroje může daleko přesahovat produkovaný zvuk. Na severu Sibíře představuje buben divokého soba, z jehož kůže byl zhotoven. Šaman na něm odjíždí do jiných světů. Buben může také sloužit jako člun nebo nádoba k nabírání duchů.*⁴⁰²

Rytmus chřestidla, bubnu, dunící býčí lebky nebo rýže v mlýnku zajišťuje během šamanského transu hudební doprovod, vytváří specifické rytmické a zvukové prostředí a nástroj se zároveň stává divokým sobem, člunem nebo nádobou, jež umožňuje přechod a kontakt s mýtopoetickým halucinačním prostorem duchů a nadpřirozených bytostí. Hudba je při tom užívána pro navozování a řízení transu i bez konzumace psychedelik, tak jako třeba v současné čínské spiritistické praxi *tang-ki*:

“Začnou znít bubny a gongy, a médium zamíří k dračímu trůnu. Pomocníci odřikávají evokační modlitbu, a začínají se objevovat první zjevné známky transu v podobě zívání a

⁴⁰¹ Fadiman, J. 2011. *The Psychedelic Explorer's Guide. Safe, Therapeutic, and Sacred Journeys.* Rochester/Toronto: Park Street Press, s. 25-26.

⁴⁰² Vitebsky, P. 1996, s. 78-80.

protahování. Ty se mohou postupně proměnit v kombinaci chvění, třesů, klátivých a houpavých pohybů. Zprostřed rituálního kouře náhle zazní crescendo bubnů, a jak přichází božstvo, médium se postaví do pozoru a nechá se obléknout do připraveného kostýmu.”⁴⁰³

Hudba hraje zásadní úlohu také v rámci divoké psychedelické praxe, spojené se subkulturou ravy. Existence elektronických hudebních společenství, kultura “parties” a festivalů je založena na vytváření alternativního zvukového prostředí, které je odtržené od běžné prožívaného časoprostoru, a pro divoké psychonauty plní stejnou funkci jako v případě šamanské obřadu nebo terapeutického sezení. Simon Posford, hudebník ze seskupení Shpongle⁴⁰⁴, které produkuje psychedelickou hudbu, v odpověď na otázku, jakým způsobem ovlivnila psychedelika jeho tvorbu, tvrdí, že právě psychedelika ho dovedla k vytváření “*mimozemských, futuristických zvuků elektronické hudby přicházející jakoby z jiného světa*”. Dokonce prý změnila jeho celkový vztah k hudbě. Podle Posforda může poslech hudby během psychedelické zkušenosti podstatně změnit její průběh. V lepším případě podle něj “*obohatí zkušenost, a proto máme to, čemu říkáme psychedelická hudba, tedy hudba dělaná za tímto účelem. Elektronická hudba podle mě,*” tvrdí Posford, “*může psychedelickou zkušenost umocnit, takže naši jedinou starostí teď je vědět, co potřebujeme k tomu, abychom mohli dělat tento druh kaleidoskopické hudby, která vskutku rozšiřuje mozek stejným způsobem jako psychedelika.*”⁴⁰⁵

Hudba se tu ukazuje jako splétání nesoucích a strukturujících jevů. Obklopuje zakoušejícího jako voda plavce a proniká do něj jako vzduch do dýchajícího organismu, určující vnitřní rytmus zakoušení. Má vlastní psychedelická hudební zkušenost je poměrně komplikovaná, a rozpletení její celkové skladby, tzn., až k jejím sociokulturním, muzikologickým a fenomenologickým souvislostem, by nás tu zavedlo příliš daleko. Pro představu proto uvedu jen stručný výčet a naznačím nejdůležitější interpretační důsledky, které mi umožní přejít k popisu halucinačního pole.

Během většiny sezení, která jsem absolvoval, jsem poslouchal hudbu z domácího audio zařízení, hrajícího v místnosti, ze sluchátek, z obřích reproduktorových soustav, nebo živou hudbu cizí i vlastní produkce. Poslouchal jsem různé druhy reprodukováné lidové hudby –

⁴⁰³ Graham, F. 2014. *Vessels for the Gods: Tang-Ki Spirit Mediumship in Singapore and Taiwan*, in Hunter, J., Luke, D. 2014. *Talking with the Spiritis. Ethnographies from between the worlds*. Brisbane: Daily Grail Publishing, s. 331.

⁴⁰⁴ Viz Shpongle.music.com [online]. [cit. 2016]. Dostupné z: <http://shponglemusic.com/liveatredrocks/eur.php>.

⁴⁰⁵ Brown, J. 2014. *Electronic Music and Psychedelics. An Interview with Simon Posford of Shpongle*. in Doblin, R., Burge, B. 2014. *Manifesting Minds. A Review of Psychedelics in Science, Medicine, Sex and Spirituality*. Berkeley: Evolver Editions.

šamanské zpěvy z Amazonie, tuvijský hrdelní zpěv, lidové ženské soubory z Bulharska, magelanovou hudbu z Bali, zpěvy tibetských, arménských nebo řeckých mnichů, klasickou indickou hudbu, v níž znějí tabla a sitár, a některé další. Nevyhýbal jsem se ani hudbě rockové, zejména té experimentálně laděné jako je například tzv. “stoner rock”, “drone music” či psychedelické experimenty skupiny Tool. Nejčastěji mě však provázely různé druhy elektronické hudby – drum and bass, free tekno, minimalistická elektronická hudba, psytrance, dubstep, glitch, a jiné. Při sezení, která jsem podnikal o samotě, jsem hrál na džembe, tamburínu, chřestidla, finský strunný nástroj kantele a na brumle.

Z tohoto hlediska proto není možné ani v jednotlivém případě určit nějaké obecné vlastnosti, které by “vhodnou” nebo nevhodnou psychedelickou hudbu charakterizovaly z hlediska stylu nebo druhu. Grofovi k tomu v kontextu holotropního dýchání velmi přesně poznamenávají, že *“základním pravidlem pro výběr hudby je citlivě reagovat na fázi zážitků, jimiž dýchající prochází, na jejich intenzitu a obsah, a nevnucovat žádný vlastní program”*⁴⁰⁶. Obecně lze proto tvrdit jen to, že se musí jednat o hudbu, která dokáže zkušenost nést, dokáže do ní vstoupit a následně ji nasměrovat. Může to být prostý zpěv, opulentní symfonie nebo aharmonická a atonická změť elektronických ruchů, může to být v podstatě jakýkoliv druh zvukovosti, samozřejmě v závislosti na naladění zakoušejícího a na jeho schopnosti určitý druh hudby vnímat a vydržet. Popis psychedelické zvukovosti tak nelze postavit na obecném určení druhu, nýbrž na konkrétních zkušenostech, z nichž je teprve nutné obecnější popis vydobýt.

V první řadě je to prožitek hudby jako nesoucího a podpůrného média. Když se v počáteční fázi psychedelického opojení začnou mísit intenzifikovaná smyslová pole, vnitřek se prolíná s vnějškem a dochází k celkové deteritorializaci obývané časoprostoru, mohou se dostavit pocity dezorientace, propadání se do víru nebo mráкотné temnoty či ztráty jakékoliv pevné opory. Vhodně zvolený zvuk dostatečné intenzity a příhodného ladění, respektive dobře vybraná hudba dokáže do této chaotické a všemu otevřené situace vstoupit, zachytit rozpadající se pozornost a následně ji vést konkrétním směrem.⁴⁰⁷ Sám jsem tuto situaci zažil opakovaně – zjitřená, rozostřená a dezorientovaná vnímavost se najednou propojí s pulzujícím rytmem, plynoucí melodií či táhnoucí se zvukovou plochou, obtočí se kolem ní, pronikne dovnitř a nechá se jí unášet. Vedení tu znamená – chaotická směs halucinující smyslovosti získá oporu, hudba vás obklopuje a nadnáší jako zvuková hladina a zároveň poskytuje orientaci v tom smyslu, že na základě zaslechnutých zvuků se buď otevře prostor pro další halucinační procesy, nebo naopak dojde k „uzemnění“ zkušenosti, k dočasnému návratu ke známému stylu prožívání.

⁴⁰⁶ Grof, S., Grof, H. 2011, s. 50.

⁴⁰⁷ Totéž platí pro jiné smyslové impulsy – světla, vůně, doteky či chuťové prožitky.

Během závěrečné fáze doznívání zase docházím k tomu, že se intenzifikované halucinační prožívání postupně vrací do normálního stavu a přicházejí pocity vyčerpání, vyhasnutí, nadměrného přetížení. Zkušenostní pole stále ještě lehce vibruje v halucinačním rytmu, a i přes jeho ustupování je stále příliš citlivé, v důsledku čehož se vyčerpanost může snadno překloupat v nevolnost či celkovou depresi. Jemná, citlivá a příjemná hudba či přirozená zvukovost vhodně naladěného prostředí působí v takové situaci uklidňujícím způsobem, podpírá a nese stále ještě zjitřené prožívání a dovoluje mu spočinout v plynutí zvuků. Nevhodně zvolená hudba, nepříjemné nebo příliš intenzivní zvuky působí podobným způsobem, pouze nesou a vedou jinak.

Dalším důležitý prvek psychedelické zvukovosti souvisí s vyřazením racionalizací. Jádrem psychedelické zkušenosti je konfrontace s vlastním zakoušením, které je proměněno tak, že jeho jednotlivé vrstvy a linie se osamostatňují, vstupují dočasně do centra pozornosti a zase se ztrácí ve spleti. Jednu z rozhodujících vrstev každého, zejména pak běžného střízlivého prožívání tvoří kontrolující já, suverénní aktér, jenž řídí a ovládá celé naše chování jako svrchovaná autorita, a k němuž je celá naše zkušenost vztažena jako ke svému centru. Právě tato vůdčí linie prožívání je z titulu své centrality během psychedelického stavu nejvíce ohrožena, jelikož prochází stejným procesem deterritorializace jako ostatní složky zkušenosti. Záleží vždy samozřejmě na tom, do jaké míry je naše kontrolující ego struktura rozvinutá, do jaké míry je racionální, a jaký podíl moci v rámci multiplicitní struktury naší osobnosti jí patří. V mém případě je tato vrstva rozvinutá poměrně bohatě, takže při každém sezení klade značný odpor – přichází s pochybnostmi, námitkami a otázkami, žádá vysvětlení a kontrolující uchopení, které se s prohlubující intenzitou opojení stává nemožným. Takovýto typ racionalizace však může celý psychedelický proces podstatně zpomalit nebo dokonce zabrzdit. Zvláště u nižších dávek psychedelik, kdy transformace prožívání nedospěje až k plně rozvinutým halucinacím, jsem opakovaně zažil, jak neutuchající obavy, pochybnost, starosti přinesené z běžného života a výčitky svědomí rozvoj halucinačního procesu úplně zastavily a celá zkušenost skončila vyčerpanou nevolností. Jelikož však jáský prvek svou kontrolu nad prožíváním přestává mít plně v moci, dokáže citlivě zvolená hudba (bez ohledu na příjemnost či nepříjemnost) jáskou kontrolní bariéru prolomit.

Hudba tedy vystupuje nejprve jako tvářnost obklopujícího prostředí, proniká dovnitř rozkolísaného a oscilujícího zkušenostního pole, které se za prvé začne strukturovat kolem zvukového „atraktoru“, kolem tónu, rytmu, hluku, melodie, a za druhé se samo začne stávat „zvukovým“. Co to přesně znamená, jak se zvukovost jeví v rámci halucinačního opojení, a jak se tím otevírá možnost popisu celé halucinační domény, je potřeba vysvětlit ve vztahu

k normálnímu, neopojenému prožívání zvukovosti. I v běžném prožívání se naše zkušenost odehrává uvnitř auditivního zvukového pole, což dobře zná každý, kdo poslouchal hudbu jako kulisu, jako pozadí, kdy byla pozornost zaměřena na jinou činnost, při níž zvuky pozadí vystupovaly jen okrajově. Totéž se ovšem děje, i když žádná hudba nehraje. V jakémkoliv prostředí je naše zkušenost vždy nesena zvukově-auditivním polem, směsí zvuků, hluků, ruchů a rytmů, z níž zpravidla vnímáme jen úzce lokalizované zvukové události, do níž však zároveň můžeme prostřednictvím proměny pozornosti různými způsoby pronikat. V hluku velkoměsta se třeba pohybujeme uprostřed zvonění tramvají, skřípění automobilových brzd, bouchání dveří, hukotu ventilace, dunění metra, klapání a šoupání tisíců bot, hlasů z nespočtu hrdel, vyzvánění mobilních melodií a myriády dalších zvukových útvarů, ploch a událostí. Abychom mohli své zvukové prostředí takto vnímat, musíme změnit zaměření pozornosti, vystoupit z běžného pohybu a provozu každodennosti, stát a naslouchat. V rámci každodenního směřování od cíle k cíli a od činnosti k další činnosti však musíme většinu těchto zvuků vyrušit, být k nim hluší, izolovat se do přijatelné perceptivní sféry, která nám umožní pokračovat v tom, co zrovna děláme.

Proměnu prožívání zvukovosti pod vlivem psychedelik lze sledovat od proměny prožívání jednotlivých zvukových událostí (chřestění a bubnování) přes zvukové halucinace až po rozvinutí halucinačního pole. M. W. Ball ve svém průvodci užíváním psychedelických hub např. uvádí:

„‘Mocným předmětem‘ může být jakýkoliv rituální nástroj. Chřestidlo, které používám posledních pár let, je nástroj, ke kterému jsem začal chovat zvláštní úctu. Když potřásám chřestidlem, mluví ke mně. Dává mi informace. Má v sobě skryté různé hlasy. Pozorně mu se zavřenýma očima naslouchám a chřestím tak dlouho, jak je třeba, abych rozeznal různé hlasy a abych našel ten, kterému potřebuji naslouchat ze všeho nejvíc.

Nemusí to ale být pouze chřestidlo. Mohu použít buben, didgeridoo nebo flétnu či vlastně jakýkoli jiný nástroj, ve kterém je skrytá síla a já jeho hlasu rozumím.

Chřestidlo mohu rovněž použít k tomu, abych zážitek ‚řídil‘, protože mi může pomoci tvarovat vlny, které houby vyvolávají. Pomáhá mi vstoupit do ‚nitra‘ věci a proniknout jejich mnohonásobnými vrstvami a vzorci.“⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Ball, M., W. 2009. *Moudrost hub. Šamanský rozvoj duchovního vědomí*, Praha: dybbuk, s. 155-156.

V jakém smyslu je chřestidlo „mocné“, v čem spočívá jeho „síla“? Co znamená, že mi „hlasy v něm skryté dávají informace“? V jakém smyslu pomáhá „tvarovat vlny hub“ a „vstupovat do nitra věcí“?

Popsanou zkušenost s chřestidlem lze rozdělit na dvě fáze: 1) porozumění chřestidlu a objevení jeho skrytých hlasů; 2) tvarování vln a vstupování do nitra věcí. Chřestidlo mluví a předává informace prostřednictvím zvuku. Zvuk chřestidla v neopojeném stavu nevnímám jako mluvení a předávání informací, ale jako chřestění. Během plně rozvinuté psychedelické zkušenosti je vnímání synestetické, jednotlivá smyslová pole, ale také pole emocionální, imaginační a myšlenková, vystupují v nejvyšší intenzitě a zároveň se překrývají a prolínají. V tomto rozpoložení proniká pozornost k detailům zvukové plochy chřestění, která se otevírá, stává se předeterminovanou multiplicitou spojení a významových linií, které z ní prýští, a expanduje do okolního prostředí. Zvuk se stává viditelným a taktilním, obydluje prožívaný časoprostor a mé prožívání se nepopsatelným způsobem propojuje s vířením semínek uvnitř ozvučné dutiny chřestidla, jež se stává vířením vzduchu, vířením věcí, vířením celého okolí. V první fázi tedy dochází k proměně slyšeného, pronikám jakoby dovnitř zvuku, který se otevírá tak, že mu rozumím bez mluvení, nebo tak, že ke mně mluví bez řeči. Rytmus a frekvence daného zvuku pak v druhé fázi jako vlny pronikají deterritorializovaným zkušenostním prostředím a rozeznávají jak mé vnitřní kognitivní procesy (vliv zvuku na emoce), tak vnější věci a místa. Toto porozumění „řeči“ zvuků, proniknutí mezi tóny a halucinační oživení hudby je pak obzvlášť komplexní a dramatické při poslechu složitější hudebních útvarů – celých skladeb nebo mnoho hodin trvajících djského setu.

Zůstaňme ale u základnějšího a jednoduššího prožitku, u rytmické zkušenosti bubnování. M. Eliade, jeden z lidí, kteří spolukonstruovali moderní kategorii šamanismu uvádí, že *„buben hraje při šamanských obřadech prvořadou úlohu. Má složitou symboliku a četné magické funkce. K průběhu seance je nezbytný, buď proto, že šamana odnáší do Středu světa, proto, že mu dovoluje létat vzduchem, že přivolává a „uvězňuje duchy“, nebo konečně proto, že bušení na buben šamanovi umožňuje, aby se soustředil a vešel ve styk s duchovním světem, který se chystá procestovat.“*⁴⁰⁹ Otázka samozřejmě zní, jak to vlastně buben dělá. Anebo se můžeme s P. Vitebským⁴¹⁰ zeptat, co je ta za druh „pevného pouta“, které existuje mezi rytmickou pravidelností bicích nástrojů a navozením stavu transu. K tomu se lze opět přiblížit nezbytnou konfrontací psychedelicky prožívaného rytmu s rytmickou komponentou naší zkušenosti obecně.

⁴⁰⁹ Eliade, M. 1997/2004. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, s. 150.

⁴¹⁰ Vitebsky, P. 1996, s. 79.

Nejprve je tu obecně známá zkušenost uchvácením rytmem – hlasitý rytmus vojenských bubeníků, dunění taneční hudby v nočním klubu, pravidelné údery kol vlaku o koleje, rytmický hukot motoru - tyto a další podobné zkušenosti dokážou proniknout celým tělem a donutit je k pohybu, k naslouchání a naladění se na opakující se vzorec. Vnímavost pro rytmus a možnost jím být uchvácen ovšem znamená, že jsme už součástí celého rytmického teritoria, uvnitř něhož je nějaká zkušenost rytmu vůbec možná. Prostřednictvím naší tělesnosti jsme součástí rytmického světa, jehož základní rytmika je určena rytmem našeho tepu a dechu. K tomu se připojuje rytmus naší chůze nebo rytmus řeči, rytmus různých druhů pohybů, které vykonáváme. Pod zjevnou rovinou vtělené zkušenosti a uvnitř ní se zároveň neustále odvíjí rytmy mikroroviny - rytmy neuronální komunikace, rytmy biochemických procesů, apod. Náš tělesný život je dále prostoupen delšími biologickými rytmy, jako je opakované vstřebávání, zažívání a vylučování potravy, střídání aktivity a odpočinku, bdění a spánku, nebo proměna životních fází od narození ke smrti. Jsme zapleteni do komplexní rytmiky obklopujícího prostředí. Náš život je rytmizován krouživými pohyby Země, střídáním počasí, zvukovostí žitého prostředí, sociokulturními rytmy opakujících se pravidelností jako jsou svátky nebo jízdni řády, rytmizací různých pracovních a výrobních činností.

5.8 Rozvinutí nadmyslové roviny halucinačního pole

Rytmus tak prochází všemi rovinami naší zkušenosti, je spojen s její časovostí, s její zvukovostí, taktilitou i vizualitou a prožíváním tělesného schématu. Toto pojmové rozšíření rytmičnosti mimo oblast auditivně-zvukové zkušenosti je poměrně přesným způsobem analogické s přechodem k vrcholné fázi psychedelické zkušenosti, k vynořování nadmyslové roviny halucinačního pole. Tento přechod lze přiblížit několikerým způsobem. V mém případě bývá často spojen s nástupem zvukových halucinací – s kvazi slyšením zvuků, které znějí jen v mé mysli – náhlý třesk, který se zničehonic rozlehne prostorem, zvuky a dokonce hudba, kterou nikdo a nic nehraje. Jakoby se zvukovost osamostatnila od toho, co zní a vydává zvuky. Zvuk proběhne prostorem, tělem i myslí a celé zkušenostní pole získá zvukovou kvalitu – vibruje, pulsuje, zní. Je to ale nevnímaná nadmyslová zvukovost, která se stává pulsující oscilací. Vše, co vnímám a zakouším je zachváčeno rytmičností pulsujícího a stále se měnícího proudu zakoušené skutečnosti.

Vitebsky v této souvislosti uvádí jeden zvláštní popis psychedelické zkušenosti, když píše, že *„Alejandro Carpentier vyjádřil své dojmy ze zpěvu jednoho šamana ve venezuelském pralese těmito slovy: A v nekonečné džungli, v zajetí nočních běsů, se zrodilo Slovo. Bylo to*

více než slovo... bylo to něco přesahující jazyk a na hony vzdálené písni. Něco dosud postrádajícího znělosti, ale přece jen něco více než slovo... oslepilo mě to poznáním, že jsem se právě stal svědkem zrodu hudby.⁴¹¹ „Hudba“, o níž je tu řeč, je hudba, která předchází slovům i písním, která postrádá znělosti, a přesto dává smysl, je jí rozumět a prostupuje celé zakoušení tak, že je proměňuje ve zvláštní oscilační pole, v němž jedna kvalita přechází v druhou ve společném prostoru tekoucí směsí vystupňované intenzity. Autonomie tohoto vibračního (rytmického, zvukového, flukтуаčního, hudebního) pole je ještě podtržena tím, že spolu s jeho rozvinutím dochází i k rozplynutí rozdílu mezi tím, co se ozývá zvenčí a co je vnitřní rytmikou a znělostí mého zakoušení. S. Beyer k tomu uvádí, že „*hudba nás může ovlivnit způsobem nezávislým na racionálním rozumění, na manipulaci s verbálními pojmy, nebo se schopností přesně reprezentovat naše zkušenosti v jazyce.*“ ... Tam, kde hudba působí na tělo je radikálně zproblematizován rozdíl mezi vnějškem – odkud hudba přichází, a vnitřkem – kde je hudba pociťována. Muzikolog John Shepherd proto popisuje hudbu jako místo výměny, přesouvající se hranici mezi vnitřním a vnějším.⁴¹²

Takto se utvářející vibrační prostor představuje matérii, z níž posléze prýští proud nadsmyslových halucinací. Nejprve je tu deteritorializovaná, synestetická, intenzifikovaná smyslovost, která destabilizuje a transformuje prožívaný čas i prostor. Celkové zkušenostní prostředí se stává tekutým, plastickým a tvárným, stává se živlem, který obklopuje, zahrnuje a nese zakoušejícího, jenž není centrem, ale pouze prvkem autonomního živlu. V centru pozornosti přestávají figurovat konkrétní prožitky věcí, událostí a situací, a jako samostatné prvky do něj vstupují původně smyslově zakoušené kvality. Tělesný třes, střídání vln tepla a chladu, rozostření a rozpochybování smyslových vjemů, oscilace vnímaného – to vše ještě zesílí, propojí se a dosáhne prahu, jehož překročení znamená otevření halucinačního pole. Materialita tohoto pole je tvořena jevy, které lze přiblížit pomocí těchto výrazů: 1) vibrace, oscilace, fluktuace či pulzování; 2) tekutost, nezachytitelnost, neustálé rozvíjení, množení a bujení; 3) vlnovost zvyšující se a snižující intenzity; 4) zahrnutí, obklopení, pohlčení; 5) rozporuplnost; 7) transparentnost;

Zevnitř tohoto živlu, z jeho dynamického a dějícího se uspořádání se následně začínají odvíjet vlastní halucinační a pseudo-halucinační vize. Povaha těchto vizí však není čistě vizuální. I když se v případě pseudohalucinací jedná o jakési „vnitřní kino“, bující a plynoucí doménu autonomně se rozvíjejících fantazijních obrazů, které ale mají svou tělesnost, jež není tělesností světelného pásu na promítací ploše, nýbrž materialitou halucinačního prostředí. Celá

⁴¹¹ Tamtéž, s. 78.

⁴¹² Beyer, S. W. 2009, s. 79.

psychedelická zkušenost je v podstatě tvořena několik hodin trvajícím halucinačním prouděním, v němž se vlnovitým a stupňujícím způsobem dohromady splétají jednotlivé vrstvy psychedelické domény – od změněného prožívání těla, přes transformaci smyslových polí, synestézii, transformaci prostoru a změněné prožívání času, ideační či myšlenkové halucinace, morální afekty, až po halucinační vize různého typu.

Ve vší této rozmanitosti ovšem přetrvává určitá sjednocující celkovost. Lépe než z hlediska aktivity subjektu lze tuto jednotu charakterizovat z hlediska celkového stylu prožívání, jenž je určen intenzifikovanou, vibračně-oscilační, tekutou a mnohvrstevnatou materialitou deteritorializované smyslovosti. S tím, jak všechny jevy začnou v sílicích vlnách oscilovat a vibrovat, celé zkušenostní pole se stává tekutým, vše se stává procesem a pohybem, jeden prožitek přechází v druhý v rychlém sledu. Zakoušení se stane záplavou, která strhává zakoušející s sebou do nitra vířících proudů zkušenosti. V této uchvacující a strhávající tekutosti je současně maximálně intenzifikována pozornost, a to tak, že bdělá pozornost neopojeného stavu se vůči tomu jeví jako mdlá nepozornost. V rámci této hypertrofované, ke krajnosti dovedené pozornosti začnou vystupovat jednotlivé vrstvy zakoušení jako relativně samostatné proudy. Zároveň jsou tyto vrstvy spletené a vertikálně propojené, takže od tělesných pocitů lze přímo přecházet k symbolickým představám či morálním afektům a naopak. Běžný časoprostor naší zkušenosti se promění v halucinační časoprostor, v jehož rámci platí, že vše odkazuje ke všemu ostatnímu, že v každém zakoušeném detailu se soustřeďuje váha celého časoprostoru a každá jednotlivost je otevřeným poukazem ke všem dalším. Celek prožívaného světa je totálně propojený a zároveň rozpohybovaný, rozvrstvený a fragmentarizovaný.

Rozhodující při tom je, že zjevující se halucinační vize se mě týkají, že nejsou jen něčím pro pohled, že to nejsou nezávazné představy, nýbrž komplexní zkušenostní situace, do nichž jsem zapleten tak, že jsem jejich součástí. Vize, které lze v psychedelickém opojení prožít, se v mém případě nikdy nedostavovaly jako výsledek klidné usebrané meditace, ale jako výsledek vnitřního souboje, konfrontace se sebou samým a s vlastní situovaností. V zásadě bylo při mých experimentech formování halucinačních vizí vždy spojeno s dvojitým pohybem – vržením k sobě a vytržením ze sebe. Vržení k sobě začíná vždy na tělesné rovině, sílicím třesem a tlakem – zejména v oblasti břicha a slabin, případně v hlavě, v plicích nebo na srdci. Tento třes a tlak se proměňuje na emoce, myšlenky a představy. Dojde k jakémusi obnažení a rozevření celého bytosti, při němž se autonomně jednající pozornost (nezávislá na mém chtění) velmi rychle zaměří na neuralgické body vnitřního ustrojení osobnosti – na zvyky, nálady, vztahy, emoce, názory a způsoby jednání, které z nás dělají toho, kým jsme. Halucinační aktivita má tendenci soustřeďovat se zejména na negativní motivy – na místa fyzické bolesti a nemoci, na výčitky

svědomí, pocity viny a psychická traumata. Postupně odhaluje vlákna, linie a cykly, které jsou pro zakoušejícího konstitutivní, konfrontuje ho s nimi a neomylně míří k nevědomým psychofyzickým centřům každého člověka – k sexualitě a strachu. K jednomu z paradoxních momentů psychedelické zkušenosti pak patří to, že současně s pohybem dovnitř se odehrává pohyb ven, vytržení ze sebe. Spolu s tím, jak jsem do zkušenosti zapleten a jak se mě týká, jsem od ní také oddělován a vytrháván. Můj pohled se odvíjí jakoby z nemožného a nedosažitelného místa mimo sebe, dochází k procesu odosobnění, který mi umožňuje být konfrontován s vlastní hloubkou, jež zůstává během normálního zakoušení skrytá v pozadí.

Když se takto nořím do vlastní osobní spleti, postupně zjišťuji, že tento ponor do sebe a ztráta sebe nemá konce, že nemá žádné dno, na němž by bylo možné se zastavit. Má osobní textura se začne ukazovat a být prožívána jako součást širšího propletení mých životních procesů s prostředím. Zakouším se jako bod v sítích světa, které se halucinačním způsobem otevírají do šířky a dálky, jež je nezávislá na normálně tělesně prožívaném časoprostoru. Tělem mého prožívání se stává intertělesnost sdílených prostorů smyslu, mnohočetné vrstvení linií, na němž jsem napojen a vztahů, uvnitř nichž vyrůstám. Subjekt prožívání se rozpadá, stává se multiplicitou vnitřních motivů, soustředěných kolem oscilujícího centra sebevědomí.

V této vrcholné fázi celé zkušenosti dochází k paradoxnímu prolnutí vnitřního a vnějšího takovým způsobem, že se za prvé vnitřní motivy projektují navenek, do vnějšího prostoru, který se před otevřenými očima prohýbá, vibruje a transformuje pod nápořem spletených perceptů a afektů, hybridních kognitivních obsahů, prýstících z mého těla/mysli. V takové situaci se kolem zakoušejícího rozprostře alternativní prostředí různého typu. Osobně jsem něco podobného zažil dvakrát. Jednou jsem stál v noci pod vlivem LSD na okraji pole pšenice, která právě dozrávala. Byl úplněk. Bubnoval jsem na malou tamburínu. Vešel jsem dovnitř pole a prostor kolem mě se najednou zatemnil, okolí zmizelo a přede mnou v obilí se objevily vyšlapané cesty. Když jsem se po jedné z nich vydal, vedla mě k jakési mýtině. Pak vize zmizela. Po druhé jsem byl uvnitř chaty. Prostor kolem mě opět ztemněl, začal se spolu se mnou propadat a prolínat se s nějakým jiným prostorem, s tušenou, spíše než zahlédnutou, jakoby snovou místností z jiného časoprostoru.

Zároveň s tím dochází k re-teritorializaci vnitřního prostoru sebeprožívání, který se odvíjí za zavřenými očima. Materialita halucinačního pole se stane podkladem pro fraktálovité bujení a množení vnitřních fantazijních útvarů, které jsou veskrze hybridní, protože sahají až k tělesným pocitům, přes vjemy a obrazy, až k příběhům a symbolům. Uvnitř prostoru mé představitivosti se začnou rozvíjet prostředí, děje a světy, které jsem nikdy nenavštívil, ani nezažil. Toto bujení a rozvíjení fantazijních dějů za zavřenými očima je dezorganizované a

chaotické, není však nahodilé. Jeho motivy jsou vázány na transformaci motivů, jež zazněly už na rovině osobní spleti. Za typickou lze v této souvislosti považovat například vizi, kterou jsem zakusil během svého iniciačního LSD sezení. Na jejím počátku byl strach. Netušil jsem, co se mnou zkušenost udělá, a jak jsem byl postupně strháván halucinačním polem, začal jsem se bát, že to celé nikdy neskončí, že se propadnu někam, odkud se nevrátím. S tím, jak sílil tělesný tlak v hlavě a v břiše, sílil také svíravý pocit strachu. Na radu zkušenějšího přítele jsem si lehl a zavřel oči a oddal se tomu, co přichází. Uvnitř fantazijní pseudovizuality se pociťovaný strach transformoval v obrovskou tlamu, která mě hrozila pohltnit. Čím více jsem se jí bránil, tím více sílily nepříjemné pocity, až nezbylo než strach překonat a nechat se pohltnit. Jakmile jsem byl polknut, ocitl jsem se v těle draka, mytické Hydry, s nekonečným hlav i těl. Neslyšně mi bylo sdělováno, že tělo tohoto draka je tělem všech světů. Byl jsem prováděn jeho záhyby, v nichž se skrývaly různá místa a doby. A bylo mi řečeno, že když poznám, co je drak zač, budu vědět, to, co on.

I v tomto stručném podání je vidět typická struktura rozvinuté pseudohalucinace. Začíná u tělesně prožívané emoce, prochází vnitřní konfrontací, mění se na vnitřní fantazijní děj, až se nakonec transformuje do podoby symbolicko-mytologické události, která zpětně rezonuje předchozími vrstvami zkušenosti. Co do rozsahu, množství druhů, individuální rozmanitosti, úrovně rozvinutí a intenzity či celkového vyznění je oblast psychedelických vizí nesmírně bohatá. A i když bylo podniknuto několik důsledných pokusů o jejich systematizaci a kategorizaci, tak analýza, která by brala v potaz komplexní mnohovýstevnatou strukturu a dynamiku našeho zakoušení, a která by ukázala, jakým způsobem jsou tyto halucinační vize spjaty s celkem naší zkušenosti, musí být teprve vypracována. Domnívám se, že taková analýza, nemůže spočívat v pouhém přehledu typů a druhů halucinačních vizí, už jen proto, že ten odhlíží od nutně individuální povahy každé psychedelické zkušenosti. Měla by spíše vycházet ze zcela konkrétních prožitků, které zasazuje do vykazatelné tvárnosti celé psychedelické domény a ukazuje, že i ty nejpodivnější psychedelické vize se odvíjejí od toho, jak jsme zapleteni do světa, a že tato zapletenost široce přesahuje pouhou osobní situaci.

5.9 Mnohočetné Já⁴¹³

⁴¹³ Viz Elster, J. ed. 1986. *The Multiple Self*. Cambridge/Oslo: Cambridge University Press, Norwegian University Press; Lester, D. 2010. *A Multiple Self Theory of Personality*. New York: Nova Science Publishers; Metzinger, T. 2003, *Being No One, The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: The MIT Press; McConnell, A. R. 2011. *The Multiple Self-Aspect Framework: Self-Concept Representation and Its Implications*. *Personality and Social Psychology Review*. 15 (1): 3-27.

Příhodným tématem takové analýzy je fenomén mnohočetného já, jak se ukazuje v průběhu psychedelické zkušenosti.⁴¹⁴ Fenomén mnohočetného já je vlastně komplexní propojení několika různých prožitků, které se všechny vztahují k multiplicitě či mnohovrstevnatosti sebezakoušení, a potažmo tak zkušenosti vůbec.

První z těchto prožitků se týká pohledu do zrcadla, který se pod vlivem psychedelik značně liší od pohledu do zrcadla v neopojeném stavu. Srovnatelnou zkušenost jsem učinil pod vlivem různých látek. Pozorovaný obraz v zrcadle je nejprve vnímán jako nejasný a rozostřený. Když se však snažíte na obraz soustředit a pokoušíte se vidět ostré a jasné obrysy vaší obvyklé tváře, zkušenost se promění. Obraz obličeje se vlní jakoby v oparu, je pohyblivý a začíná oscilovat takovým způsobem, že je vidět několik překrývajících se a vlnících vrstev, které se při bližším soustředění jeví jako různé výrazy obličeje, přecházející jeden v druhý. Obličej vypadá jako zmačkaný nebo sešitý z různých kusů a jeho rysy se neustále mění. Tvář přestává být známou jednoznačnou tváří, kterou známe z běžného pohledu. Připomíná spíše delirantní portréty Francise Bacona, ovšem s tím rozdílem, že výraz tváře nikdy úplně nemizí, je ale stále v pohybu a může být nahrazen i tvářemi zcela neznámými. Začnete-li pohybovat obličejovými svaly ve snaze vytvořit nějaký známý výraz, zjišťujete, že tvářnost obličeje je nezávislá na vůli, a že místo jedné tváře před vámi vystupují a zase mizí různé tváře, ne nepodobné maskám. Obličej v zrcadle se stane tekutým a osciluje mezi svými různými vizuálními možnostmi. Chvíli vypadáte unaveně a strhaně, pak zase svěže a vesele, rozhodně, neústupně, zuřivě, a každý z těchto výrazů se stává maskou, která může nabývat symbolických kvalit – ustrašený výraz se změní na tvář podobnou kryse, zuřivý výraz získá rysy šíleného bojovníka, unavený se začne podobat starci, atd. Tento prožitek při tom není čistě vizuální, je zároveň fyzický i emocionální, přičemž vyrůstá z materiality halucinačního pole. Zakoušejícímu se zdá, jako by se jeho obličej roztékal, obličejové svaly měknou a ožívají vlastní aktivitou. Každý výraz má také svou emocionální vrstvu, takže střídání výrazů je provázané se střídáním pocitů, s každým vizuálním aspektem se zjevují také aspekty emocionální. Pozorující je tak přímo angažován ve svém zrcadlovém obraze, není schopen vůči němu zaujmout nezaujatý odstup (tj., nalézt tu „pravou“ tvář, vůči níž by všechny ostatní byly jen odchylkami), v oscilující střídě transformací se ukazuje on sám ve své vnitřní rozmanitosti. Takový zážitek může být také velmi nepříjemný, protože je spojen se zmatkem a úzkostí ze ztráty identity, vyvolanou neschopností fixovat vlastní vizuální totožnost.

⁴¹⁴ Následující pasáž, věnovanou tématu mnohočetného já, částečně přebírám ze svého již publikovaného článku ve *Filosofickém časopise*, Viz Pokorný, V. 2015. *Myslet z psychedelické zkušenosti: fenomenologické zkoumání psychedelických halucinací*. In Novák, A., ed. 2015, s. 75-90.

Další složky fenoménu mnohočetného já se v mém případě rozvinuly na rovině pseudohalucinací. Ty se objevují ve fázích vrcholné intenzity psychedelického působení, kdy je zakoušející zcela přemožen, odpojen od smyslového světa, prostoupen materialitou halucinačního pole a neschopen běžného pohybu v normálním prostředí. Takovéto situace lze využít k putování nekonečně bohatou, pulsující, stále se proměňující a fraktálovitě se prohlubující vnitřní krajinou. Během jedné zkušenosti se mi v tomto vnitřním pseudo-vidění za zavřenými očima zjevila série obrazů spojená se symbolem žabího prince. Šlo o obrazy utonulých nebo topících se lidí, ošklivých vodních bytostí, které se podobaly čapkovským mlokům, různým kombinacím člověka a obojživelníka. Tyto podvodní bytosti však zároveň skrývaly poklad v podobě perly, poklad vnitřní krásy schované pod nánosem ošklivosti, nemilovnosti a zoufalství, jež může být odkouzleno polibkem z lásky. Perlu v hlubinách nakonec hlídal východoasijský drak, známý např. z čínské mytologie jako ochránce řek a deště.

Prožitek tohoto typu opět není pouhou představou pro vidění. Týká se mě tak, že v těchto fantazijních dějích nefiguruji jako nezaujatý divák, nýbrž jako zaujatý účastník. Nezakouším proměňující se obrazy, vůči nimž bych mohl být lhostejný, zakouším, jak do mě obrazy tonoucích lidí a antropoidních obojživelníků vstupují nebo naopak jak ze mě vystupují, stávají se mnou a já se stávám jimi. Tato fantazijní a symbolická transformace mě zasahuje zevnitř takovým způsobem, že i dlouho po odeznění halucinační vlny a vymizení obrazů prožívám jejich stísněnou náladu. Přijmeme-li výklad, který tvrdí, že během psychedelické zkušenosti se mi specifickým způsobem ukazuje vnitřní členitost mé situovanosti (transparence), vlákna a situace, z nichž jsem spleten, pak musí být tyto halucinační vize možné vztáhnout zpět k možnostem mého prožívání.

Jaké možnosti mého prožívání jsou spojeny s obrazy tonoucích lidí, šeredných lidských mloků či draka, který stráží vzácnou perlu? Žabí princ je polovičatá, šeredná bytost, ani žába, ani člověk. Je to ten, jehož skutečná podoba a vnitřní poklad může být odhalen jen díky druhým, pomocí polibku lásky. Ošklivost, nelidskost, maskování, to vše je spjato s pohledem druhých, kteří si nás oškliví a nevidí v nás to, čím skutečně jsme. Tento pohled se v rámci složitého psychického utváření stává také naším pohledem na sebe samé. Teprve láska a sebeláska, která nás přijímá v naší ošklivosti, dokáže překonat tuto dvojí bariéru. Vidění žabího prince je tak vlastně sublimací určitých opakujících se událostí mého života, tj., všech různých situací, kdy jsem se cítil ponížený, ošklivý a nemilovaný. Zároveň je spojeno s nadějí v podobě perly, s přesvědčením, že i přes svou nepřijatelnost, ošklivost a hříšnost mohu stále dosáhnout přijetí a odpuštění.

Výkladově obtížný moment tu představuje fakt, že tyto hybridní obrazné děje, tyto filmy bdělého snění, nabyté emocemi a usídlené v tělesných pocitech, v nichž sám vystupuji jako herec, nevycházejí z kognitivní aktivity řízené mou vůlí. Nijak si je aktivně nepředstavuji, nepřivolávám, ale stejně se objevují. Mé jáské chtění je v té chvíli odplaveno, vyřazeno a fantazijní prostor se organizuje sám. Tento jev samoorganizace zakoušených obsahů je ostatně možné pozorovat napříč všemi fázemi psychedelické zkušenosti – mé tělo mě neposlouchá, emoce se vyplavují zcela nezávisle, ve smyslových polích se samy od sebe objevují vizuální vzorce či celé prostory nebo auditivní a jiné klamy, myšlenky mne přepadají v podobě neslyšených hlasů. V poli obraznosti⁴¹⁵ se spontánně formují symbolické situace, prostory a celé děje, které jsou abstraktní v tom smyslu, že neoznačují pouze mé osobní zkušenosti, ale ve formě obrazné komprimace označují všechny možné situace téhož druhu.⁴¹⁶ Tyto obrazy/pohyby neřídím já, ani nepřicházejí z vnějšku. Formují se a vyjevují uvnitř mého zakoušeného prostředí, přicházejí z šířky zkušenostního pole, kterou nemám pod přímou kontrolou. Zdrojem těchto zkušeností není subjekt jako aktivní jáské centrum jejich konstituce, jsou jí zakoušené situace samotné – to jak jsem jim byl vystaven, jak jsem je zvnitřnil, jak se zapsaly do mých tělesných pocitů a emocí, a jak je prodlužuji ve svém jednání. Na nadsmyslové halucinační rovině se tyto zkušenosti proměňují na své znaky – obrazné děje – a spolu s nimi se otevírá vstup do samostatné sítě abstraktních představ, která je, podobně jako jazyk vůči jednotlivým mluvčím, autonomní vůči jednotlivým aktérům v tom smyslu, že je prostředím, do něhož jsme zahrnuti. Za rozhodující otázku myšlení z psychedelické zkušenosti proto v této souvislosti považuji otázku po tom, kde se vlastně nachází produktivní zdroj halucinací?

Z předchozích výkladů by mělo být zřejmé, že tímto zdrojem není autonomní já, co by pán a vlastník své zkušenosti. Zkušenost není čistě subjektivní, je možná jen jako zahrnutost do sítě vztahů, do horizontálně i vertikálně utvářené spleti, do různých typů polí a do různých stupňů reciprocit mezi mnou a prostředím. Zkušenost je z tohoto hlediska možné chápat jako samostatný živel, např. jako globální vrstvu skutečnosti ve smyslu sémiosféry⁴¹⁷, do něhož jsme

⁴¹⁵ Obraznost (obrazotvornost, fantazie, představivost) zde hraje hlavní úlohu. Její analýza by tu vedla příliš daleko. Můj pokus o vytvoření pojmu enaktivní obraznosti, viz Pokorný, V. 2014. *Představování jako jednání: úvahy k enaktivnímu pojetí obraznosti*. In Kolář, M., Nitsche, M., Pavlíček, T., eds. 2014, s. 123-139; nebo Pokorný, V. 2013 *Teorie představivosti v současných kognitivních vědách*, in Marek, J., Vrabec, M. et al. 2013, s. 365-396.

⁴¹⁶ Zde bychom mohli mluvit o „rhizomatickém eidosu“, o „lišícím se invariantu“ či o wittgensteinovské rodové podobnosti.

⁴¹⁷ Sémiosféra – komunikační a významuplný kontext situovanosti živých organismů v jejich prostředí. Sémiotická nika jako modulace ekologické niky. Žité prostředí každého organismu jako souvislost zakoušených významů splétajících se ve vzájemné koexistenci. Viz například Witzany, G. 2006. *The Logos of the Bios I. Contributions to the Foundation of a three-leveled Biosemiotics*. Helsinki, Umweb Publication; Kull, K. 2005, *Semiosphere and dual ecology: Paradoxes of Communication*. Sign System Studies, 33 (1):175:189; Lotman, M.

zapuštění, a na nějž jsme napojeni stejně jako na hydrosféru nebo atmosféru. Zkušenost je vtělená v živlu sdílené intertělesnosti, má svůj způsob samoorganizace a projevuje se skrze jednání tělesných bytostí vzájemně propojených v biologických a komunikačních sítích vztahů. Zkušenost je způsob sebeutváření skutečnosti skrze jednotlivé živé systémy. Tyto živé systémy jsou organizovanými srůsty buněk, a jejich nezávislost na propojujících vztazích je stejně relativní jako nezávislost buněk na celku tkáně. Moje zkušenost tak není zkušeností na světě nezávislého monadického individua, nýbrž zkušeností nomadického individua, které se neustále snaží svou jednotu získat ve střetávání, které samo sebe utváří a přetváří v konfrontaci s různými situacemi. Zkušenost a s ní i zakoušející jsou součástí mnohvrstevnaté tkáně skutečnosti, na níž jsou mnohonásobně napojeni.

V běžném, každodenním, bdělém prožívání sebe sama a světa nic takového není vidět. Jsme zaujati bezprostředními činnostmi, tělesně angažovaní venku u věcí a druhých, omezený obzor svého zakoušení máme více méně pod kontrolou. V deterritorializovaném halucinačním procesu jsme vrženi do sebe a zároveň odpoutáni od přímé smyslové a tělesné angažovanosti v prostředí. Dochází k tomu, že mě tělo i má smyslová pole jsou prostoupena pocíťovanými vibracemi, zaplavují mě vlny depresivních nálad nebo rozkoše a radosti, vnímané jednotlivosti oscilují v proudu mnohočetných variant sebe sama a rozbíhají se v asociačních liniích do šířky a hloubky, v mé představivosti se objevují autonomně se organizující obrazné děje. Zkušenost vůči mně získává vlastní autonomii, odvíjí se nezávisle na mé vůli, proniká mnou svou naléhající intenzitou, obklopuje mě a zahrnuje do sebe tak, že mizí rozdíl mezi zakoušejícím a zakoušeným, a obojí se spojuje do paradoxní tvárnosti halucinačního pole, v němž já nemizí, ale přestává být jednoznačným centrem, když se rozpadá a štěpí na své aspekty, stává se mnohočetným. Tato mnohočetnost není v rámci psychedelické zkušenosti pouhým teoretickým předpokladem, ale vykazatelným jevem, což vede k poslední fázi analýzy fenoménu mnohočetného já.

Během jednoho bohatě rozvinutého LSD sezení jsem absolvoval řadu prožitků, které jsem při následné reflexi rozdělil na čtyři skupiny: 1) zkušenost „ženství“; 2) zkušenost „dítěte“; 3) zkušenost „zvířete“; 4) zkušenost „mužství“.⁴¹⁸ Každá z těchto skupin představuje

2002. *Umwelt and Semiosphere*, Sign System Studies, 30 (1): 33-40; Lotman, J. 1984/2005. *On the semiosphere*. Přel. Clark, W. Sign System Studies, 33 (1), 205-229.

⁴¹⁸ Zde vycházím z post-psychoanalytické teorie A. S. Wittemanna, který uvádí: „*Všechny vnitřní osoby, s nimiž se ve vnitřním světě člověka setkáme, můžeme rozdělit do pěti velkých polí: muž, žena, dítě, zvíře a bůh – pěti kontinentů duše*“. Je přinejmenším pozoruhodné, do jaké míry předkládaná pozorování odpovídají Wittemannově psychické topologii. Viz Wittemann, A. S. 2000. *Intelligence duše. Jak přijít na kloub jejímu skrytému řádu*. Praha: PRAGMA, s. 49; dále také Wittemann, A. S. 2011. *Architektura vnitřního světa člověka. Začínáme chápat sami sebe*. Praha: Maitrea

konfigurace více příbuzných motivů, které dohromady tvoří dějovou linii. Tyto linie mohou být buď ucelené a vzájemně oddělené nebo se, jako v tomto případě, epizodicky prolínají.

První soubor spjatý s ženskou tematikou začínal už na tělesné rovině, a to stupňujícím se tlakem v oblasti břicha a slabin, který volal po vyprázdnění a následně vedl k zaujetí porodní pozice ve stoje s pokrčenýma nohama. Následně se dostavila představa fantomaticky prožívaného porodu, setkání s dítětem a navázání emocionální vazby. To vedlo ke ztotožnění se strachem matky o narozené dítě. Tento strach se v dalším „pokračování“ ženské linie proměnil v obecný ženský strach z mužského násilí a mužské nadvlády, který se ukazoval v obrazech a náladách zneužívaných, znásilňovaných a mučených žen. V další fázi se pak ženské utrpení proměnilo na emocionální vlnu bezmoci, nenávisti a zloby, která byla záhy vystřídána scénou jakoby z harému, z místnosti plné krajek, ozdob, šperků a vůní, naplněné překypující sexualitou vlnících se ženských těl, sexualitou jako zdrojem ženské síly a moci nad muži. Těsně před závěrem vrcholné halucinační fáze pokračoval ženský příběh obrazy ženského vzdoru a vůdcovství, aby vyvrcholil vizí vítězné princezny bojovnice.

Druhá, o něco kratší série, zahrnovala konfrontaci s dětským prvkem, který se odpojil od halucinační zkušenosti porodu a mateřství. Celá se odvíjela od touhy po matce, od touhy být nakojen, laskán a chován ve slastném bezpečí mateřského náručí. Tato vize se následně propojila s odvrácenou stranou takové touhy, se strachem z odloučení a ze samoty, a poté s vizemi plačících a opuštěných dětí. Dětský příběh nakonec vyvrcholil vizí dítěte umírajícího pod troskami bombardované budovy.

Třetí, zvířecí soubor prožitků byl nejkratší, obsahoval pouze jednu ucelenou epizodu, za to však značně intenzivní a procházející vertikálně celým halucinačním polem. Dostavil se jako reakce na obtížné násilné prožitky plné bolesti, sexu, utrpení a smrti. Nejprve jsem začal cítit tlak v hlavě, spojený s pocitem znechucení, hrůzy a odporu, které se mísily s pocity viny, vlastní nedostatečnosti a marnosti všeho úsilí tváří v tvář smrti. Pomalu se ve mně začalo ozývat temné mručení, které přecházelo v hlasité vrčení, až na konec v nezvladatelný křik a řev, který jsem musel zdusit do polštáře. Uvnitř tohoto řevu, jenž jakoby pronikal dovnitř a zasahoval celou bytost, se začalo formovat uvolňující a posilující vědomí vlastní síly a agresivity, postupně přecházející v letmé vize ozubených tlam a drápů.

Čtvrtá, mužská linie tohoto halucinačního putování byla méně emocionální a méně vizuální a soustředila se především do vnitřního rozhovoru se sebou samým. Obsahovala dvě fantazijní dějové části, které volně navazovaly na předchozí linie. První z nich vycházela z prožitku dětské touhy po mateřském bezpečí, který se spojil s vizí jakéhosi muže ňoumy. Člověka, kterému na ničem nezáleží, nic ho nezajímá, vyjma nalezení místa na spaní a přísunu

potravy. Byla to jakási psí povaha, člověk s nízkou inteligencí a malými nároky, který čeká, kdo ho u cesty sebere. Byl to zároveň člověk chamtivý, sobecký, závislý jen na vlastním potěšení. Druhý z těchto „vizualizovaných“ mužských prožitků byl v útržcích se vynořující epizodou ze života kadeta na palubě bojové kosmické lodi, která se ocitla uprostřed vesmírné bitvy. Kadet nejprve prodělával výcvik na vojenské základně, poté byl s ostatními převelen na bojovou loď. Když začala bitva, v hukotu sirén si oblékal výstroj a přesunul se na určenou pozici ve střelecké kabině. Otevřel se mu pohled na prostor vně lodi, kterým prolétávaly nepřátelské stíhačky. Chopil se spouště své laserové zbraně a se zuřivostí a touhou po vítězství z ní začal střílet. Po vítězné bitvě, nastoupil na palubě se zbytkem posádky, aby sledoval, jak na vrcholku nad nastoupeným mužstvem stojí triumfující princezna bojovnice.

I v těchto pseudohalucinačních jevech byla mužská linie, a to jak negativně (ňouma), tak pozitivně (kadet) spojena s motivy kontroly nad vlastním životem, převzetím iniciativy, úsilí a boje. Jejím jádrem byl potom chladný hlas racionality a skepse vůči celé zkušenosti opojení. Hlas, který chce v řeči uchopit a spoutat celou zkušenost, a pro něž jsou všechny halucinační vize a transformace vnímání pouhou iluzí, poruchou a falešnou nadějí spoléhající na to, že snové přeludy a falešné vjemy mají nějaký hlubší smysl. Tato přísná racionalita se ukazovala jako potřeba mít nad vším přehled, vše ovládat a mít pod kontrolou a jako snaha vyloučit všechny ostatní složky halucinačního procesu jako neskutečné. V další epizodě se tento vnitřní hovor odvíjel jako nabádání k rozhodnosti, usilovnosti a pracovitosti, k vlastnostem, které umožní obstát mezi druhými a zabezpečit sebe i rodinu. Prohlubující se meditace nad povahou tohoto hlasu, pak vedla k myšlenkovému nahlédnutí jádra mužské konfigurace, jímž se jevila být schopnost autonomního sebeuskutečňování založená na ochotě vystavit se riziku a podstoupit nebezpečí.

Důležitým prvkem celého tohoto sezení byla také performativita. Když jsem prožíval vizi dítěte zasypaného v sutinách, přikrčil jsem se k zemi. Během zážitku rození jsem stál s rozkročenýma nohama a tlačil. Když jsem se „vtělil“ do rozhodného muže, zaujal jsem vzpřímený postoj, atp. K porozumění tomuto aspektu psychedelické zkušenosti a vůbec k jeho odkrytí jsem dospěl díky předcházejícím psychoterapeutickým sezením, která byla založena na principech biosyntézy⁴¹⁹, všímavosti⁴²⁰ a tibetské praxe chöd⁴²¹. Hlavní technika těchto

⁴¹⁹ Viz Boadella, D., Carletonová, J., Frankelová, E., Rodriguesová, E. 2012. *Biosyntéza: výběr z textů*, přel. Škrdlant, E. Praha: GRADA.

⁴²⁰ Viz například Hassonová, G. 2015. *Technika Mindfulness. Jak se vyvarovat duševní prokrastinace pomocí všímavosti a bdělé pozornosti*. Přel. Bražinová, M. Praha: GRADA; Epstein, M. 2013. *Myšlenky bez myslitele. Psychoterapie z pohledu buddhismu*. Přel. L. Adamcová. Praha: Maitrea.

⁴²¹ Viz Allione, T. 2012. *Pečuj o své demony. Starobylá moudrost pro vyřešení vnitřního konfliktu*, Praha: Maitrea.

psychoterapeutických sezení spočívala v tom, že určité psychické téma bylo adresováno nejprve soustředěním pozornosti na tělesné pocity. Poté, co byl identifikován tělesný pocit, například tlak v břiše, bylo mým úkolem jej vizualizovat v představivosti a udržet v podobě imaginární bytosti, věci nebo osoby, která sedí naproti mně, a já s ní mohu hovořit. Pak jsme si vyměnili místo, zaujal jsem pozici imaginární figury, přičemž jsem byl vyzván k tomu, abych pro ni našel to nejpříjemnější místo v prostoru místnosti a nejlépe vyhovující tělesný postoj (sezení, vystoupení na židle, atd.) Obdobný postup personifikace a externalizace vnitřních psychických témat byl a je využíván v rozličných technikách transu v šamanských a polyteistických kulturách s extatickými prvky po celém světě. Osoba prodlévající ve stavu extatického vytržení a komunikující s „duchy“ neprožívá proces transu v nehybném sledování svých vnitřních stavů. Je v těchto stavech a v celém procesu přímo angažována a zahrnuta, což vyjadřuje rituálním tancem, nekontrolovatelným třesem či svíjením po zemi. Vědomé využití této performativní techniky během psychedelické zkušenosti je založeno na vyřazení cenzury, kdy je potřeba nechat se vést tím, co se samo ukazuje a doslova se odevzdat probíhajícím událostem. To vede k mnohem silnějšímu ztotožnění s prožívaným tématem, k úspěšnějšímu vyřazení skeptické soudící racionality a k prohloubení a rozšíření celého prožitku. Z matných vizí za očima se najednou stanou spoluvykonávané virtuální situace, v nichž zakoušející vystupuje jako někdo jiný, přičemž proměna zasahuje celého jeho naladění a vede k proměně prožívání tělesného schématu.

Takovéto intenzivní prožívání vnitřních halucinačních dějů vede k odkrytí poměrně riskantní pozice. Racionální, kontrolující hlas-osoba, jenž hájí stanovisko jednoty zkušenosti pod vládou sebereflektujícího já a tvrdí, že jde o pouhé halucinace, o snové výtvary intoxikované představivosti, se stane pouze jednou z mnoha vrstev prožívání, která nemá o nic větší nárok na to být vládcem zkušenosti než ty ostatní. Přijetí této riskantní pozice znamená vzdání se výlučné kontroly nad vlastním prožíváním a přitkání fenomenální mnohočetnosti já, a s tím též multiperspektivitě vlastního zakoušení. Vede k vyvstání vnitřní rozpolcenosti, která je analogická výše popsaným vizuálním halucinacím při pohledu do zrcadla. Stejně jako se proměňují a překrývají jednotlivé facety obličeje, tvář morfuje v prolínajícím se toku svých různých výrazů, takže není zřejmé, jak vlastně vypadám, prolínají se a navzájem překřikují jednotlivé hlasy-osoby během ponoření do halucinačního pole, takže není vůbec jasné, která z nich je vlastně subjektem zkušenosti. Osciluji mezi různými verzemi sebe sama – sexuální bytostí, řvoucím zvířetem dítětem, mužem, ženou. Ty se navíc neukazují nějak v celku a najednou, ale dále se rozpadají na své jednotlivé, epizodicky se ukazující aspekty, na jednotlivé odstíny jednoho motivu, který tvoří určitou smysluplnou konfiguraci. Takový prožitek non-

identity a vnitřní rozpolcenosti vyvolává pocit zmatení a dezorientace. Jak se zakoušející propadá hlouběji do své vnitřní halucinační krajiny, zároveň se stále více vzdalujete prožitku jednoty zkušenosti. Prožívající je jakoby rozdělen na části a ztrácí sebe sama.

5.10 Kognitivní schémata a atraktory

Rozvinutá halucinační zkušenost je tedy typická tím, že není řízena z jednoho centra, proudí jako mnohvrstevnaté dění rozkládající se do jednotlivých linií. Zkušenost se i na fenomenální rovině stává rhizomatickou multiplicitou, která není řízena centrální instancí já, ale samoorganizuje se kolem jednotlivých obsahových motivů – schémat či konfigurací. Ty na sebe volně navazují a vytvářejí širší uspořádání (soubory, dějové linie) se společným jádrem – schématem. Pojem schématu má svůj původ v kognitivní lingvistice, kde je definován následovně:

„V návaznosti na Talmyho práci v Berkeley, která se týkala úlohy konfigurací (patterns) silové dynamiky při utváření syntaktických konstrukcí, vyvinul Johnson teorii obrazových schémat (image schemas). Obrazové schéma definuje jako opakující se konfiguraci, tvar či pravidelnost, která se projevuje v našem jednání, vnímání a pojmání, anebo je konfigurací našeho jednání, vnímání a pojmání. Tvrdí, že ,tyto konfigurace pro nás vyvstávají (emerge) jako struktury smyslu zejména na rovině našich tělesných pohybů v prostoru, našeho zacházení s předměty a našich percepčních interakcí.“⁴²² Například schéma OBSAHOVÁNÍ strukturuje naši pravidelně se opakující zkušenost vkládání předmětů do a vyjímání z ohraničeného prostoru. Tuto konfiguraci můžeme zakusit taktilně s fyzickými nádobami, nebo ji můžeme zakusit vizuálně, když sledujeme pohyb nějakého předmětu do nebo z nějakého ohraničeného prostoru či nádoby. Obzvlášť důležité je uvědomit si, že obrazové schéma lze zakusit také napříč smyslovými rovinami (cross-modal). Například můžeme využít vizualitu k tomu, aby vedla naší hmatovou a kinestetickou zkušenost, když saháme do nádoby a vyndáváme z ní předmět.“⁴²³

Důležité je také uvést, že výraz obrazová schémata (image schemas) je už v rámci kognitivní lingvistiky nepřesný, protože se nejedná o konfigurace, které by byly pouze vizuální.

⁴²² Johnson, M. 1987. *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: Chicago University Press, s. 29.

⁴²³ Geeraerts, D., Cuyckens, H., eds. 2007. *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. New York: Oxford University Press, s. 35.

Vhodnější je uvažovat o nich jako o „*před-pojmových vtělených strukturách významu, a to nejméně ze dvou hledisek. Za první, obrazová schémata vývojově předcházejí pojmovému myšlení, tedy alespoň do té míry, v jaké je nám pojmové myšlení přístupné prostřednictvím jazyka... Jako nemluvnata zakoušíme konfigurace pocitů (obrazová schémata) před tím než se rozvine jazykové já, a tato schémata nejsou vyhrazena pouze pro jednu výlučnou perceptuální modalitu,*⁴²⁴ jejich struktura je sdílená napříč všemi perceptuálními modalitami. Za druhé... jsou obrazová schémata před-pojmová v tom smyslu, že mohou být základem různých pojmových metafor. Prostřednictvím metafory můžeme tyto přímo se ukazující zkušenosti rozšířit tak, aby charakterizovaly neprostorové zkušenosti jako je upadnutí do deprese nebo ztratit se při listování v⁴²⁵ novinách.“⁴²⁶

Psychedelická zkušenost je decentralizovaná, dezorganizovaná a transparentní. Není mojí zkušeností ve smyslu autorství nebo vlastnictví, zakoušení se stává samostatným živlem, který je zjevný uvnitř sebe sám sobě, a v němž jáský prvek vystupuje také jen jako jedno ze schémat, z konfiguračních souborů a linií. Transparentnost zkušenosti tu znamená, že se skrze halucinační události vyjevuje vnitřní tvářnost zakoušení, tedy také jeho schematičnost. Schéma je vždy spojené s nějakým motivem, který pramení v tělesné a perceptivní zkušenosti. Vezměme například schéma radosti. Co to znamená, mít z něčeho radost? Odkud pramení naše radostné pocity? Z čeho je vystavěna naše představa a náš pojem radosti? Na příkladu radosti lze dobře ukázat, že je původně před-pojmová, zvážíme-li, jak zažívá radost nemluvně. Radost je pro ně spojená primárně se slastným pocitem nakojení, který vede k navození stavu klidu a spokojenosti (stav po kojení). Radost jako příjemný, blažený pocit je spojena se zažehnáním hladu a obnovením síly k životu, s naplněním tělesné touhy a s následným spočinutím, ustáním v aktivitě a odpočinku. Radost nakojeného dítěte už má určitou emocionální, tělesnou i časovou strukturu – spletení dvou pohybů: dosažení vytouženého (vzmach, posílení) a ustání v dosahování, spočinutí. Toto schéma radosti se pak během vývoje analogicky přenáší na další situace, dochází k analogickému mapování a přenosu, takže nakonec můžeme mít radost i z tak netělesné a abstraktní činnosti jako je vyřešení matematického příkladu. Následně je analogický stroj naší mysli schopen shlukovat situace spojené se stejným nebo podobným schématem, komprimovat je a přenášet z roviny perceptů na rovinu fantasmát, útvarů obraznosti. Nejen že tedy dokážeme nějakou novou situaci identifikovat jako radostnou, ale dokážeme si ji také představit, aniž bychom ji přímo zakoušeli. Dokážeme o ní také mluvit a transformovat na

⁴²⁴ Fenomenální pole

⁴²⁵ Důraz na strukturu „in“ – „v“ a „into“ – „do“ jako součást konfigurace OBSAHOVÁNÍ.

⁴²⁶ Geeraerts, D., Cuyckens, H. 2007. s. 35-36.

konceptuální rovinu, vytvořit pojem radosti, který je nám ovšem srozumitelný díky tomu, že se váže na naše prožitky a situace, v nichž radost jako afekt vystoupila.

Zatímco v běžné bdělé zkušenosti prožíváme radost vždy jako vázanou na konkrétní situaci, dochází během psychedelické zkušenosti k postupnému vynořování autonomního schématu radostnosti. Zažívám např. vlny rozkoše, které jsou čistě neverbální a procházejí celým tělem. Tyto emocionální přívaly se v pseudohalucinační fázi spojují s vyvstávajícími fantazijními ději, které zahrnují zbavení se tlaku, vzepětí, dosažení, osvobození a další slast působící stavy – tak jako v případě halucinovaného porodu, sexuálních vizí, dítěte v mateřském náručí, osvobozujících žen či vítězícího vesmírného kadeta. Psychedelická halucinace radosti vychází z prožitých tělesných pocitů a skutečných životních situací, ale je od nich oddělená, sublimovaná. Jakoby se schéma radosti osamostatnilo, otevřelo se jako konfigurace, jako organizační princip, který už je nezávislý na *mých* zkušenostech, žije vlastním životem a sám ze sebe produkuje možné situace, v nichž může být prožíván. Pokud se pak zakoušejícímu podaří zaměřit na téma radosti pozornost, respektive je-li pozornost k tomuto motivu donesena, může se rozvinout vrcholný extatický prožitek radosti jako zahrnující a všeprostupující blaženosti a lásky.

Jednotlivé zkušenostní konfigurace se ale neukazují jako uzavřená a hotová schémata, ale jako otevřená, působící principy, které mají svá sousedství, a z nichž se odvíjejí analogické linie. Prožitek radosti je například typicky propojen se svým protikladem, prožitkem strasti. Radost je přímo vázaná na zbavení se strasti, takže v rámci dezorganizované, decentralizované a paradoxně vyostřené halucinační směsi může velmi snadno dojít k rychlému přechodu od radosti k výčtkám svědomí, k obavám, ke strachu a bolesti. Např. virtuálně zakoušená radost z vítězství je zkalena představou porážky, silně emocionální představa slastného nakojení se propojuje s představou závislosti a vysávání. Postupně se tak buduje nová konfigurační linie negativních a nepříjemných zkušenostních vzorců, která se může opět koncentrovat a vyústit až do série pekelných vizí⁴²⁷ a prožitku schématu zla.

V psychedelické zkušenosti se tedy to, čemu říkáme zkušenost, vyjevuje ne jako něco, co *má zakoušející subjekt* se světem, ne jako jakási dodatečná vrstva vložená mezi mne a svět, nýbrž jako autonomní živel zakoušení, do něhož je zakoušející zahrnut jako jeden z jeho momentů. Zkušenost se nejeví jako aktivita, kterou mám pod kontrolou, ale jako spontánní sebesoucí živel zakoušení, který se organizuje kolem schémat jako hybridních útvarů – vertikálně propojujících různé vrstvy zkušenosti a horizontálně různá zkušenostní pole.

⁴²⁷ Viz Biro, S. 2011.

Označovat tyto útvary jako „obrazová schémata“ je však z několika důvodů nevhodné. Za prvé nejsou pouze vizuální, jsou tzv. multimodální, přemísťují se v různých vrstvách zkušenosti - mají perceptivní, kinestetický, fantazijní i symbolický rozměr (působení analogického přenosu). Za druhé se nejedná o schémata ve smyslu algoritmů, nýbrž o otevřená a oscilující centra aktivity. Proto považují za vhodnější hovořit o konfiguracích, a ještě lépe o *atraktorech*. Výrazy jako vzor, schéma nebo konfigurace totiž postrádají moment aktivity. Atraktor je vlastně schéma pojaté jako aktivní působící princip, jako určitá význačná zápletka pulsující uvnitř zkušenostní spleti. Během psychedelické zkušenosti se atraktor zjevuje uvnitř halucinačního časoprostoru nejprve jako konkrétní téma – vzpomínka na ženu, oslovující melodie, setkání s živou bytostí nebo s věcí, atd., které je nějak významné, takže snadno nastartuje analogický přenos a bujení asociačních spojení – rozvinutí plnosti schématu. K paradoxní povaze psychedelické zkušenosti pak patří, že já jako zakoušející přestávám být zdrojem zkušenosti, ale stávám se jedním ze schémat/atraktorů.

Tvrzení, že zakoušející subjekt není zdrojem a autorem své zkušenosti se tu opírá o Merleau-Pontyho interpretaci halucinací, která říká, že „*pokud mají být halucinace možné, pak musí platit, že vědomí občas přestává vědět, co činí, jinak by si bylo vědomo, že konstituuje iluzi, tj. nelpělo by na ní, a tedy by to již žádná iluze nebyla.*“⁴²⁸ Vzhledem k psychedelickým halucinacím však musíme tento výrok brát *cum grano salis*. Za prvé to není „vědomí“, kdo přestává vědět, co činí, jsem to já, jako autor své zkušenosti. Merleau-Ponty proto dodává, že také „*musí platit..., že jednota mne se sebou samým, jež se završuje v Cogito, není nikdy reálným splynutím, že je pouze intencionálním a presumptivním sjednocením.*“⁴²⁹ Jinak řečeno, já nepředchází zkušenosti, nýbrž samo je v zakoušení konstituováno jako určitý styl, jako opakující se vzorec, jako nestabilní atraktor, který není původní jednotou vědomí, jež by spočívalo samo v sobě, nýbrž mnohostí opakujících se způsobů jednání, vnímání, cítění nebo myšlení. Je-li já takovýmto vynořujícím se atraktorem, pak se vynořuje jako mnohočetné a mnohovrstevnaté, jeho život nevychází z jednoho nepochybného a pevného centra, jeho posledním zdrojem není nějaké absolutní já, nýbrž střetávání se světem, odehrávající se na více rovinách najednou a napojené na různé linie a trajektorie, které jím procházejí.

Bernet, Kern a Marbach v této souvislosti citují velmi pozoruhodný text E. Husserla, v němž se Husserl ptá, jestli „*musí existovat neměnná, trvalá Já jako osoby nebo alespoň neměnná a trvalá personální totalita v možném společenství? Musím já být, musí každá osoba být? Obsahuje evidence onoho ‚já jsem‘ něco jiného než evidenci osoby ve vztahu*

⁴²⁸ Merleau-Ponty, M. 2013, s. 418.

⁴²⁹ Tamtéž.

k *presumptivnímu světu? A proč by nemohlo existovat „pestrobarevné“ Já?*“⁴³⁰ Tuto myšlenku „pestrobarevného já“, které nemá žádný základ, žádnou centrální řídicí instanci tematizuje ve svém myšlení současný americký filosof a kognitivní vědec S. Gallagher. V jednom ze svých textů například uvažuje o tom, jaký způsobem se v rámci situovaného jednání ve světě projevuje „*smysl aktérství*“ (*sense of agency*), který definuje jako „*zkušenost, že jsem to já, kdo způsobuje nebo generuje jednání*“.⁴³¹ Ve své úvaze pak dospívá k závěru, že „*smysl pro aktérství je jak komplexní, tak nejednoznačný. Přispívá k němu více prvků, z nichž některé jsou reflexivně vědomé, některé jsou vědomé před-reflexivně a některé jsou nevědomé.*“⁴³²

Z těchto citací vyplývá, že představa, že jsem to já sám (tento se sebou totožný jeden), kdo řídím své jednání, je přinejmenším nepřesná. Mé jednání je řízeno na několika rovinách, z nichž pouze některé mám pod svou přímou kontrolou. Jsem spíše shlukem různých center aktivity nesených různými ohledy mé situovanosti a mého propojení se světem. V tomto smyslu pak v dalším textu Gallagher přímo argumentuje ve prospěch teorie mnohočetného já, které říká „*konfigurační teorie já*“ (angl. *a pattern theory of self*), a sice takto: „*Podle konfigurační teorie je já konstituováno určitým počtem charakteristických rysů či aspektů, jež mohou zahrnovat aspekt minimální vtělený, minimální zkušenostní, intersubjektivní, psychologicko/kognitivní, narativní, rozšířený a situovaný... O těchto aspektech bychom neměli uvažovat jako o aspektech jednoho já, jako kdyby pouze modifikovaly něco, co má svou vlastní nezávislou existenci. Místo toho navrhuji přemýšlet o nich jako o aspektech organizovaných v určitých konfiguracích.*“⁴³³

Následně pak Gallagher uvádí osm základních konfigurací, kolem nichž se utvářejí různé aspekty aktérského smyslu – odlišování se živého systému od svého okolí, předreflexivní uvědomování si vlastního jednání, typická afektivita spojená s pojmem charakteru, vědomí intersubjektivní odlišnosti, seberefektivní sebepojetí, narativní sebeinterpretace, situovanost v kulturním prostředí a já rozšířené na předměty chápané jako moje.

5.11 Slitina

S předchozím výkladem jsme dospěli do fáze psychedelické zkušenosti, kdy nejsme pány vlastního zakoušení, jsme rozprostřeni do vlnové a oscilační materiality halucinačního pole, která se proměňuje na prostředí tvořené dynamikou schématických konfigurací. Tyto atraktory vystupují jako oscilující uzly v sítích naší kontextuality a spolu s nimi a skrze ně se

⁴³⁰ Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. 2004. Úvod do myšlení E. Husserla. Praha: OIKOYMENH.

⁴³¹ Gallagher, S. 2012, *Multiple aspects in the sense of agency*. *New Ideas in Psychology*. 30 (1): 15-31, s. 15.

⁴³² Tamtéž, s. 20.

⁴³³ Gallagher, S. 2013. *A pattern theory of self*. *Frontiers in Human Neuroscience*. 7:443, s. 1-7.

díky transparentnosti celé zkušenosti vyjevuje kontextualita samotná. Pokud tu myslím z psychedelické zkušenosti, tzn., pokud své zkušenosti konfrontuji s výkladem a interpretací toho, jaká je povaha zkušenosti vůbec, pak tedy mohu říct: Má zkušenost se samoorganizuje kolem atraktorů, jež se utvářejí uvnitř kontextů naší zahrnutosti, uvnitř vztahových časoprostorů, kterých jsme součástí. Rozpuštění a rozložení obvyklých kontrolních struktur vědomí a obvyklé střízlivé zapojenosti do světa, a současně uchování a intenzifikace plné pozornosti odkrývá zkušenost jako autonomní živel, v němž je jáská konfigurace částí, nikoliv zdrojem.

Promýšlení psychedelické zkušenosti umožňuje chápat individuální lidskou bytost z hlediska její vrstevnatosti, mnohočetnosti a procesuality. Fenomenální vědomí halucinačních vizí, respektive jakékoliv fenomenální vědomí vystupuje z nesoucí mnohovrstevnaté materiality spleti, z dějů a procesů, které jsou předvědomé a nevědomé. Jsem zahrnuti do nesoucí procesuality různých prostředí a dějových linií, které současně spoluutváříme. Jsme zahrnuti (a spoluutváříme) do materiality biochemických procesů a fyziologických dějů, do procesuality neuronální a neurosystémové aktivity. Jsme zahrnuti do materiality celého živého systému, který je sensorimotoricky, kinesteticky, perceptivně a metabolicky zapojen do svého prostředí, od něhož se stále odlišuje. Jako inter-tělesné bytosti jsem také součástí performativity společně vykonávaných pohybů a činností. Jsme zahrnuti do ekologických procesů utvářejících naše životní prostředí. Jsme zahrnuti do a spoluutváříme symbolické kontexty jazyka, obrazů a artefaktů.

Každý z těchto kontextů a prostředí má vlastní způsob organizace a vlastní dynamiku. Jednotlivá bytost je pak propojením a spletením dějů na různých rovinách do jednotné celkovosti individualizovaného trvání. Základem této celkovosti není žádné neměnné a výlučné centrum já. To se ukazuje jako jeden z vertikálně probíhajících atraktorů, atraktor sebevztahu, samoorganizace a odlišování, spojený s instancí aktérství (kdo jedná?). Jednota živé lidské bytosti má tak spíš povahu teritoria, obydleného žitého prostředí (niky), které povstává, utváří se a zaniká v rytmech našeho vtěleného vyjednávání a udržování. Když potom uvažujeme o psychedelických zkušenostech jako o procesech deteritorializace, znamená to, mimo jiné, že dochází, metaforicky řečeno, k rozladění a přeladění celkové tonality a rytmiky našeho zakoušení a k následnému vyjevení skryté kontextuality a dynamiky různých rovin našeho splétání. Ukazujeme se sami sobě jako splétání organizované kolem více center, směrů a linií. Každá bytost se jeví jako tkanina, jakou soubor uzlů, v nichž se splétají jednotlivá vlákna utvářejících a nesoucích sítí cyklů, procesů a vztahů. Během psychedelické zkušenosti je tato tkanina rozpletena, uzly rozvázány a centrum pozornosti je přeneseno k naší širší, hlubší a starší

situovanosti než je pouze situovanost mého osobního života a individuálního živého systému (mysli/těla).

Takovéto „rozpletení“ představuje další práh či předěl, k němuž lze uvnitř halucinačního pole dospět. Za tímto prahem se mohou v některých případech rozvinout nejširší a nejhlubší psychedelické prožitky, označované v literatuře jako „mystické zkušenosti“. T. B. Roberts tyto zkušenosti označuje jako „*mocně přemáhající stavy sjednoceného (angl. unitive) vědomí*“⁴³⁴ Jedná se podle něj o stavy, které se objevují přibližně v jedné z deseti psychedelických zkušeností, jsou vázány na vysoké dávky účinné látky a jejich jádrem je pocit jednoty. Shrnujícím způsobem pak tento fenomén popisuje B. Sessa: „*Tyto psychedelické zkušenosti, často označované jako „oceánská bezhraničnost“, mohou vyvolat pocit, že jsem částí mnohem širší entity, než jakou vymezují tradiční hranice osobnosti. Člověk se najednou nechápe jednoduše jako doktor, otec či matka, manžel nebo manželka, přítel, soused nebo občan; spíše je listem stromu, kapkou vody v jezeře, závanem větru. Objevuje se záplava vibrující energie, která jako elektrina prochází všemi věcmi a člověk se cítí být její součástí. Intuitivně víme, že existuje cyklická rovnováha života, která prochází napříč časem, zpět až samotnému počátku vesmíru a já jsem schopen zakusit mou účast na něm. Paradoxně lze být najednou rozsáhlý jako celý vesmír a malý jako ta nejelementárnější částice – všude a nikde, uvnitř a venku, živý a mrtvý, bezčasý a historicky zakořeněný v čase.*“⁴³⁵ Když pak Sessa dále popisuje tento zážitek jednoty, uvádí, že jeho hlavním aspektem je „*pocit splynutí (angl. merger). Vnitřek může splynout s vnějškem, já s druhými, Země s vesmírem, a tak dále.*“⁴³⁶ Součástí tohoto prožitku je podle něj také „*ztráta smyslu fyzických hranic, vlastního ega a vlastního místa v čase. Tyto omezující struktury (čas a prostor) se stanou bezvýznamnými pojmy, jelikož zakoušíme splynutí sebe sama s celkovostí, která je větší než mé já.*“⁴³⁷

Zprávy o takových zkušenostech jsou jak v odborné literatuře, tak v psychonautických „trip reportech“ poměrně časté. V bohaté zásobárně takových zpráv na webu Erowid se lze například dočíst o následujících prožitcích zakoušených pod vlivem různých psychedelických jedů:

„*Cítím texturu vesmíru, protože jsem jeho součástí. Pocit jednoty s vesmírem je děsivý, stejně jako uklidňující. Děsivé je na něm to, že ztrácím jakýkoliv pojem o tom, co je to „mé já“. Víím, co jsem. Já jsem já. Ani na chvíli nepřestávám existovat, ale přestávám existovat jako „mé*

⁴³⁴ Roberts, T. 2013, s. 89.

⁴³⁵ Sessa, B. 2012, s. 20.

⁴³⁶ Tamtéž, s. 21.

⁴³⁷ Tamtéž, s. 22.

já“. Přestal jsem existovat jako mé já, jednoduše jsem se stal já. Nic víc a nic míň než já jsem.,⁴³⁸

„Získal jsem pocit, že jsem zcela sjednocený s vesmírem. Je to naprostá euforie. Jsem v jakémisi stavu duchovní nirvány. Mé fyzické tělo a fyzický svět nejen že neexistují, ale jsou navíc zcela zapomenuty. Jediné na čem teď záleží, je radost a čisté štěstí. Žiji čistě v okamžiku a tento okamžik je věčností.“⁴³⁹

„Ztratil jsem ponětí o svém těle, o svém okolí, o všem kolem mě. Cítil jsem, jak propadám Zemi jako částice, jakoby Země byla prázdným prostorem. Zcela jsem opustil své tělo a rozpustil se ve vesmíru. Moje mysl se ocitla v mysli vesmíru, expandovala do ní a věděla vše, co lze vědět, avšak zcela neschopná formulovat myšlenky do slov, vnitřní hlas mé mysli se zcela vytratil, a přesto jsem si uvědomoval ideje, vědění, abstrakce, které byly tak dokonale jasné a srozumitelné, ačkoliv existovaly zcela mimo jakékoliv jazykové konstrukce, mimo jazyk, zcela nelineární myšlení a současně nemyšlení. Čisté vědění. Má mysl, mé vědomí, můj ubohý malý mozek s tím pocitem zápasil a snažil se vydržet zaplavující proud a připojit se k mysli vesmíru.“⁴⁴⁰

Analýza této součásti psychedelické domény tu může být jen kusá a zárodečná, nicméně odpovídá principům vyjádřeným v předchozím výkladu. V jejím plném vypracování mi brání především fakt, že v rámci mých vlastních psychedelických sezení nikdy k plnému rozvinutí tohoto typu prožitku nedošlo. Na rozdíl od předchozích fází psychedelické zkušenosti tu tedy nemám k dispozici vlastní kontrolní sadu prožitků, jež by mi umožnila srovnání. Nicméně se jedná o druh prožitků, které jsou dnes zkoumány dokonce klinickým způsobem⁴⁴¹. Právě tento druh prožitků, označovaných jako mystické či entheogenní, otevírá náboženskou stránku

⁴³⁸ Boogeyman. 2011. *Sally knows best, An experience with Salvia Divinorum* [online]. Erowid Experience Vaults, www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z: <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=68077>.

⁴³⁹ Peter Pumpkin. 2005. *Revelations, Cosmic Unity, Entity Contact: An experience with mushrooms – Psilocybae mexicana, alcohol and cannabis* [online]. Erowid Experience Vaults, www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=42367>.

⁴⁴⁰ Netrunner 2004. *The Power and the Glory: An experience with harmalin, 5-MEO-DMT & DMT* [online]. Erowid Experience Vaults, www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z: <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=34866>.

⁴⁴¹ Viz MacLean K. A., Johnson M. W., Griffiths R. R. 2011. *Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increase in the personality domain of openness*. *Journal of Psychopharmacology*. 25 (11): 1453-1461; Barrett F. S., Johnson M. W., Griffiths R. R. 2015. *Validation of the revised Mystical Experience Questionnaire in experimental sessions with psilocybin*. *Journal of Psychopharmacology*. 29 (11): 1182-90.

psychedelických zkušeností. Spojuje psychedelika s teologií⁴⁴², s náboženskými organizacemi⁴⁴³, se spiritualitou nového věku⁴⁴⁴, s dualistickou metafyzikou⁴⁴⁵, magickým myšlením, psychedelickou mystikou⁴⁴⁶, ale také s vážně míněnými pokusy promyšlet vztah mezi spiritualitou a psychedelickými prožitky. Jakkoliv je to pro myšlení z psychedelické zkušenosti nezbytné, musí zůstat detailní průzkum celého tohoto problematického a otevřeného komplexu stranou, jelikož vyžaduje spíše další knihu, než jen část kapitoly.

Z hlediska zde prováděné fenomenologicko-kognitivní analýzy však lze z předložených popisů vyčíst následující motivy, které jsou v rámci předkládané mapy psychedelické domény srozumitelné: 1) splývání, fúze (angl. merger); 2) bezhraničnost; 3) expanze; 4) vesmírnost; 5) odosobnění a ztráta světa; 6) intuitivní vědění za hranicemi jazyka. Obecně řečeno dochází k obdobné situaci jako při vynoření fantazijního, pseudohalucinačního pole. Pole pseudohalucinačních představ a vizí se vynořuje uvnitř materiality deterritorializovaných smyslových polí a je nahrazeno prostředím schematických atraktorů. Toto atraktorové pole je obsazeno oscilujícími motivy, které se zhmotňují jako epizodické vize, myšlenky a pocity rozmanitého druhu a jejich propojení vytváří novou, kvalitativně odlišnou vrstvu halucinačního procesu. K hlavním charakteristikám této nové vrstvy patří paradoxní prožitek sebe sama jako multiplicity – jsem to já, ale nejsem to já. Vystupuji sám před sebou ve svých různých možnostech a aspektech, které krouží kolem podstatných motivů tvárnosti mé osobní spleti. Osobní já se postupně rozkládá a vytrácí a zůstává z něj jen čistá pozornost, která se najednou stává bezhraničnou. Už není omezena na to, kdo jsem, a expanduje napříč halucinačním časoprostorem, který zcela ovládne tak, že vše se stane nekonečným bodem vědomé pozornosti. Ta není vázána hranicemi času a prostoru a v jakémsi nekonečném okamžiku se jeví jako splnutí s kosmickým rozměrem naší situovanosti. Tento okamžik je děsivý i slastný zároveň, respektive překračuje hranice obojího směrem k nerozdělené, non-duální zkušenosti unášejícího, sebe sama nesoucího proudu mimojazykového, a tudíž nevyřčeného poznávání,

⁴⁴² Viz například Underwood, R. A. 1969. *Ecological and psychedelic approaches to theology*. Soundings. An Interdisciplinary Journal. 52 (4): 365-393.

⁴⁴³ Viz Stuart, R. 2002. *Entheogenic Sects and Psychedelic Religions*. MAPS Bulletin, XII (1): 17-24.

⁴⁴⁴ Viz například McGreal, S. A. 2012. *The Spirituality of Psychedelic Drug Users* [online]. Psychology Today, www.psychologytoday.com [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.psychologytoday.com/blog/unique-everybody-else/201212/the-spirituality-psychedelic-drug-users>; Kubala, P. 2016. „Healed and Whole Forever“: *On Psychedelic Science and Spirituality* [online] The Revealer. A review of religion and media, therevealer.org [cit. 2016]. Dostupné z <http://therevealer.org/archives/20535>; Simão, E., Silva, M. A. da, Magalhães, S. T. 2015. *Exploring Psychedelic Trance and Electronic Dance Music in Modern Culture*. Hershey, PA: IGI Global.

⁴⁴⁵ Viz zejména Kirchoff, J. 2008 a jeho pojem „jinověta“.

⁴⁴⁶ Shipley, M. 2015. *Psychedelic mysticis. Transforming Consciousness, Religious Experience, and Voluntary Peasants in Postwar America*. Maryland: Lexington Books.

kteřá se podobá slitině, a to v tom smyslu, že je slitím všech linií a vrstev zakoušení do tvaru pulsující singularity.

Tyto prožitky fúze a sjednocení vyrůstají z celkové dynamiky halucinačního pole. Bezhraničnost a expanzivita směrem ke kontextu kosmické situovanosti jsou završením procesu deterritorializace. Veškerá omezující a rozhraničující teritorialita mého prožívání je zatlačena do pozadí a zapomenuta. Sebeprožívání expanduje do vnějšku a vnějšek expanduje do vnitřku, až se propojí v prožitku nerozdělené totožnosti. Paprsek pozornosti se může najednou jako blesk pohybovat halucinovanými rozlohami vesmíru, nořit se do jeho libovolných detailů a jakoby v sobě obsahovat veškerou tíži a současně prázdnotu skutečnosti. Tímto způsobem se však neukazuje jakási vševesmírná božská jednota, nýbrž nejzazší kontext naší situovanosti, který je kosmický. Jde o halucinační, fantazijní poukaz k tomu, že naše zakoušení je nesenó zahrnujícím a obklopujícím živlem intertělesné spleti života, který je také nutně kosmickým fenoménem. V kontextu experimentální psychonautiky to znamená, že nejzazším „settingem“ každého psychedelického sezení je kosmos jako aktuální časoprostor planetárního kontextu. Tato souvislost tu však musí zůstat jen nejasně naznačena a její přesné vypracování odloženo.

5. 12 Odeznívání účinků

„Když jsem se vzpamatoval, dostavil se bezprostřední a přemáhající pocit úlevy: návrat ke zřetelně vymezené skutečnosti, jejíž hranice jsou vázané na já. Stav mé mysli byl stále změněný, avšak tekuté písky existenciální úzkosti se přestaly pohybovat.“⁴⁴⁷

Takto popisuje závěr své LSD zkušenosti T. Slater, dobrovolník, který se v Londýně účastnil experimentální studie, zahrnující skenování a zobrazování mozku pomocí technologií fMRI a MEG. Slaterova zkušenost byla velmi specifická, protože LSD mu bylo podáno intravenózně a celé sezení bylo ukončeno ve vrcholící fázi smyslových halucinací chemicky, podáním benzodiazepinu. Jeho zkušenost musela být takto ukončena v situaci, kdy se začínal celý smyslový časoprostor měnit – facilitátor celého experimentu se proměnil na vlčí příšeru, předměty vypadaly odcizené a nesrozumitelné, celý časoprostor se tříštil, ohýbal a propadal, narůstalo zmatení a strach. Toby se nakonec rozhodl utéct z experimentální místnosti, takže

⁴⁴⁷ „When I came around I felt an immediate and over-whelming sense of relief: a return to the clear ego-bound constraints of organised reality. My mind state was still altered but the shifting sands of existential anxiety had stopped.“; Slater, T. 2014. *The LSD Trial*. Psychedelic Press UK, Volume 5. Falmouth: PsychedelicPress, s. 90.

musel být chycen a celé sezení předčasně a násilně ukončeno. I přes tento násilný konec vystihuje Slaterův stručný popis návratu k normálnímu prožívání dva základní momenty (návrat k hranicím jásky organizovaného teritoria; doznívání) závěrečné fáze psychedelické zkušenosti, která je v rámci „divoké“ drogové praxe známá jako „dojezd“. Tvářnost této hraniční rozlohy je pro celkové vyznění a smysl psychedelické zkušenosti stejně důležitá jako všechny předchozí fáze, ba v mnoha ohledech je klíčová. Právě zde se totiž rozhoduje o tom, čím se pro nás zkušenost stane, jaký význam získá v kontextu celého života, jak se propojí s dosavadními personálními a sociokulturními kontexty naší existence. Všem ostatních fázím a vrstvám psychedelické zkušenosti je přitom ve vědecké a psychonautické literatuře věnována přiměřená pozornost, fáze doznívání však zůstává zpravidla stranou. Každý, kdo s psychedelickými zkušenostmi zachází pravidelně a programově si samozřejmě kritický význam procesu odeznívání dobře uvědomuje, nicméně v rámci teoretických pojednání a různých průvodců⁴⁴⁸ bezpečnou psychedelickou praxí se lze zpravidla setkat s upozorněním na nutnost zajištění bezpečného a podpůrného prostředí, které umožní řízený a reflektovaný přechod k normálnímu prožívání.⁴⁴⁹ Mě zde však zajímá, jakým způsobem je utvářen samotný prožitek „dojezdu“, a jaký má vztah k celkové tvářnosti psychedelické domény.

Každá psychedelická zkušenost má při velkém oddálení zhruba podobu záplavové vlny. Začíná nástupem, postupně sílí, bují a větví se, bobtná a rozšiřuje, až zaplaví vše a dostoupí vrcholu. Pak postupně opadá, vrací se zpět a ustaluje se v pevně zažitých mezích střízlivějšího prožívání. Vzhledem k častému užití metafory záplavy a zaplavování v předchozích úvahách je možné si proces odeznívání představit jako stav po záplavě, případně také jako uklidnění počasí po bouři. Když záplava dostoupí vrcholu, vodu pomalu klesá a vrací se zpět do známého koryta. Staré koryto je už ale změněné a rozšířené, dokonce se může vyhloubit novým směrem. Když ustane silná bouře – už neprší, nehřmí a neblýská, vítr neohýbá stromy, atd., krajina se vrací ke klidnému stavu, avšak všude je mokro, polámané stromy a rozházené předměty. Než se krajina ustálí, bude to nějakou dobu trvat a už nebude ve všech detailech stejná, v závislosti na síle bouře či mohutnosti záplav. Analogický si lze psychedelickou zkušenost představit jako bouři či záplavu v krajině naší zkušenosti. Z tohoto hlediska lze pak hovořit o bezprostředním (aktuální ustávání bouře) a dlouhodobém (reorganizace krajiny po záplavě) odeznívání.

⁴⁴⁸ Viz zejména Fadiman, J. 2011; Turner, D. M., 1994; nebo Kolektiv, 2015, *The Manula of Psychedelic Support. A practical Guide to Establishing and Facilitating Care Services at Musical Festivals and Othere Events*, Psychedelic Care Publications.

⁴⁴⁹ Viz např. Johnson, M. W., Richards, W. A., Griffiths, R. R. 2008. *Human hallucinogen research: guidelines for safety*. Journal of Psychopharmacology. 22 (6): 603-620, oddíl *Post-session procedures*, s. 616.

Počátek bezprostředního odeznívání souvisí s ukončením farmakologické akce. Hladina koncentrace účinné látky se snižuje, s tím, jak je postupně rozkládána na své metabolity a vytrácí se z organismu. Ustává biochemický chaos, neurony už nejsou atakovány přívalem neurotransmiterů, chemická kaskáda opadá. Činnost neurálních procesů a celé sítě se stabilizuje, vrací se zpět k defaultním smyčkám, vyšší kontrolní okruhy získávají zpět svou ztracenou vládu. Vyplavené a rozbouřené látky se usazují zpět do řečišť celého těla, jsou metabolizovány – buď tělem procházejí a vyjdou z něj ven, nebo se v něm ukládají a v dalších proměnách sedimentují.

Ve značně zhuštěném a nesystematickém rozboru se v případě bezprostředního doznívání jedná o splétání následujících procesů:

Ustávání: snižování intenzity prožívání, snižování koncentrace látek, návrat a ústup k původní hladině koncentrace, odplavování a mizení změněných prožitků, postupné uvádání a uklidňování. Rozbouřená a dezorganizovaná smyslová pole se postupně ustalují a navracejí k přirozenému a navyklému rozvrstvení. Toto ustávání a navracení se k normálním hladinám a frekvencím, bývá provázeno pocitem ztráty energie, které odpovídají celkovému vyčerpání organismu, jenž v mnohahodinovém ohni psychedelického transu spotřeboval zásoby vody a minerálů. Zároveň je to ale proces uklidňování a zpevňování, kdy získáváme zpět kontrolu nad vlastním prožíváním. Nedochozí k tomu hned a najednou, návrat může trvat desítky minut, ale i desítky hodin, v závislosti na povaze celého sezení, na prostředí a druhu psychedelika. Nicméně dochází k obnově navyklého uspořádání mého žitého prostředí. Z dálav, hlubin a širín halucinačního stavu se stahují zpět k sobě, do známých hranic a mezí mého teritoria. Dobrou ilustrací tu může být opět pohled do zrcadla. Viděná tvář už neosciluje, nerozpadá se, není mnohostí. K vidění je zase jen jeden výraz, který se ještě nějakou dobu slabě chvěje a vypadá nezvykle, jako bych byl poskládaný trochu jinak než na začátku.

Získávání kontroly a navracení se k obvyklému funkčnímu uspořádání je provázeno také jakýmsi rovnáním myšlenek. Halucinační prožitky stále ještě mocně rezonují, vzpomínky na ně sice rychle ztrácejí na živosti, nicméně se nevytrácejí. Naopak často dochází k jejich vědomému uchopení v podobě náhlých uvědomění a porozumění. Tento proces má povahu konfrontace, má podobu často nevýslovných, o to však naléhavějších otázek: Co se to vlastně stalo? Co jsem to zažil? Co to znamená? Čemu jsem to byl vystaven? Spolu s ustupováním, opadáním intenzity vlny a navracením tak dochází také k usazování či sedimentaci. Nezvyklé, obtížné a často otrásající prožitky jsou zabudovávány do tkaniva střízlivějšího vědomí ve zvláštním ambivalentním procesu současně probíhajícího zapomínání a upamatovávání. Dochází k závěrečné reteritorializaci, kdy je tekuté a expanzivní magma halucinačního

proudění ochlazováno a formováno kadluby našeho obvyklého způsobu jednání, vnímání, cítění a myšlení. Dochází k závěrečnému zúčtování, k rekapitulaci po přestálém střetnutí. To, co bylo rozpleteno, se znovu splétá, co bylo rozpojeno, se opět propojuje, co ustoupilo, se navrácí, a co vystoupilo, zase zapadá do pozadí.

Proces odeznívání proto vyžaduje patřičnou péči o zkušenostní krajinu, k jejímuž naprostému rozvrácení právě došlo. Prožít psychedelickou zkušenost znamená přečkat otřes způsobený vpádem z vnějšku. Psychedelické opojení je vlastně neurální otrava dobrovolně požitým jedem, je to jako bychom se nechali kousnout jedovatým pavoukem, pobodat vosami nebo uštknout hadem. Přestát psychedelickou zkušenost je jako vydržet útok, který otrásá celou bytostí, přestát konfrontaci, při níž jsme vystaveni vlastní smrtelnosti a konečnosti. Jejím živoucím jádrem není v sobě uzavřený halucinační prostor a „vnitřní film“ halucinačních dějů, nýbrž konfrontace (souboj, střetnutí), jež se odehrává na hranici mezi dvěma různými řády zakoušení. Mezi řádem, který je vztažený k sebevědomé, kontrolující, socializované a komunikující osobě, která se vyzná ve svém prostředí, v němž plánuje své akce vzhledem k poznaným možnostem, a mezi destabilizovaným a decentralizovaným živlem toho, co je vůči osobnímu já cizí, z čeho však já teprve vyrůstá jako z nesoucího, zahrnujícího a působícího živlu naší široké kontextuality.

Střízlivění a návrat zpět k navyklým a fungujícím způsobům prožívání má proto povahu zpětného nárazu na pevné a omezené hranice bdělého světa. Podoby tohoto nárazu mohou být velmi rozmanité a vždy závisí na celkovém průběhu zkušenosti. Obzvláště obtížný „dojezd“ zažil například jeden můj přítel na závěr naší společné intoxikace psilocybinovými houbami. V halucinační fázi zkušenosti zažil obtížnou konfrontaci s vlastní sexualitou, a když jsme později odcházeli domů, stále se sám sebe ptal: „Jak se mám teď vrátit zpátky k rodině, k práci, k dětem, k normálnímu životu?“ Hrůzy a rozkoše toho, čeho se halucinačně účastnil, způsobily bolestivou disonanci s tím, jak byl zvyklý chápat a prožívat sám sebe a hranice svého světa. V důsledku obtížných zkušeností se proto může dostavit zmatenost, dezorientace a nejistota, která se může prohloubit v depresi a zoufalství. Ve zkušenostním poli se objeví trhlina, kterou je těžké zacelit. Jeden z takových obtížných „dojezdů“ jsem zažil po LSD sezení, v němž figurovaly vize „žabího prince“. Dlouho po odeznění vizí jsem seděl a snažil se vyrovnat s pocitem vlastní ošklivosti, nedostatečnosti a neschopnosti, který v nich byl obsažen. I takto náročné prožitky však bývají při odeznívání často provázeny příjemnými pocity radosti z návratu, které vyplývají z prostého faktu vydržení, kdy už si mohu říct, že je to celé za mnou, že jsem to zvládl, a že zakoušený svět je zase normální. Toto uspokojení z návratu může být

navíc doprovázeno až euforickým nadšením z pocitu, že vše je zase na svém místě – jednoznačné, spolehlivé, stabilní a jisté prostředí, v němž mám své místo a vím, kdo jsem.

Doznívání psychedelické zkušenosti tak souvisí s problémem integrace náročných a otřásajících (v pozitivním i negativní smyslu) halucinačních prožitků do bdělého prožívání. Tento problém lze pochopit na generalizovaném výkladu syndromu Alenky v říši divů⁴⁵⁰. Syndrom Alenky je halucinační porucha, která je symptomem některý neurologických onemocnění a vyznačuje se především proměnou vizuální zkušenosti vlastního těla, vnějších předmětů nebo okolního prostoru. Název tohoto syndromu vychází z Carrollova líčení Alenčiny zkušenosti vlastního zmenšování a zvětšování, jak je vyjádřena v rozhovoru s Houseňákem:

„Houseňák s Alenkou na sebe chvíli mlčky hleděli. Nakonec vyndal Houseňák fajfku z úst a lenivě, ospale promluvil.

„Kdopak jsi?“ řekl Houseňák.

Když na ni takhle spustil, nebylo Alence tuze do řeči. Odpovídala zaraženě: „Kdo – kdo jsem teď, to prosím ani nevím – vím jen, kdo jsem byla, když jsem dnes ráno vstávala, ale od té doby jsem se už jistě několikrát proměnila.“

„Jak to myslíš?“ hartusil Houseňák. „Vyjádři se!“

„Jakpak se mám vyjádřit, když to nejsme já, rozumíte?“ řekla Alenka, „sama to nechápu; být za jeden den hned malý a hned zase velký, to se člověku poplete.““⁴⁵¹

Alenčino zmatení a nejistota ohledně vlastní identity velmi přesně odpovídají povaze psychedelického nárazu, kdy se od prožitku vlastní mnohočetnosti vracíme k jednotnému já, které už se ale nezdá být tím, čím bylo dříve. Cesta zpět k přijatelnému a snesitelnému způsobu prožívání není jednoduchým obnovením téhož, ale nutně se stává procesem integrace, reorganizace a reteritorializace. Jakmile byla tvářnost pole mého zakoušení, toho, čemu Merleau-Ponty říká „systém Já-věci-svět“ psychedelicky rozvrácena a zproblematizována, už se není možné úplně vrátit k naivnímu a nevinnému světu předtím, podobně jako se po první sexuální zkušenosti nelze vrátit k životu před sexem.

⁴⁵⁰ Viz například Cau, C. 1999. *The Alice in Wonderland Syndrome*. Minerva Medica, 90 (10): 397-401; Harrison, B., Harrison, A. 2015. *Through the Looking Glass: A literature Review of a Rare Pediatric Neuropsychiatric Condition: Alice in Wonderland (Todd's) Syndrome*. University of Ottawa Journal of Medicine. 5 (2): 46-49.

⁴⁵¹ Carroll, L. 1985. *Alenka v kraji divů a za zrcadlem*. Praha: Albatros, s. 30.

Jakým způsobem bude tento konflikt vyřešen, tj., jakým způsobem budou psychedelické zkušenosti nakonec integrovány do běžného bdělého života, je už pak otázkou dlouhodobého doznívání. Dlouhodobé doznívání už není součástí psychedelické zkušenosti jako její aktuální fáze. Označuje způsob, jakým se k prožitému opojení vztahujeme po zbytek života. K tomu dochází už v případě jediného absolvovaného sezení. O takové zkušenosti mi vyprávěl jeden americký filosof, působící v současnosti v Praze. Svou zkušenost prodělal někdy v sedmdesátých letech a dodnes si ji poměrně živě pamatuje. Vyprávěl mi o halucinačním prožitku nekonečného schodiště, po němž stále klesal a propadal se do děsivě nekonečné hlubiny. Tento prožitek je podobný tomu, jaký zažil během zmiňovaného experimentální sezení T. Slater: *„Tim řekl „Jako lékař tě nemohu nechat odejít,‘ což posílilo pocit, že jsem uprchlý chovanec z blázince... Vedli mě zpátky dovnitř a dolů po schodech, které vypadaly jako od Eschera: symbolická reprezentace nekonečného stavu, v němž jsem se ocitl. Bátl jsem se, že jsem odsouzen k opakování stále stejné zkušenosti – více LSD a další skenování věčnosti.“*⁴⁵² Dotyčný filosof byl takovým prožitkem natolik vyděšen, že se rozhodl, že už nic podobného nechce opakovat. A dodnes tak hodnotí psychedelickou zkušenost – jako něco, co nahání strach, co je potenciálně nebezpečné, a co proto nemá smysl opakovat. To je jeden z typů dlouhodobého doznívání. Souvisí s vytvořením odstupů, s vytěsněním v rámci racionálního kontrolujícího postoje, který zařadí psychedelickou zkušenost mezi nepotřebné stavy, jimž se rozumný a dospělý člověk vyhýbá. Jedná se o racionální formu integrace, jejímž cílem není, vzhledem k nepřítomnosti motivace, porozumění, ale neutralizace. Na sociální rovině pak tomu postoji odpovídá mezinárodně sdílený postoj ke kriminalizaci psychedelik: může-li být psychedelické opojení jakkoliv nebezpečné, je potřeba ho přísně regulovat, tedy zakázat. Neutralizační strategie integrování se obecně pohybuje na škále od vytěsňující lhostejnosti, přes snahu o redukcující vědeckou klasifikaci (zařazení psychedelické zkušenosti mezi patologické jevy), až k perzekuci.

V mnoha jiných případech však dochází k opačné situaci, totiž k záměrnému mnohonásobnému navozování psychedelického opojení. Jak ukazují dějiny moderní psychonautiky od Thomase de Quinceyho až po záplavu současných autorů může být psychedelická zkušenost fakticky prožívána jako natolik zajímavá, prospěšná a uchvacující, že se pro mnohé stane předmětem celoživotního zájmu, výzkumu a experimentování. Z prožívané výhodnosti, prospěšnosti a také hedonistické hodnoty psychedelického opojení se pak odvíjejí různé formy strategie přijímání. Ve vývoji mého osobního vztahu k psychedelikům jsem v této

⁴⁵² Slater, T. 2014, s. 89.

souvislosti prošel celou škálou různých druhů přijímání – od nekritického oslnění, jež hraničilo s náboženským zaujetím, až k pokusu o opatrné a kritické promyšlení, které předkládám v této knize. Obecně lze říct, že pokud k záměrnému opakování psychedelických zkušeností dochází, vždycky se tak děje v kontextu určitého druhu sdílené psychedelické praxe. Hlubší rozvinutí psychedelické praxe je pak závislé na tom, jaký konsensus v dané společnosti ohledně zkušenosti transu a opojení obecně existuje – zda disponuje vhodným know-how k jeho zvládnutí; jestli existují nějaká význačná místa, situace či instituce, které pokračování podporují; jestli ve společnosti, tedy v životech a jednání lidí, existuje nějaká potřeba, kterou může opojení naplnit; zda a do jaké míry jsou psychedelika dostupná, atd. Toto splétání roviny osobních zkušeností, trajektorie psychedelik a sociokulturní kontextu je tématem následujících kapitol.

6. Transformativita

*„Navzdory nesnesitelné bolesti to chci udělat znovu. Je tu něco hluboce pozoruhodného – hluboce léčivého a transformativního.“*⁴⁵³

Celý tento projekt začal otřesem, který způsobila první zkušenost s LSD. Otřes, který může psychedelikum způsobit a také většinou způsobí, není delirantní jako u velkých dávek alkoholu (i když z části takový být může), není omamující tak jako u konopí či opia (i když určitá psychomotorická diskoordinace, snovost a bezvládnost se také objevuje). Není to otřes ani pouze fyzický, ani pouze intelektuální, nýbrž existenciální. Psychedelické zkušenosti nejsou změnou vědomí v psychologickém smyslu, tzn., že si pouze něco jiného myslím, představuji či vnímám uvnitř své netělesné mysli, kterou objektivně popisuji. Přesnější je tu mluvit o celkové komplexní proměně prožívání, o transformaci, která zasahuje, prostupuje a proměňuje celé mé zkušenostní pole tak, že se stává pulzujícím prouděním různých prožitků, pocitů, nálad, stavů, a strhává do sebe celý okolní svět i mě samého. Rozsah toho, co lze během několika neobvykle intenzivních hodin psychedelického opojení zažít je velmi široký. Zažívané stavy představují divokou směs bdělého snění, smyslových halucinací, návalů strachu, extatických pocitů štěstí a rozkoše, rozprouděné představivosti, konfrontace se svědomím, setkání s odvrácenou stranou života, halucinačních vizí, psychotických epizod, prohloubeného a rozšířeného myšlení, celkově excitované vnímavosti nebo mystických prožitků. Tento proud odplaví obvyklé spojení se světem, navyklé způsoby zakoušení a jednání, rozbije normalizované realistické pojetí světa i sebe sama, doslova vyvrhne vnitřní psychické procesy: konflikty, touhy, úzkosti, schopnosti a síly do prostoru bezprostřední pozornosti. Existenciální povaha psychedelického otřesení, které s takovými zkušenostmi přichází, spočívá v tom, že je mi najednou, často v rámci jedné psychedelické zkušenosti odkryta naprostá nahodilost všeho, čím jsem současně spolu s naprostou předurčeností a propojeností s nadosobními silami a procesy, které mě ovládají.

Rozvrat, který opojení způsobuje v mém obvyklém propojení se světem a se sebou, a následný otřes, který rezonuje celým organismem zakoušejícího a jeho žitým světem, je umocněn také paradoxní povahou psychedelických zkušeností. Jádrem psychedelického paradoxu je nakonec konfrontace s tradičními dualismy, které formují podobu běžně sdílené skutečnosti. V rámci opojení je rozvrácena dualistická představa o rozdílu mezi tělesností a vědomím. Stav „vědomí“ se mění v závislosti na požití psychedelika a na rozvinutí kaskády

⁴⁵³ psiphi 2005. Glorious Pain, Beauty and Joy, An experience with 2-CE [online]. Erowid Experience Vaults, www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=45329>.

vnitřních tělesných procesů. To, co a jak vnímám, představuji si, cítím a myslím se ukazuje jako soubor aktivit spolu prováděný a podmíněný mou tělesnou situovaností. To, čemu říkáme vědomí, přestává být během PZ vlastnictvím myslícího Já jsoucího pro sebe, a stává se projevem situované životní aktivity organismu v prostředí. Toto tvrzení platí také v případě tzv. mimotělních zkušeností nebo vizí radikálně překračujících obvyklý časoprostor. I když během psychedelické zkušenosti dochází k dočasnému odpoutání od individuální psychofyzické jednoty subjektu/organismu, od běžné zapletenosti do světa, od subjektivního, do světa zaměřeného těla i já, tak stále, a to i v těch nejvíce odosobněných stavech, tak jsou stále všechny možné zkušenosti podmíněny existencí zakoušející tělesnosti, která je nese jako předsubjektivní živel, zapojený do světa ne jako já, nýbrž jako uzel v síti tělesných aktivit, environmentálních vlivů a symbolických struktur.

To, čemu tu říkám psychedelický paradox, tedy paradox, který lze v plnosti zakusit pouze v halucinačním opojení, má více vrstev a dotýká se tak základních pojmových dualit jako je vztah realita-vědomí, vnitřek – vnějšek, aktivita – pasivita, život a smrt, člověk – zvíře, normální – nenormální a mnohých dalších. Zde se pokusím vyjádřit, v čem podle mého spočívá jádro celého paradoxu. V průběhu mnohotvárných a proměnlivých zkušeností psychedelického transu se ocitám mimo sebe, ale přitom zůstávám stále sám sebou. Běžně prožívaná jednota světa i mě samého, stejně jako odstup mezi mnou a světem se rozpadá. Zakoušení ztrácí pevné a trvalé centrum běžného jáského a ke světu obráceného obstarávání a stává se vířícím proudem prožitků, nad nimiž mám jen minimální nebo žádnou kontrolu, a které často nejen přesahují bezprostřední situaci, ale i to, co jsem jako tato osoba mohl zakusit, a někdy dokonce i to, co je vůbec normálně zakusitelné. A přesto se stále jedná o mou osobní zkušenost, které jsem si vědom, dokážu si ji zapamatovat a mluvit o ní. Tato zkušenost bytí v sobě mimo sebe, zkušenost radikální decentralizace kontrolujícího sebevědomého já, jejímž důsledkem však není ztráta vědomí, ale jiný “stav vědomí”, resp. jiný druh přítomnosti ve světě, jež je rozkolísáním fundamentálních polarit, vede k otřesu a může být počátkem dalšího procesu transformace.

O transformaci je v souvislosti s psychedelickou zkušeností potřeba mluvit nejméně ve dvojitým smyslu. Za prvé v tom, že každou jednotlivou psychedelickou zkušenost lze chápat jako transformační proces, jako vlastní proces “změny vědomí” během aktuálního prožitku. Tento proces je mnohvrstevnatý a projevuje se jako změna způsobu zakoušení světa a sebeprožívání. Trvá několik hodin, odezní a je opět nahrazen obvyklým způsobem prožívání. Za druhé pak jde o transformaci v tom smyslu, že otřes (rozvrat, decentralizace, proces deterritorializace) je často natolik radikální a zasahuje dovnitř lidské bytosti tak hluboko, že nemůže být ignorován,

zapomenut či zcela potlačen, a je třeba se s ním konfrontovat a integrovat jej do normálního funkčního systému zakoušení světa, který může být tímto způsoben zásadně proměněn.

O transformaci tu mluvím hlavně v souvislosti s psychonautikou, tj. s psychedelickou praxí v moderních společnostech, ale transformační povahy psychedelických zkušeností si byly a jsou vědomi také nemodernizovaná společenství, která užívají psychedelika např. v rámci přechodových rituálů. Někteří vědci dokonce vážně uvažují o tom, jestli neexistuje spojení mezi stavy změněného vědomí a transformací člověka v kulturní bytost⁴⁵⁴. V každém případě je v moci psychedelické zkušenosti, jelikož přináší otřesení a zpochybnění běžné každodennosti, proměnit nejen aktuální prožívání, ale v důsledku také reformulovat náš vztah ke světu. J. Fadiman v této souvislosti uvádí: *“Jakým způsobem asimilovali psychedeličtí pionýři své rané zkušenosti? Všem zde zahrnutým reportům je společné to, že jejich zkušenosti proměnily jejich životní směřování, a u většiny z nich k tomu došlo po jediném vystavení působnosti psychedelika. V přestávce mezi dřívějším obdobím výzkumu a tím současným přišla celá generace o porozumění tomu, proč měly tyto látky na různé lidi takový vliv. Tyto zkušenosti radikálně reformulovaly světonázor každého, kdo cestu podnikl, a vedly k podstatným změnám v charakteru dotyčné osoby, stejně jako v jejich vztazích a v interakci s širší kulturou.”*⁴⁵⁵

Tuto Fadimanovu tezi potvrzuje např. S. Shulgin, když říká: *“Přečetl jsem o tom veškerou dostupnou literaturu, ale až v dubnu 1960 mi můj přítel psycholog... nabídl možnost vyzkoušet účinek 400 miligramů sulfátu meskalinu pod ‘ochranným dohledem’. Byla to zkušenost, jež zůstane zářícím písmem zapsaná v mé paměti, a která nepochybně potvrdila celkové směřování mého života... Nejzávažnějším poznáním toho dne bylo, že tento úžasný stav byl sice navozen zlomkem gramu bílé látky, ale v žádném případě nebylo možné tvrdit, že by ony vzpomínky obsahovala ona bílá látka. Všechny mé prožitky vycházely z hloubi mé paměti a psychiky.*

*Pochopil jsem, že celý vesmír je obsažen v mysli a duchu. Můžeme se rozhodnout, že k této mysli nenajdeme přístup, můžeme popřít její existenci, ale ve skutečnosti je uvnitř nás a existují chemikálie schopné katalyzovat její dostupnost. Mé rozhodnutí bylo věnovat veškerou mou energii a mé schopnosti odhalování povahy těchto nástrojů sebevyjevování.”*⁴⁵⁶

Podobných líčení je možné nalézt v psychonautické literatuře více, a z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že setkání s psychedelickými látkami se stalo jednou z nejpozoruhodnějších

⁴⁵⁴ Lewis-Williams, D. 2007; Froese, T., Woodward, A., Ikegami, T. 2013.

⁴⁵⁵ Fadiman, J. 2011, s. 153.

⁴⁵⁶ Shulgin, A., Shulgin, A. 1991, s.173-175.

událostí mého života a vyslalo mě na cestu zaznamenanou v této knize. Povaha této proměny však nebyla nijak přímočará, ani jednoznačná. Jakkoliv byla má první zkušenost s LDS neopakovatelná, a otevřela ve mě touhu prozkoumat tyto zvláštní látky a jejich působení, všechno mohlo dopadnout úplně jinak. Mohl jsem té zkušenosti nedbat, pojmout ji jako epizodu bez dalšího pokračování, nebo jsem se naopak mohl, tak jako mnozí jiní, oddat psychedelikům bez teorie, bez snahy uchopit psychedelickou zkušenost v myšlení. Mé rozhodnutí vytrvat a celou věc dále zkoumat bylo ovšem podmíněno jednak utvářením mé dosavadní osobní trajektorie, a pak také sugestivním narativem⁴⁵⁷, který je spojený s kontrakulturním motivem v psychonautice. Filosofické důvody se v mé osobě spojily s náklonností k zakázanému, neobvyklému a alternativnímu, s příslibem nejen osobní, ale také kulturní transformace, s nímž pracovali “psychedeličtí revolucionáři” šedesátých let.

Ch. Grey tuto představu kulturní transformace vyjadřuje následovně: *“Osmond a jeho spolupracovníci považovali LSD za nejpozoruhodnější drogu, na jakou kdy narazili. Neviděli žádný důvod, proč svůj výzkum omezit jen na alkoholiky. Pokud LSD změnilo způsob, jakým se na svět dívají nemocní lidé, bude mít stejně silný účinek také na ostatní? Tato myšlenka přivedla Osmonda a Hubbarda na nápad, že LSD by se dalo použít k transformaci systému přesvědčení světových vůdců, a tak se podílet na světovém míru. Ačkoliv jen nemnozí jsou ochotní odhalit detaily těchto sezení, blízký Hubbardův spolupracovník trval na tom, že ‘ovlivnily myšlení politického vedení Severní Ameriky’.”*⁴⁵⁸ V druhé vlně “psychedelické revoluce” šedesátých let pak už nešlo pouze o kulturní elity a politické vůdce, ale o širokou společnost: *“Zatímco Huxley navrhoval obrácení názorových vůdců, Ginsberg, kvintesenciální egalitář, chtěl, aby možnost, vzít si mysl rozšiřující drogy, měl každý. Jeho plán byl říct všechno, rozšířit tolik informací, kolik je jen možné. Uzářil čas pro psychedelickou křížovou výpravu. A jaké místo by mohlo být pro její začátek lepší než Harvardská univerzita, alma mater prezidenta Johna F. Kennedyho?”*⁴⁵⁹

Psychedeličtí pionýři padesátých a šedesátých let, a mnozí z jejich pokračovatelů, tak rozšířili působnost psychedelické transformace až na obecně kulturní rovinu – na rovinu vědění (psychologie, filosofie, náboženství), sociálního uspořádání i politiky. Na rozdíl od procesu aktuální transformace zkušenosti během opojení, který je nepochybný, je ovšem představa kulturní transformace značně problematičtější. Vychází z přesvědčení, že aktuální psychedelické zkušenosti mohou navodit také osobnostní transformaci na rovině představ, postojů a názorů

⁴⁵⁷ Viz Irvinův pojem *suggestogeny*, Irvin, I. 2014.

⁴⁵⁸ Grey, Ch. 2010, s. 47.

⁴⁵⁹ Tamtéž, s. 68.

na svět, že tato transformace je v důsledku “dobrá”, že jde o “rozšíření” vědomí ve smyslu většího rozhledu, lepšího porozumění světu, druhým i sobě samému, a že uniformní rozšíření takovýchto pozitivních vzorců myšlení a jednání bude mít nutně pozitivní sociální důsledky. Takováto utopická představa však zapomíná na některé zásadní okolnosti, s psychedelickými zkušenostmi spojené. V první řadě opomíjí fakt, že psychedelická zkušenost, ať už jednotlivá nebo nějaká forma souvislé psychedelické praxe, nemusí být nutně osvobozující, osvětlující a blahodárná, a ani nutně dlouhodobě transformující. Z osobního vyprávění více lidí, s nimiž jsem hovořil, vyplývá, že jednotlivá zkušenost je buď natolik vyděsila, že už se k psychedelikům odmítli vrátit, anebo jim přišla jako zajímavé, nicméně pro jejich celkové životní směřování nedůležité rozptýlení. Existuje také více různých případů, kdy měla psychedelická zkušenost negativní účinek, tak jako v případě o němž referuje J. Fadiman:

“Jsou-li psychedelika užívána rozumně, dokážou otevřít vědomí, občas dost spektakulárním způsobem. Jsou-li ale zneužita, může být takové otevření znepokojující, děsivé a někdy dokonce vysloveně škodlivé. K reálnému, dlouho trvajícím poškozování může skutečně dojít. Následující příklad se týká události, jež byly špatně zařízeny a u nichž byl zanedbán patřičný dohled. Prováděl je lékař, který se před tím sám zúčastnil legálních studií s dostatečným dohledem. ‘Těchto studií se účastnila má matka, a nejen, že ji doktor... drogami předávkoval, ale také jí odepřel poskytnout jakoukoliv opravdovou následnou péči. Pouze jí poštou poslal další drogy a přesvědčil ji, aby si je vzala sama, bez lékařského dohledu! Vystavit někoho takovéto situaci a pak odmítnout následnou péči je proti svědomí. Vedla si záznamy, které jsem našel nedávno poté, co zemřela. Je mezi nimi více dopisů, ve kterých prosí o pomoc, protože měla problémy s udržení psychofyzické integrity, a i bez drogy neustále trpěla LSD flashbacky. Tato zkušenost byla naprostou noční můrou jak pro ni, tak pro její děti. Přišla o všechno, o své manželství, děti, podnik, majetek i klid mysli.”⁴⁶⁰

Co psychedelický otřes s člověkem udělá, je často nepředvídatelné a závisí to na tzv. „setu“, tj. na celkovém ustrojení osobnosti, ale i na „settingu“, tj. na uspořádání sociokulturního prostředí, v němž normálně přebýváme. Vydržet a integrovat zkušenosti rozvracející navyklý a tudíž bezpečný způsob zakoušení světa a sebe sama vyžaduje zpravidla silnou a odolnou osobnost s podpůrným sociálním zázemím, anebo zkušeného a schopného průvodce, který člověka úskalími této konfrontace provede. Z tohoto hlediska pak představa jakési všeobecné

⁴⁶⁰ Fadiman, J. 2011, s. 212-213.

„kulturní transformace“ rychle ztrácí na přesvědčivosti. Při promyšlení transformativní moci psychedelických zkušeností je potřeba mít neustále na mysli to, co uvádějí klasické psychedelické vědy, Masters a Houstonová, když tvrdí, že: *„Každý čtenář populární literatury, která se zabývá psychedeliky, ví, že některé osoby se pod vlivem toho, co se stane během sezení, drasticky změny. Je zaznamenáno mnoho případů, kdy alkoholici přestanou pít nebo ‚zatvrzelí zločinci‘ se mohou napravit a prohlédnout – a psychedelická sezení mohou vést k dalším, obdobně důležitým a prospěšným výsledkům. Tyto proměny, které často zahrnují významnější přeorientování hodnot, vplynuly dokonce i z psychedelických zkušeností, které neměly terapeutický cíl a při nichž se nepoužila žádná terapeutická technika. Prožitky vyvolané psychedeliky mnohdy končí dezorientací člověka a dalšími neblahými účinky. Většina osob však nezaznamenala žádné podstatnější změny, pokud jde o zjevné vzorce chování. Časem se mohou dostavit spíše pozitivní změny chování, to však obvykle vyžaduje, aby člověk nadále pracoval s informacemi, které získal během svého sezení, a tak rozbil podmíněné reakce, zachoval si otevřenost vůči vnějším podnětům a vlastním pozitivním myšlenkám a pocitům a přijímal je.“*⁴⁶¹

Aktuální i potenciální dlouhodobá transformativita psychedelických zkušeností je podle mého názoru zjevná a stěží vyvratitelná. Pokud jde o dlouhodobou transformativitu, S. J. Hillem ji definuje takto: *„Obecně přemýšlím o psychedelicky inspirované transformaci tak, že je to významná a zaznamatelná dlouhodobá změna osobnosti, postojů, světonázoru a způsobu jednání.“*⁴⁶² Svou definici ovšem doplňuje tím, že je potřeba *„mluvit právě o transformativním potenciálu psychedelických zkušeností,“* a že *„náhledy získané během psychedelické zkušenosti nemají moc velký význam, jestliže nejsou integrovány do konkrétní reality každodenního života.“*⁴⁶³ Hlavní otázkou potom je, jak vlastně potenciál psychedelické zkušenosti uchopit. Co je skutečnou potencií psychedelik a v čem spočívá jejich působící síla?

Transformativitu psychedelik lze uchopit nejprve morálně, to znamená jednou provždy a pro všechny případy rozhodnout, zda se jedná o transformaci pozitivní a žádoucí nebo naopak o negativní a nežádoucí. Zastánci represe mohou upozornit na nebezpečí, která jsou s psychedeliky spojená. Mohou je pojímat jako zlé jedy, jako navozovače šílenství, jako drogy propletené s kriminalitou, zločinem a smrtí. Z této perspektivy spočívá potenciál psychedelik v působení rozkladu, destabilizace osobnosti a potažmo celé společnosti. Psychedeličtí entuziasté budou zase upozorňovat na jejich pozitivní stránky. Typickým příkladem tu může být pojem „psychedelické budoucnosti“ T. B. Robertse. Roberts, a spolu s ním mnozí další,

⁴⁶¹ Masters, R. E., Houstonová, J. 2004. *Druhy psychedelické zkušenosti. Klasický průvodce účinky LSD na lidskou psychiku*. Praha: DharmaGaia/Maťa, s. 48.

⁴⁶² Hill, S. J. 2013, s. 115.

⁴⁶³ Tamtéž.

upozorňují na prospěšnost psychedelické zkušenosti, která – obohacuje poznání, povzbuzuje inteligenci a tvořivost, pozitivně podporuje hodnotovou orientaci, prohlubuje ekologické vědomí, lze ji využít při léčení těla i duše. Z těchto důvodů vyjadřuje Roberts naději, že jeho čtenáři „*pochopí význam psychedelik pro náboženství, pro zjednodušení a obohacení každodenního života a pro prohloubení našeho porozumění lidské mysli.*“⁴⁶⁴

Jednostranná oslava psychedelických zkušeností je však stejně krátkozraká jako jejich jednostranná démonizace. Psychedelika a jimi navozené zkušenosti jsou všechno, jen ne jednoznačné. Jsou to dezintegrátory, stejně jako integrátory. Jejich potenciál je démonický, stejně jako andělský. V kontextu současného amazonského šamanismu produkují jak „brujos“, tak „curanderos“, tzn. černokněžníky i léčitele⁴⁶⁵. Potenciál psychedelik je obojetný, je to potenciál drogy v nespécifickém smyslu. Je tootence PHARMAKONU, látky, která může být jak jedem, tak lékem. Myslet z a podle psychedelické zkušenosti, nebo, řečeno s Pendellem, vydat se na cestu jedů, znamená nejprve, že „*pro naše účely stačí, překonat myšlení v termínech ‚dobré‘ a ‚ne dobré‘ a postupovat vědecky...*“⁴⁶⁶. Postupovat vědecky tu znamená, najít perspektivu, ze které není psychedelická transformace ještě ani dobrá, ani špatná, která ale zároveň ukáže, jak může psychedelická zkušenost působit oběma směry. Takovou perspektivu poskytuje pojem deteritorializace, psychedelika jako deteritorializanty. Pulzní atraktor PHARMAKONU vstupuje do obydleného teritoria, naráží na jeho vstupní uspořádání, otřásá jím tak, že ho rozloží na prvky, které mohou být uspořádány jinak než předtím. Je to oscilační stroj, který zatřese naší vydobytou skutečností a učiní ji relativní, tj. ukáže ji jako zapletenou do a vyrůstající z mnohvrstevnatého komplexu vztahových polí. Jakým způsobem bude tento otřes zpracován, a jak bude přijat, jestli bude rozumně užít či (možná stejně rozumně) zneužit, se už není věc samotné zkušenosti, ale toho, jak s ní naložíme. Záleží na tom, kam a jakým způsobem bude oscilační stroj připojen – na jaký druh interpretace a praxe. Zjednodušeně řečeno, psychedelické zkušenosti nejsou transformativní, ať už v dobrém, či ve zlém, nějak sami o sobě, ale vždy vzhledem ke kontextu, do něhož vstupují.

⁴⁶⁴ Roberts, T. 2013, s. 232.

⁴⁶⁵ Viz např. Luna, L. E. 2002 nebo Narby, J. Kounen, J., Ravalec, V. 2010.

⁴⁶⁶ Pendell, D. 1995, s. 5.

7. Psychedelická zkušenost a enaktivní teorie

V popisu dlouhodobého doznívání a v souvislosti s otázkou transformativity se ukázala cesta, která vede k problému psychedelické praxe. Tím se znovu otevírá přístup k sociokulturní rovině psychedelického rhizomu. Cestu do této roviny má podobu přechodu od kognitivní k enaktivní teorii. Kognitivně antropologická perspektiva dovoluje propojit kognitivně-fenomenologickou analýzu s rozbořením sociokulturního kontextu, jelikož jejím hlavním tématem je vztah mezi individuálním poznáváním a kulturou. Propojení kognitivní antropologie s enaktivní teorií následně umožní překročit dualitu jedinec – kultura a kultura – příroda směrem k načrtnutí teorie psychedelické zkušenosti jako mnohvrstevnaté spleti zkušenostních polí, linií působení a prolínajících se kontextů.

7. 1 Kognitivní antropologie

Kognitivní antropologie je transdisciplinárním spojením kognitivní vědy a etnografických popisů, a jejím hlavním principem je tvrzení, že kultura je systém významů utvářený ve vědomí individuálních aktérů. Roy D'Andrade vysvětluje úkol kognitivní antropologie následovně: *"Kognitivní antropologie je studium vztahu mezi lidskou společností a lidským myšlením. Kognitivní antropolog studuje, jakým způsobem lidé v sociálních skupinách pojímají a přemýšlejí o předmětech a událostech, které utvářejí jejich svět - do čehož je zahrnuto vše od fyzických předmětů, jako jsou divoké rostliny až po abstraktní jevy jako je sociální spravedlnost. Takový projekt je úzce spojený s psychologii, protože výzkum toho, jak konkrétní skupiny kategorizují a přemýšlejí, vede k otázce po základní povaze těchto poznávacích procesů."*⁴⁶⁷

Další významná představitelka kognitivní antropologie, Claudia Strauss, představila tuto antropologickou disciplínu v sylabu svého kurzu na Pitzer College v Claremontu v Kalifornii takto: *„Kultura je, cokoliv, co je potřeba znát nebo čemu je potřeba věřit, aby bylo možné jednat způsobem přijatelným pro její členy“* – Ward Goodenough *Kognitivní antropologie je studium myšlení v kulturním kontextu. V tomto kurzu probereme některé hlavní otázky tohoto oboru. V jakém smyslu je lidské myšlení všude stejné a v jakém smyslu se liší napříč kulturami? Jaký je vztah myšlení k sociálně organizovaným aktivitám? Co*

⁴⁶⁷ D'Andrade, R., 1995. *The Development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1.

*se děje na mentální rovině, když lidé získávají kulturní vědění? A nakonec, jak nejlépe studovat kulturu způsobem, jakým ji definoval Goodenough?*⁴⁶⁸

J. Boster ve stejném duchu uvádí: „*Je-li kognitivní psychologie v zásadě studiem procesů myšlení jednotlivců pozorovaných v experimentálním prostředí, pak je kognitivní antropologie v zásadě studiem myšlení, či vědění, jak je distribuované napříč komunitami jednotlivců a pozorované v přirozeném prostředí. Kognitivní antropologové... jsou rozkročení mezi psychologii a antropologií, přičemž považují srdce a myslí jednotlivců za místa, kde je kultura generována a pokoušejí se vysvětlit, jakým způsobem vyrůstají kolektivní reprezentace světa z individuálního úsilí o porozumění.*“⁴⁶⁹

Jiná z definic kognitivní antropologie uvádí, že „*kognitivní antropologie se zabývá tím, jakými způsoby lidé pojmají a přemýšlí o událostech a předmětech ve světě. Zajišťuje spojení mezi procesy lidského myšlení a fyzickými i konceptuálními aspekty kultury.*“⁴⁷⁰ Tento podobor antropologie vyrůstá z kořenů boasovského kulturního relativismu, je ovlivněn kognitivní lingvistikou a je úzce spojen s psychologickými výzkumy kognitivních procesů. Jako zvláštní oblast studia se objevil v padesátých letech, když se etnografové znovu pokoušeli odhalit „perspektivu původních obyvatel“ (angl. *indigenous perspective*) a přijali emický přístup k antropologii. Tento nový obor byl alternativně označován také jako etnosémantika, etnověda, etnolingvistika či nová etnografie⁴⁷¹.

Zájem o perspektivu domorodce souvisí už s ustavením sociální a kulturní antropologie jako samostatného oboru, zejména pak s obratem k zúčastněné etnografii u Boase a Malinowského. Porozumět jednání členů určité skupiny tak od té doby v antropologii znamenalo nejen vnějškový popis zvyků a chování, ale také porozumění tomu, jak lidé dané kultury přemýšlejí, jaké kategorie používají a jaké globální systémy významů sdílejí. A jelikož kognitivní antropologie v tomto úsilí vycházela původně především z lingvistiky, můžeme její perspektivu směle srovnat s tím, co napsal Claude Levi-Strauss o sociální antropologii:

„Nikdo nebyl blíže k definici (sociální antropologie) než Ferdinand de Saussure, když chápal lingvistiku jako odvětví dosud nezrozené, pro něž si rezervoval název sémiologie a přisoudil ji za předmět studia život znaků v životě společnosti. Nepředpokládal náš souhlas,

⁴⁶⁸ Strauss, C. 2001. *Cognitive Anthropology (Strauss)* [online]. Society for Psychological Anthropology, spa.americananthro.org [cit. 2016]. Dostupné z http://www.aaanet.org/sections/spa/?page_id=582.

⁴⁶⁹ Boster, J. 2011. *Data, Method and Interpretation in Cognitive Anthropology*. In Kronenfeld et Al 2011, s. 131.

⁴⁷⁰ D'Andrade, R. 1995, s. 1.

⁴⁷¹ Viz Simova, B., Robertson, T., Beasley, D. 2016. *Cognitivite Anthropology* [online]. Anthropological Theories: A Guide prepared by students for students, anthropology.ua.edu [cit. 2016]. Dostupné z <http://anthropology.ua.edu/cultures/cultures.php?culture=Cognitive%20Anthropology>.

když příležitostně porovnával jazyk „s abecedou hluchoněmých, se symbolickými znaky, vojenskými znameními apod.“? Nikdo nepopře, že antropologie obnovuje ve vlastním poli působnosti takové systémy znaků, k nimž se váže řada znaků dalších: mytická řeč, posunky a gesta, z nichž se pak skládají rituály, pravidla manželství, systémy příbuzenstva, zákony zvyků, způsoby ekonomické změny.⁴⁷²

Pro strukturalistickou sociální antropologii není základní jednotkou popisu jednotlivce a jeho způsoby poznávání a generování významu, nýbrž symbolický systém jako struktura významů přesahující a podmiňující jednání svých členů. Cílem kognitivní antropologie, která na strukturalismus navazuje, je proto obrat k individuálním aktérům a k tomu, jakým způsobem se struktury myšlení, vědění, pojmání a kategorizování ustavují v myslích jednotlivých členů kultury. Z tohoto důvodu se proto spojila s kognitivní vědou, která původně zkoumala procesy poznávání z hlediska architektury vnitřního zpracování symbolů, z hlediska vnitřních pseudo-lingvistických systémů a neurálních procesů, v jejichž rámci se vůbec poznávání odehrává. Odtud pak vychází tradiční dělba práce⁴⁷³ mezi kognitivní vědu (resp. psychologii) a antropologii, kdy kognitivní věda má zkoumat procesy poznávání uvnitř mysli a antropologie sdílené systémy obsahů, které z těchto procesů vyrůstají a díky nim vznikají. Tato dělba práce je ovšem od základu problematická, protože kognitivní psychologie a kognitivní věda obecně nezkoumá ani tak individuální myšlení a prožívání jednotlivců, ale mysl jako kognitivní systém, jako obecný systém organizace a produkce poznávání nezávislý na jednotlivcích.

Potřeba zahrnutí jednotlivých poznávajících jako zdrojů kulturních procesů vychází z odmítnutí chápat kulturu jako neosobní systém vztahů. I když se kulturní procesy vyznačují autonomií a předchůdností vzhledem k jednotlivým aktérům, nemají bez nich zároveň možnost existovat. Systém je tvořen svými částmi a zároveň své části utváří. Kultura není pouze souborem zvnějšku popsatelných a pozorovatelných artefaktů, činností a vztahů. Není nikdy dána předem a v celku pro pohled jakéhosi nezaujatého pozorovatele. Není to nadosobní, nýbrž intersubjektivní síť vztahů. Není to systém kulturního vědění, který je někde zapsán a dán k dispozici tak, že se ho stačí pouze naučit. Nemáme k ní přístup jako k něčemu, co existuje o sobě.

⁴⁷² Lévi-Strauss, C. 1994. *Chvála antropologie*, in Michalovič, P., ed. 1994: s. 54-99, s. 60.

⁴⁷³ Viz Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge/London: MIT Press, s. 353-354; Ross, N., Medin, D. L. 2011. *Culture and Cognition: The Role of Cognitive Anthropology in Anthropology and the Cognitive Science*, in Kronenfeld, D. B. et Al 2011; Boster, J. 2011; Pokorný, V. 2014. *Jak jsme širocí? K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii*. In Horský, J., Hroníková, L., Stella, M. 2014, s. 78.

Když zůstaneme u problému dělby práce mezi kognitivní psychologii a kulturní antropologii, můžeme zde pozorovat zvláštní váhání ohledně toho, co je pro utváření kulturních významů rozhodující – poznávání jako vnitřní proces nebo vnější uspořádání sociokulturního systému. Quinnová a Straussová toto váhání vyjadřují, když uvádějí, že „*vnitřní svět neboli psýché a svět vůči osobám vnější nejsou izolovanými říšemi, a v současném teoretizování byla mezi nimi vyhloubena příliš široká propast. Pro naši perspektivu je ovšem rozhodující, že se obě tyto perspektivy liší, že typické charakteristiky jedné nelze najít v druhé. Z našeho hlediska jsou tedy intrapersonální a extrapersonální říše rozdílné, ale také úzce spojené, existuje mezi nimi hranice, která je ovšem prostupná.*“⁴⁷⁴

Porozumění sociokulturní rovině psychedelických zkušeností vyžaduje podle mého názoru přehodnocení a překonání rozdílu, který je tu formulován jako rozdíl mezi extra a intra personálními říšemi. To především znamená opustit představu, že zkušenost je vnitřní děj, odehrávající se kdesi uvnitř - v mozku či v netělesné mysli. Což zároveň znamená opustit i představu, že kultura je vůči nám vnější, a že je reprezentována v individuálních myslích, jak o tom mluví např. Bennardo a Kronenfeld, když uvádějí: „*Proto pevně věříme, že kultura je zřetelně lokalizována v myslích jednotlivců a že se tam dostane prostřednictvím triadického, vzájemně se protínajícího (angl. cross-feeding) procesu, který probíhá mezi univerzálními mentálními strukturami a procesy a kulturním prostředím, a aktuálními mentálními reprezentacemi tohoto prostředí.*“⁴⁷⁵ Namísto uvažování o dvou oddělených „říších“, které je nějak potřeba propojit, proto navrhuji uvažovat o prostředích jako kontextech zahrnutosti, uvnitř nichž vystupují jednotliví aktéři ne jako suverénní a od prostředí oddělená centra vnitřní aktivity, nýbrž jako heteronomní víceúrovňové procesy otevírající se a uzavírající teritoriality.

Budeme-li chápat vědomí jako mysl/mozek jako interní systém zpracování informací, vždy před námi vyvstane obtížný problém vědomí⁴⁷⁶, interpretační propast mezi subpersonálními mechanismy poznávání nebo zákonitostmi organizace neurálních sítí na jedné straně a nadindividuálně sdílenými sítěmi významů na straně druhé. Chápeme-li *kulturu v mysli* jako soubory klasifikací jazykové povahy, jsme nuceni ignorovat nejen nesymbolické kognitivní procesy jako je vnímání či emocionalita, ale také vztahy mezi poznáváním a vtěleným inter-subjektivním jednáním a obecně vazbu poznávání na situovanost v prostředí. Chceme-li tedy skutečně dostat konstitutivnímu požadavku kognitivní antropologie, jak ho

⁴⁷⁴ Quinn, N., Strauss, N. 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge/London: Cambridge University Press, s. 8.

⁴⁷⁵ Bennardo, G., Kronenfeld, D. B., 2011. *Types of collective representations: Cognition, Mental Architecture, and cultural knowledge*. in Kronenfeld, D. B. et Al 2011, s. 85.

⁴⁷⁶ Viz Thompson, E., 2010, *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Science of the Mind*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, s. 6-10.

vyjadřuje např. Ross, když říká, že „*místem našeho studia musí být jednotlivec, a to jak se on či ona podílí na širším kontextu,*“⁴⁷⁷ pak navrhuji přestat chápat jednotlivce jako do sebe uzavřenou mysl, vědomí jako interní proces probíhající výlučně v mysli/mozku a kulturu jako soustavu kulturního vědění a forem myšlení. Lingvisticky orientované analýzy kultury a jim odpovídající kognitivistické paradigma nejdou dostatečně hluboko, ani dostatečně široko. Hloubkou tu mám na mysli to, že systémem vědění, klasifikace a kategorizace prochází intertělesná zkušenost, která je vlastním místem intersubjektivní konstituce významů, odehrávajícím se ve společném komunikativním poznávání/jednání. Šířkou pak to, že obsahy našich myslí nevyrůstají v interní/imanentní izolaci poznávacích procesů uvnitř, ale jsou umožňovány kontextualitou prostředí jako prostoru smyslu, jenž neleží uvnitř mysli, jelikož mysl či vědomí není funkčně uzavřený systém, nýbrž systém propletený s vnějším prostředím tak, že ho spoluutváří a je jím spoluutvářen.

Spolu s dalšími kognitivními vědci a antropology se proto domnívám, že je potřeba vystavět kognitivně antropologickou teorii na základě jiného pojetí poznávání. E. Cohenová například navrhuje nahradit tradiční kognitivistické modely modelem tzv., „*grounded cognition*“: „*Kulturní přenos – tj. vynořování, získávání, ukládání a sdílení idejí a praktik – je silně ovlivněno fyzickým kontextem, v jehož rámci k němu dochází. Přesněji řečeno, to co víme, závisí na mozcích, tělech a prostředích, v nichž a mezi nimiž přenos probíhá. Různé obory se liší v tom, jaký důraz kladou na neuro-kognitivní, tělesné a sociálně-historické faktory kulturní transmise. V rostoucí míře však vědci napříč humanitními a sociálními vědami rozpoznávají, že kognitivní, neurální a sociální mechanismy, jež umožňují a určují přenos vědění, působí provázaně (conjointly operative) a jsou vůči sobě navzájem vztažené (mutually contingent).*“⁴⁷⁸

S důrazem na mnohoúrovňovou povahu kontextuality, na provázanost a vzájemnou vztaženost různých ohledů naší situovanosti souhlasí také další představitelé kognitivní antropologie.⁴⁷⁹ Perspektivu, která nejlépe vystihuje zde formulovaný záměr, pak jasně vyjadřuje Ch. Sinha, který uvádí, že hlavní omyl tu spočívá v tom, předpokládat „*předem existující individuální mysl, která se až sekundárně pokouší navázat kontakt s druhými myslmi*““ Podle něj „*existuje alternativa. Tou alternativou je pohlížet na lidskou mysl jako na*

⁴⁷⁷ Ross, N. Medin, D. L. 2011, s. 171.

⁴⁷⁸ Cohen. E. 2010. *Anthropology of Knowledge*. Journal of the Royal Anthropological Institute. 16: 193-202, s. 194. K tématu „grounded cognition“ viz dále Borghi, A., Pecher, D., eds. 2012. *Embodied and Grounded Cognition*. Frontiers in Psychology 2007-2011. Lausanne: Frontiers E-books.

⁴⁷⁹ Viz např. Bender, A., Hutchins, E., Medin, D. 2010. *Anthropology in Cognitive Science*. 2010. Topics in Cognitive Science. 2/2010: 374-385.

situovanou v intersubjektivně sdíleném, ekologicky reálném světě: ve světě obydleném a oživeném artefakty, symboly, konvencemi a intersubjektivně sdílenými významy.⁴⁸⁰

7.2 Enaktivní přístup

Takovýto obrat v chápání pojmu poznávání, který nahrazuje předem existující individuální a od sebe oddělené myslí mnohoúrovňovou kontextualitou vzájemně se prolínajících a ovlivňujících prostředí, je dnes spojen s enaktivní teorií. Já zde vycházím z jedné z verzí enaktivní teorie, jak je formulována u Froeseho a Di Paola⁴⁸¹. I když i jejich přístup je do jisté míry založen na přednosti individuální autonomie, tak zároveň uvádějí, že autonomie je možná jen v rámci vzájemně koordinované interakce, a že „*samotný proces interakce tvoří neredukovatelnou doménu dynamiky, která je konstitutivní jako pro individuální aktérství, tak pro sociální poznávání*“⁴⁸². Autonomní aktér utváří sám sebe tak, že vyrůstá z interakcí, které se odehrávají uvnitř prostředí, do nichž je zahrnut. Jeho autonomie tedy není absolutní, ale má podobu vztahové otevřenosti. Proto bychom „*ne měli o vynořující se identitě přemýšlet jako o statické entitě. Je to spíše původně otevřená forma stávání, jehož pokračující existence je stále probíhající výkon (angl. ongoing achievement) tváří v tvář potenciální dezintegraci.*“⁴⁸³

Tuto otevřenou formu stávání se, jíž každý z nás jsme, je pak z hlediska myšlení z psychedelické zkušenosti potřeba chápat jako multiplicitní a probíhající současně na více vzájemně propletených rovinách. Namísto jednoduché duality jednotlivý aktér a socio-kulturní systém vztahů, tak máme před sebou složitější obraz – víceúrovňovou a mnohvrstevnatou procesualitu různých kontextů zahrnutosti, různých vztahových polí, která mají povahu působících dynamických prostředí. Do těchto kontextů jsme zapojeni, jsme z nich utvořeni a jsme jimi nesení, a to tak, že je svou vlastní životní aktivitou zároveň produkujeme. Froese a Di Paolo k tomu používají následující ilustraci⁴⁸⁴:

⁴⁸⁰ Sinha, Ch. 2015. *Biology, culture and the emergence and elaboration of symbolization*, s.19 [online].

www.researchgate.net [cit. 2016]. Dostupné z

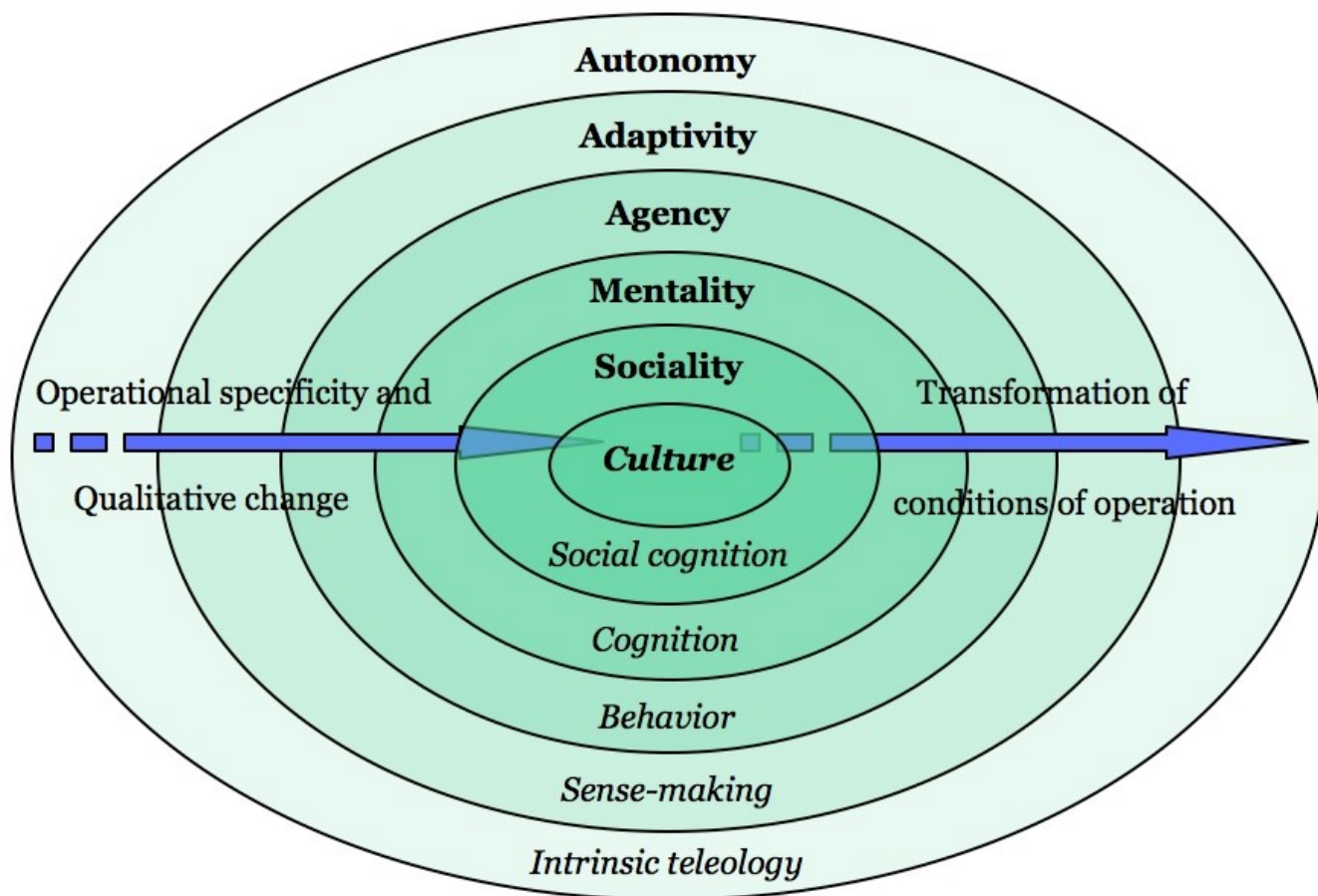
https://www.researchgate.net/publication/242370894_Biology_culture_and_the_emergence_and_elaboration_of_symbolization.

⁴⁸¹ Froese, T., Di Paolo, E. A. 2011, *The enactive approach. Theoretical sketches from cell to society*, Pragmatics and Cognition, 19 (1): 1-36.

⁴⁸² Tamtéž, s. 2.

⁴⁸³ Tamtéž, s. 6.

⁴⁸⁴ Tamtéž, s. 4



Vysvětlují ji takto: „Schematická ilustrace základních pojmů enaktivního přístupu. Každá vnitřní vrstva nutně závisí na všech vnějších vrstvách, ačkoliv komplexní obousměrné vztahy mezi vrstvami se mohou vyvinout tak, že vyvstávání nových domén proměňuje podmínky fungování na pozadí.“⁴⁸⁵ Tuto ilustraci zároveň doplňují tvrzením, že „i když interakce mezi několika vtělenými aktéry může umožnit vyvstání domény sociálních jevů, nelze interakci v sociální doméně redukovat na chování jednotlivců. Podobně platí, že i když interakce mezi zvířecími neurony může umožnit vyvstání domény chování a poznávání, nelze tuto novou doménu redukovat na fungování nervového systému. A současně platí, že i když interakce mezi chemickými složkami mohou umožnit vyvstání autonomního jedince, nelze existenci tohoto jedince redukovat na součet jeho chemických složek.“⁴⁸⁶

Komplexní povahu našeho splétajícího se stávání ovšem nemůžeme vidět v celku a najednou. Froese a Di Paolo v této souvislosti upozorňují, že „důležitým důsledkem takovéhoho sjednocujícího diskurzu je to, že je nemožné studovat nějaký jednotlivý jev, a dokonce ani celou doménu jevů, v úplné izolaci. Veškerý systematický výzkum vedený enaktivním přístupem musí

⁴⁸⁵ Tamtéž.

⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 3

*vedle nároků na standartní vědeckou praxi čelit také náročným výzvám, které před nás stavi vzájemná non-lineární závislost jevů mezi všemi tradičně definovanými ontologickými regiony*⁴⁸⁷

Obtíž a tedy i výzva, o níž je tu řeč, spočívá v tom, že takto naznačenou komplexitu spleti nelze vidět zvnějšku, nelze ji pojmout v celku a najednou, protože to by předpokládalo pozici mimo splétání, jehož jsme součástí. Nemožnost vystoupit ze situace tu však není překážkou, ale naopak výhodou, resp. jedinou možností. Konkrétní situace přestává být viděna jako izolovaná událost a je nahlížena z perspektivy spleti. To, mimo jiné, znamená, že se nezaměřujeme na statické oddělené makro celky typu osoba nebo kultura, a že nemluvíme o oddělených extra a intra personálních říších. Zajímají nás situace jako místa spojení, jako prvky vztahových domén, jako uzly v dynamických strukturách splétání. Tyto situace sledujeme z hlediska jejich vazeb a spojení, která vedou k nim a od nich. Sledujeme vnitřní tvářnost určité situace, jejíž součástí jsou umožňující a působící interakce s prostředím.

7.3 K enaktivní antropologii psychedelických zkušeností

Takovou výchozí situací a tedy místem vstupu dovnitř spleti je v tomto textu psychedelická zkušenost. Ta je v tomto smyslu dokonce místem privilegovaným, a to vzhledem ke své transparentnosti, tzn., že se během ní paprsek pozornosti obrací k vnitřnímu ustrojení samotného procesu zakoušení (což ovšem neznamená, že z perspektivy spleti takto nelze uchopit jakoukoliv situaci). Vzhledem k psychedelické zkušenosti to každopádně znamená, že ji nechápeme jako stav vědomí vyskytující se pouze uvnitř subjektivního prožívání, ale jako událost umožněnou konkrétní situovaností a produkující faktické důsledky v žitém světě. Když se takto pochopené psychedelické zkušenosti dotážeme po její povaze tak, že se z ní pokusíme myslet, můžeme sledovat, jaké linie působení se v ní spojují a jaké se z ní rozbíhají dál.

První z linií působení, z níž je psychedelická zkušenost spletena je linie látky – substance, rostliny, drogy, jedu, chemické směsi, tedy linie biochemické materiality, linie setkání činidla, které vstupuje do vztahu s biochemií lidského těla. Biochemický vztah mezi alkaloidy a mozkovými neurotransmitery je základem dalšího rozvoje celé zkušenosti. Tím se otevírá biologický kontext naší situovanosti spojený s otázkami jako: Jak to, že biologická látka může měnit naše „vědomí“? Jak a proč se takové látky v přírodě objevují a proč jsou tak podobné řídicím chemikáliím v našem mozku? Zároveň se tak otevírá farmakologická linie,

⁴⁸⁷ Tamtéž.

když se ptáme, kde a jak látka působí na rovině biochemických a fyziologických procesů uvnitř našeho těla – hledáme neurální a hormonální působnosti a sledujeme proměny uspořádání neurální procesů, vazeb a cyklů. Biochemický kontext se propojuje s fungováním našeho těla na rovině orgánových systémů a vazeb, a následně na rovině regulace chování celého organismu. S tím se pak otevírá fenomenální rovina, rovina vědomí v úzkém smyslu, a to ve spojení s otázkou, po tom, jakým způsobem se proměna vnitřní orgánové dynamiky projevuje v prožívání a jednání organismu jako celku.

Doména vlastního psychedelické zakoušení mě nyní zajímá vzhledem k otázce, proč a jakým způsobem psychedelická zkušenost expanduje do sociálního prostředí, a jak se ztvárňuje v kulturních procesech a institucích. Aby mohla zkušenost proniknout na rovinu sociálních vztahů, vyžaduje to její sdílení a opakování. Zkušenost se musí stát motivem, který k sobě váže další záměrnou aktivitu více osob ve sdíleném jednání. K tomu v případě psychedelické zkušenosti fakticky docházelo a dochází, čili zbývá zodpovědět otázku, co může někoho vést k ochotě intoxikaci opakovat. Na to je však poměrně obtížné odpovědět, protože vědomé přijetí psychedelické zkušenosti jako něčeho žádoucího už je formována také interpretačním a sociálním kontextem. Nicméně se domnívám, že se jedná o stejný motiv, který může mnohé vést k rozhodnutí zkušenost znovu neopakovat, a který je podle mého názoru na socio-kulturním kontextu nezávislý. Tím, co je pro některé zakoušející děsivé, a co jiným umožňuje dosáhnout „mystických“ stavů je paradoxní prožitek jasně uvědomované ztráty kontroly nad vlastním prožíváním. Na jednu stranu se jedná o prožitek propastného upadání do nekonečného množení, do nezastavitelné nestálosti, do vnitřní mnohohlasnosti nesjednocené kontrolní instancí. Je to prožitek vytržení ze sebe, halucinačního oddělení od těla, světa i já, ztráta pevného bodu. Na druhou stranu je ale i ten nejpropastnější prožitek stále nesen vrstvou jasného vědomí, které neupadá do mrákot či do bezvědomí. Zážitek vytržení jako ztráty, spojený se strachem se tak může proměnit na zážitek vytržení jako zbavení se tíhy, tzn., zbavení nutnosti neustálé kontroly, neustálého řízeného vyjednávání mezi mnou a prostředím. Stav vytržení se promění na prožitek slastné odevzdanosti, kdy se nechávám nést unášejícím živlem. Ve spojení s možnými kognitivními benefity jako je např. rozšířené myšlení, nárůst kreativity, či externalizace emocí a vnitřních konfliktů tak vzniká poměrně silný motiv, který se snadno šíří sociálním prostředím.

Sítí sociálních vztahů se psychedelická zkušenost šíří jako konkrétní forma psychedelické praxe spojená s ritualizovaným jednáním, tvorbou artefaktů nebo s produkcí vysvětlujícího výkladu. Je-li jednou psychedelická zkušenost sociálně akceptována a její praxe prodlužována, pak z její otřásající povahy nutně plyne potřeba tyto obtížné zkušenosti

integrovat a propojit je s již ustaveným řádem každodennosti. Její akceptace ovšem není motivována pouze samotnou kvalitou či obsahem prožitků, nýbrž také celkový kulturním kontextem – sociální smlouvou ohledně významu změněných stavů prožívání, která souvisí s celkovou úrovní sdíleného vědění a porozumění. Tato dynamika je zcela obecná a funguje proto jak v pralesních societách Amazonie či povodí Konga, tak v postprůmyslových globálních konglomerátech současných městských společností. V podmínkách dnešních globálně propojených informačních společností je možné sledovat až zarážející rozmanitost typů psychedelické praxe, artefaktů a vzájemně si konkurujících výkladů. Psychedelické zkušenosti jsou k nám importovány v podobě neošamanských obřadů; figurují jako součást prostoru zábavy, ale také jako ilegální zboží a narkotikum. Narážejí na hranice našich zákonů, vedou k formování psychedelických církví, zabývají se jimi vědci od chemiků, přes psychiatry až po filozofy, jsou komoditou na černém trhu, procházejí všemi druhy umění od hudby, přes výtvarno až po film a architekturu.

Z této perspektivy můžeme říct, že psychedelická zkušenost se šíří sociokulturním polem podobným způsobem jako se psychedelikum šíří organismem. Tak jako se konfigurace chemické látky naváže na neurochemickou síť mozku a navodí změny na fenomenální rovině, naváže se psychedelická zkušenost na síť sdíleného inter-subjektivního a inter-tělesného života a působí změny v sociokulturním časoprostoru. Vycházím přitom z předpokladu, že kultura nevzniká nejprve v interpersonální říši vnitřních reprezentací, odkud se teprve dostává ven, nýbrž z představy, že sociální rozumění má povahu „*probíhajícího dynamického procesu participativního utváření smyslu a společné vtělenosti*“.⁴⁸⁸ Přičemž tento proces lze, vyjdeme-li od atomárních dějů, „*popsat (1) z perspektivy agentních dynamických systémů jako interakci a koordinaci dvou vtělených aktérů; (2) z fenomenologické perspektivy jako společnou vtělenost, tj. jako proces, v jehož rámci jsou žitá těla obou účastníků rozšířena a tvoří společnou intertělesnost*“⁴⁸⁹. Rozšíříme-li počet aktérů, otevírá se tím možnost popsat tímto způsobem vzájemnou interakci nejen dvou, ale i více aktérů během sdílené psychedelické zkušenosti – v průběhu kolektivní šamanské ceremonie, ve vztahu mezi psychoterapeutem a klientem či v rámci rave party.

Sociální rovina společně vyjednáváného smyslu tvoří samostatnou síť s vlastní strukturou a dynamikou. Ta však není od ostatních rovin splétání oddělena, nýbrž z nich vyrůstá způsobem, který popisuje E. Hutchins takto: „*Na úrovni organismu mají těla jiné vlastnosti než*

⁴⁸⁸ Jaegher, H. de, Fuchs, T. 2009. *Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation*. *Phenomenology and Cognitive science*. 8 (4): 465-486, s. 465.

⁴⁸⁹ Tamtéž.

orgány, které mají jiné vlastnosti než buňky. V říši poznávání mají neurální okruhy jiné vlastnosti než každý jednotlivý neuron tvořící tento okruh. To samé můžeme říct o jedné oblasti mozku (např. frontálním laloku) vzhledem k neurálním okruhům, jimiž je tvořen, nebo o celém mozku vzhledem k oblastem, jež uvnitř něj interagují. A totéž platí pro systém tělo/mozek vzhledem buď k mozku nebo ke zbytku těla, a pro systém svět/tělo mozek vzhledem k jakékoliv z jeho částí. Systém složený z osoby a kognitivních artefaktů, s nimiž interaguje, má jiné poznávací vlastnosti než samotná osoba. Skupina osob pak může mít poznávací vlastnosti, jež se liší od kterékoliv jednotlivé osoby této skupiny.⁴⁹⁰

Navíc se v případě sociální roviny interakce nejedná o systém, který by byl složený pouze z osob, nýbrž z osob a kognitivních artefaktů. Hutchins formuluje jednu z verzí teorie rozšířeného poznávání (extended and distributed cognition)⁴⁹¹, která tvrdí, že 1) poznávání se neodehrává ve vnitřní mysli oddělené od světa, nýbrž se odehrává jako proces vtěleného spoluvyjednávání smyslu v určitém prostředí; 2) sdíleného vyjednávání smyslu se neúčastní pouze lidé, ale také prostředí, tvořené kulturními i přírodními artefakty. Procesu utváření sdílených sociokulturních významů se tak neúčastní pouze aktéři ve smyslu vtělených subjektů, ale také věci a události, které si vyžadují reakci a odpovídání, nebo na nichž je závislý komunikační proces. Poznání je tak rozšířené a distribuované do sítě lidských i nelidských entit, které se ocitají ve společné situaci.

Spojíme-li nyní dohromady a) enaktivní teorii poznání jako vtěleného a situovaného jednání, b) teorii participativního utváření smyslu, c) teorii rozšířeného poznávání a d) představu autonomních, avšak vzájemně provázaných kontextů naší situovanosti s e) pojmem deteritorializace, je možné v hrubých obrysech naznačit postup komplexního výkladu psychedelické zkušenosti.

„Tyto pohyby jsou pohyby deteritorializace. Jsou to ony, které z těla ‚dělají‘ organismus, ať už lidský nebo zvířecí. Například chápavá ruka implikuje relativní deteritorializaci nejenom přední tlapy, ale také pohybového aparátu ruky, jejímž korelátém je užitečný předmět nebo nástroj: hůl jako deteritorializace“⁴⁹² Deteritorializace vyžaduje nejméně dva členy: deteritorializovaný „úsek kódu“ a kontext, v němž je tento úsek reteritorializován. Srozumitelné je to na příkladu hole. Hůl je v rámci svého původního teritoria větví. Tvoří úsek kódu stromu spojený s listovým a fotosyntézou. Utržená větev přesazená do kontextu lidské

⁴⁹⁰ Hutchins, E., 2010. *Enaction, imagination, and insight*, in Stewart, J. R., Gapenne, O., Di Paolo, E. A. 2010. *Enaction: toward a new paradigm for cognitive science*. Cambridge: MIT Press.

⁴⁹¹ Viz například Clark, A. 2001 *Mindware: An Introduction to the philosophy of cognitive science*. New York/Oxford: Oxford University Press; Salomon, G., ed. 1993. *Distributed cognitions: psychological and educational considerations*. Cambridge: Cambridge University Press; viz také pojem „grounded cognition“.

⁴⁹² Deleuze, G., Guattari, F., 2010, s. 195.

chůze se stane holí (v kontextu lovu a boje se stane oštěpem, atp.). Větev, která se stává holí, způsobuje reteritorializaci nového teritoria, spoluvytváří člověka jako chodce s holí, nebo jako lovce a bojovníka se zbraní.

Představme si nyní psychedelikum, např. psilocybin jako deteritorializovaný úsek kódu. Jeho původním teritoriem je houbové společenství tvořené podzemní myceliální sítí a nadzemními výrůsty plodnic. Jako sekundárně metabolizovaný biomediator⁴⁹³ má vnitřní i vnější funkce v rámci života houbové společenství uvnitř lesa. V tomto ekologickém kontextu fungují houby jako saprotrofní (doslova hniložijné) organismy, které se živí rozkladem opadu, zbytků vegetace, drobných větviček, zvířecího trusu, atp. Primární metabolismus těchto hub probíhá jako rozklad a vysávání zbytků živin z odpadního materiálu. Podivuhodným způsobem je pak z tohoto primárního procesu biosyntetizován alkaloid. Uvnitř života houby se vytvoří vzorec biomedicační směsi, který se stává potenciálně přenositelným úsekem kódu. Pokud houbu sebere a sní člověk, vzniká zápletko jako protnutí dvou trajektorií, dvou typů teritoriality. Aktivní součást houbového těla se v rámci trávení a vstřebávání odloučí a jako samostatný proud molekul se naváže na konkrétní místa v těle hostitele. Důsledkem této komunikace ve smyslu navázání vztahu je reorganizace vzorců neurálního fungování – fungování mozku je překódováno. Nové funkční schéma neurální organizace má za následek reorganizaci procesů na vyšší rovině prožívání a zkušenosti – nárůst entropie v neurální oblasti se stává „úsekem kódu“, který způsobí deteritorializaci a reteritorializaci zkušenostních procesů. Postupně se tak rozvine psychedelická zkušenost se svou typickou strukturou a dynamikou – vzniká zkušenostní konfigurace. Ta vstupuje jako aktivní činitel do dosavadní sítě osobních zkušeností, kterou coby hraniční zkušenost radikálním způsobem destabilizuje. Setkání a konfrontace s tímto abnormálním uspořádáním silně rezonuje sociální sítí, napojuje se na stávající a vytváří nové sociokulturní vzorce různého typu. Je praktikována sdílená intoxikace, prosazuje se rituální způsob užívání, rozvíjí se mýtopoetická obraznost, z níž se vynořují duchové hub a houbová božstva⁴⁹⁴, vznikají specialisté na houbovou komunikaci – šamani a šamanky jako houboví lidé⁴⁹⁵. V rámci moderní civilizace jsou v jiných kontextech navazována jiná spojení – houby, potažmo zkušenosti jimi vyvolané se stávají nejprve předmětem vědy, odkud prosakují do literatury a umění a posléze do širší společnosti a do politiky.

Když se nyní zeptáme, který kontext rozhoduje o smyslu psychedelické zkušenosti, a zda je možné některý z nich vybrat jako základní, respektive zda je možné některý z nich

⁴⁹³ Dokonce snad: ekologický oscilátor.

⁴⁹⁴ Viz Rättsch, Ch. 2005, s. 620-693.

⁴⁹⁵ Viz např. Cook, L. 2013. *The Mushroom Hunters. On the trail of an Underground America*. New York: Ballantine Books.

vyloučit jako nepodstatný, bude odpověď negativní. Leží jádro psychedelického opojení v biochemických procesech? Porozumíme mu pomocí toho, co se děje v mozku? Máme jejich podstatu hledat v subjektivně prožívané fenomenální zkušenosti? Rozhoduje o jejich celkovém smyslu forma ritualizované praxe? Můžeme jejich smysl vyčíst z artefaktů a textů, které vznikly díky jejich působení? Z předchozího vyplývá, že je potřeba vzít v úvahu všechny možné souvislosti, které se na utváření psychedelické domény podílejí. Ta je tudíž heteronomní, podléhá zákonodárství různých úrovní situovanosti, jež jsou na sebe navzájem nepřevoditelná, a přesto podivuhodným způsobem propletená.

8. Shrnutí a závěr

Vedle analytické autoetnografie, která hledá obecné souvislosti osobního příběhu, existuje také evokativní autoetnografie⁴⁹⁶. Evokativní autoetnografie má blíže k umění než k antropologické analýze, je biografická, spíše než etnografická. Důležitá je pro ni jedinečnost žitého příběhu, jako toho, co předchází kategorizaci a diskurzivnímu rozboru. Nechává zkušenost zaznít pokud možno bez předchozí disciplinarizace. Autoetnografii lze ještě dále rozčlenit na různé další druhy⁴⁹⁷, nyní je tu však důležitý její vztah k procesu psaní. Autoetnografický text není chápán jako objektivní, nezaujatý popis, ale jako hermeneutický proces, během něhož zkušenost v terénu vstupuje do textu a text je chápán jako zaujatá součást vyprávěného příběhu. Toto protnutí zkušenosti a textu tu znamená: důvěřovat prožívání, připustit naivitu inspirace a pokusit se ji přenést do textu, který myslí podle zkušenosti. Jde o postupné získávání řeči, které spočívá v tom, naučit se psát o věcech, pro něž nemám adekvátní výrazové prostředky, naučit se v řeči tvořit tak, že ji opracovávám, ořezávám a modeluji s cílem transformovat momenty inspirace do textu.

Pro pochopení tohoto procesu je potřeba se ještě naposledy ponořit dovnitř pseudohalucinačního pole, do fantazijního prostoru, který se odvíjí za zavřenými očima. Zakoušející se ocitá uvnitř deterritorializovaného, amorfního a tekutého prostředí abstraktní povahy, které není tvořeno známými tvary, nýbrž proudícími liniemi a morfujícími ne-tvary nejasného charakteru. Uvnitř tohoto prostoru se, kromě jiného, dočasně formují neobvykle složité abstraktní konfigurace, které mohou připomínat jakési fantastické stroje: gigantické motory, obří transformátory či fraktální pulsary, ale mohou mít také organickou podobu prolétajících se a bujících zvířat-rostlin-krystalů. Zvolil jsem pro ně poetický název motory chaosu.⁴⁹⁸

Zvláštní naléhavost těchto útvarů se odrazila v procesu integrace psychedelických zkušeností. Když jsem pořizoval protokoly svých sezení, neustále jsem narážel na problém vyslovitelnosti, což se projevilo tím, že jsem si některé motivy musel kreslit. V soustředěné

⁴⁹⁶ Bochner, A., Ellis, C. 2016. *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling stories*, New York / London: Routledge; Short, N. P., Turner, L., Grant A., eds. 2013. *Contemporary British Autoethnography*. Rotterdam: Sense Publishers.

⁴⁹⁷ Marechal, G. 2010. *Autoethnography* in: Mills, A., Durepos, G., Wiebe, E., eds. 2010. *Encyclopedia of Case Study Research*. Thousand Oaks, CA, Sage Publications.

⁴⁹⁸ I když ne pod tímto titulem, jsou tyto typické halucinační útvary častým předmětem současného „vizionářského umění“, které spolu s hudbou určujícím způsobem formovalo mé hledání adekvátního popisu. Viz Grey, A., What is visionary art? [online]. alexgrey.com [cit. 2016]. Dostupné z <http://alexgrey.com/media/writing/essays/what-is-visionary-art/>; Caruana, L. 2010. *The First Manifesto of Visionary Art*. Recluse Publishing.

vzpomínce na průběh halucinace se v mé představivosti opakovaně objevovaly tyto chaotické „stroje“, jejichž smysl mi zůstával neznámý. Jeden z nich jsem se pokusil zachytit na následující neumělé kresbě. Pro úspěšnou evokaci je nutné představit si tento výjev jako živý útvar, který je celý v pohybu a uvnitř něhož proudí myriády procesů různými směry. Nejedná se přitom o čistě vizuální zážitek, spíše o zážitek zahrnutosti dovnitř propojenosti a procesuality stroje, prožívaný jako padání dovnitř či procházení skrz.



Jak to nyní souvisí s procesem psaní? Ve zkratce řečeno, myslet podle psychedelické zkušenosti tu znamená konstruovat text v souladu se strukturací zkušenostního pole, které se formuje do podoby chaotického stroje. Znamená to ptát se, jakým typem stroje má text být, o jaký typ konfigurace se jedná. V postupném procesu vizualizace a promýšlení jsem nakonec dospěl k následující představě. Jedná se o útvar, který je propojením několika metodologických okruhů a výkladových linií. Metodologické okruhy tvoří horizontálně nad sebou se vznášející prstence: transdisciplinarita, autoetnografie, enaktivní a distribuované poznávání, fenomenologie tělesnosti a pole, metodologie splétání, ekosémiotická představa propojenosti organismu a živoucího prostředí, kognitivní antropologie, rhizomatické myšlení *Tisíce plošin*.

Tato válcovitá konfigurace je horizontálně protkána jednotlivými vlákny analýz a popisů: farmakoanalýza, analýza vztahu normativní každodennosti a nočního prostoru, hledání jména, rozbor pojmu alkaloidů, otázka neurotransmise a entropické dezorganizace neurálních procesů, mapování psychedelické domény a analýza sociokulturního přenosu zkušenosti do forem psychedelické praxe. Jako nepokoj, jako zdroj pohybu působí uvnitř celého stroje pojem analogie.

Proč je stroj tohoto textu konstruován právě tímto způsobem? Východiskem byly metodologické nejasnosti ohledně možností teoretického přístupu. Během studia k této práci se ukázalo, že psychedelické zkušenosti lze tematizovat mnoha různými způsoby, že se k tomuto tématu vyjadřují lidé z mnoha nesourodých vědeckých oborů od etnobotaniky až po teologii, a že celý problém přesahuje mimo teorii do oblasti prožívání a jednání. Pokusem o sjednocení této mnohohlasné polyfonie je transdisciplinární přístup, v jehož jádru je orientace na komplexní problém bez ohledu na tradiční disciplinární hranice. Jak ovšem sjednotit polyfonii hlasů tak, aby ani jeden z hlasů nepřehlušil ty ostatní? Možnost, kterou navrhuji v tomto textu: propojení disparátních rovin popisu v procesu hledání analogických struktur.

Myslet z psychedelické zkušenosti předpokládá také vyjasnit pojem zkušenosti. Vyjasnit pojem zkušenosti vyžaduje, abychom mysleli podle psychedelické zkušenosti. To znamená, že psychedelické zkušenosti je potřeba vidět v kontextu s celou šíří lidské situovanosti, a lidskou situovanost je nutné chápat tak, že zahrnuje možnost navozování psychedelických zkušeností, stejně jako zahrnuje možnost snění nebo psychické nemoci. Lidské zkušenosti rozumím v tomto textu jako orientujícím se vtělenému jednání osoby v jejím ekologickém a sociokulturním prostředí. Úplné vysvětlení pojmu zkušenosti tak neumožňuje, jak by tomu chtěla původní husserlovská fenomenologie, redukovat zkušenost pouze na její fenomenální rovinu. Fenomenologie vznikla, mimo jiné, jako odpor proti naturalizaci zkušenosti jako formě redukcionismu. Tento text je v určitém smyslu příkladem toho, jak vzít námitku redukcionismu za slovo a obrátit ji proti ní samotné. Proto souhlasí s tím, že *„největší poučení, které z redukce plyne, je nemožnost úplné redukce (...) Kdybychom byli absolutním duchem, redukce by nepředstavovala žádný problém. Ale protože jsme naopak bytím ke světu, protože naše reflexe zaujímá místo v toku času, který se snaží zachytit (...) neexistuje myšlenka, jež by obemkla naše myšlení.“*⁴⁹⁹ Jakkoliv tedy není možné fenomenální zkušenost redukovat na tělesné děje nebo naopak strukturalisticky na sociokulturní procesy a vztahy, jako situovaná, vtělená a distribuovaná není zkušenost bez těchto kontextů –

⁴⁹⁹ Merleau-Ponty, M. 2013, s. 18.

kosmického, ekologického, tělesného, sociokulturního - možná, vyrůstá z nich a prorůstá jimi. Tvoří řez spleť, ve které se dění světa otevírá do prostoru ovládaného pozorností. Psychedelické zkušenosti ukazují, že tento řez lze (nejen) farmakologicky rozšiřovat.

Zahrnutí autoetnografického a kognitivně antropologického výkladového okruhu do konstrukce tohoto textu má přinejmenším dva důvody: 1) přesvědčení, že předtím, než můžeme zkoumat psychedelickou praxi druhých, je užitečné a vědecky poctivé absolvovat a prozkoumat tu vlastní; 2) Enaktivně antropologická perspektiva dovoluje sledovat, jakým způsobem proniká psychedelikum do společnosti. Dovoluje sledovat, jak se původní zápletka – setkání cesty drogy a osobní trajektorie – šíří kolektivně sdíleným časoprostorem a vede k ustavení konkrétního druhu psychedelické praxe, a jak konkrétní druh praxe zároveň umožňuje vznik zápletky. Smysl psychedelické zkušenosti je určen druhem praxe a ten je zase určen ekosociálním kontextem (jiný druh praxe se rozvine v pralesní společenství a jiný v globalizované informační společnosti). Sociokulturní řád s jeho zvyky, normami, institucemi a rytmy se vписuje do povahy zkušenosti, stejně jako se zkušenost vписuje do podoby rituálů, zvyků, institucí a norem. Kultura je z tohoto hlediska komplexní kolektivní teritorium, které má podobu sociokulturního pole, jež nese a zároveň je tvořeno propletením osobních, sociálních a ekologických teritorialit různého typu. Pro myšlení z psychedelické zkušenosti to znamená sledovat, jak se osobní trajektorie protíná se sociokulturními a historickými formacemi, když se společně obtáčejí kolem linie *jedu*.

Zvláštní úlohu má v ustrojení tohoto textu Deleuzův a Guattariho prsteneček, který je tvořený „kusy kódu“ z *Tisíce plošin*. Psychedelická, resp. drogová zkušenost je v této knize nejen opakovaně tematizována, ale navíc nepochybně sloužila jako jeden z jejích inspiračních zdrojů.⁵⁰⁰ *Tisíc plošin* lze pochopit také jako vrchol filosoficko-literární psychonautiky, která začala v devatenáctém století u T. de Quinceyho, F. H. Ludlowa⁵⁰¹ a Ch. Baudelaira, a během dvacátého století epizodicky vykrystalizovala v myšlení W. Jamese, W. Benjamina, W. S. Burroughse⁵⁰², J. P. Sartra, E. Jüngerova, M. Merleu-Pontyho nebo M. Foucaulta. V této tradici se nepřemýšlí o drogách a drogových zkušenostech, ale myslí se z nich a podle nich. Tito autoři nechávají vstoupit zkušenost opojení do vlastní řeči, která se samotného opojení vůbec netýká. Odnášejí si z opojení kusy kódu, které deterritorializují ve vlastních textech do jiných kontextů.

⁵⁰⁰ Detailní výklad teoretického vztahu G. Deleuze k drogám, a také přesnou interpretaci filosofické linie postmoderní psychonautiky, která zahrnuje také S. Freuda, J. Derridu, W. Benjamina, J. P. Sartra, M. Merleu-Pontyho a J. M. Foucaulta předkládá D. Boothroyd. Viz Boothroyd, D. 2006. *Culture on drugs. Narco-cultural studies of high modernity*. Manchester and New York. Manchester University Press.

⁵⁰¹ Ludlow, F. H. 2006. *Hasheesh Eater. Being Passages from the Life of a Pythagorean*. edited and with introduction by Rachman, S. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press.

⁵⁰² Viz zejména Burroughs, W. 1994. *Nahý oběd/Nova Express*. Praha: Arcadia.

Droga má pro ně experimentální hodnotu ve smyslu, o němž mluví D. Boothroyd: „*Droga LSD je chemický prostředek k tomu, jak se téměř vertikálním spádem ponořit do hlubin čisté intenzity, prakticky paralelně se schizofrenií. V tom spočívá její experimentální hodnota a s ní spojený kritický význam Artauda pro Foucaulta a Deleuze.*“⁵⁰³ Experimentální a kritická hodnota psychedelik tu souvisí s povahou psychedelického opojení, které zakoušejícího vrhá k sobě a zároveň vytrhuje ze sebe v jednom vnitřně protikladném pohybu. Psychedelické opojení zahrnuje jak pohlcení, tak transparentci, a tím dovoluje radikální změnu pohledu.

Ani tento text tak nechce mluvit o psychedelické zkušenosti, ale mluvit z ní a *podle* ní. Tento text je, řečeno s Deleuzem, a-signifikantní stroj.⁵⁰⁴ To znamená, že není reprezentací ve smyslu zrcadlového odrazu skutečnosti, ale odkazem, nápodobou, metaforickou připomínkou. Neříká, *co je* psychedelická zkušenost, v čem záleží její nerozdělená *identita* ve smyslu změněného *stavu* vědomí. Spíše ukazuje, *jak se* psychedelická zkušenost *děje*, z čeho vyrůstá a co produkuje, jakým způsobem je napojena na ostatní linie spleti, a jak prochází jejími různými vrstvami. Tento text tedy nenabízí pravdu o psychedelických zkušenostech, nýbrž zprostředkovává změnu perspektivy: od izolovaného já a stavu ke kontextuální situovanosti, poli a procesu.

Taková změna perspektivy je v procesu psaní nutně spojena s ohýbání jazyka, protože fixní identita věcí a stavů je v běžném jazyce vázána v reprezentačně a identitně chápaných pojmech. Procesuální myšlení mimo princip identity však chápe pojmy jako svazky analogií, a proto vyžaduje rozpohybování pojmů a rozvrstvení pevných významových celků. Nemluví proto o vědomí, ale o zakoušení. Neříká nic o změně stavu vědomí a raději přemýšlí o procesech deterritorializace, reteritorializace, analogického modelování a přenosu. Přemýšlí v dynamických termínech linií, vrstev a rovin (geologická strata), namísto osob, stavů a věcí. Konstruuje uzly, atraktory a pulzary. Mluví o oscilaci, intenzifikaci, pulsování a transformaci, zajímá se o prolínání, prostupování, splétání a slévání.

Čeho bylo tedy tímto způsobem dosaženo? Jaké jsou produkty tohoto stroje? Jaká spojení může navazovat? Deklarovaným cílem této práce bylo od jejího přijetí v roce 2010 vytvoření obecného interpretačního rámce pro porozumění psychedelickým zkušenostem. Ukázalo se, že tento rámec nemůže být založen v jedné disciplíně, že by měl různé disciplíny reflektovat, ale také sjednocovat společným náhledem. Ze zvolené metodologie vyplývá, že takový sjednocující náhled nemůže být formulován pouze na jedné rovině výkladu, nýbrž musí pronikat napříč vrstvami rhizomu, který se z různé perspektivy otevírá různým způsobem.

⁵⁰³ Boothroyd, D. 2006, s. 177.

⁵⁰⁴ Deleuze, G. 1998. *Rokovania 1972-1990*. Bratislava: Archa, s. 18.

Hlavními produkty těchto průniků jsou tak pojem psychedelického rhizomu a model domény psychedelických zkušeností. Myslet pomocí pojmu psychedelického rhizomu znamená vidět zkušenost opojení jako komplexní událost, odehrávající se na více rovinách najednou. Z tohoto hlediska se psychedelická zkušenost neodehrává pouze v mozku, jenom ve fenomenálním vědomí, není pouze sociálním konstruktem, je vším dohromady. Na tomto předpokladu je založen také předkládaný model psychedelické domény. Ten se snaží ukázat nejen jednotlivé po sobě jdoucí fáze opojení, ale také vnitřní dynamiku celého halucinačního pole, která spočívá v postupném rozvíjení jednotlivých vrstev zkušenosti a fázových přechodech mezi nimi, a to od prvních tělesných projevů až po vrcholné okamžiky „unitivních“ zkušeností.

Antropologický význam této práce je spojen s autoetnografickou metodou. Text nabízí částečný vhled do toho, jak se má osobní trajektorie proplestla s cestou jedů. Tímto způsobem se může zaměřit na formu psychedelické praxe, která se odehrává na hranicích několika „světů“ – světa zábavy, podzemního a chaotického světa noci a akademického světa zasvěceného zkoumání a řádu rozumu. Mimo jiné tak upozorňuje na existenci rozvinuté psychonautické tradice, která prochází celou moderní společností a kulturou. Tím upozorňuje také na to, že antropologie nemá být pouze studiem těch druhých kdesi na jiném kontinentě, ale i druhých mezi námi. Těmi druhými jsou lidé, kteří pomocí drog testují hranice a pravidla sdílené každodennosti, vzdorují jim nebo se jim snaží uniknout. Jsou jimi také lidé, kteří se s drogovými pokusníky setkávají v roli psychiatrů a psychoterapeutů, a jejichž úkolem je s porozuměním pomáhat těm, kterým se z náruče jedů nedaří vrátit. V neposlední řadě se jedná také o ty, kdo v psychedelikách hledají osvícení a náboženskou zkušenost. Průzkum těchto „psychedelických kmenů“, typů praxe a druhů výkladu by proto měl být mnohem přesnější a konkrétnější. Nicméně, sociokulturní rovina psychedelické domény je v dnešní globální civilizaci značně pestrá, nejednotná a difúzní, takže její přesný popis vyžaduje další výzkum.

Proti předkládanému modelu psychedelické zkušenostní domény lze namítnout, že je příliš obecný a naprosto nerozlišuje mezi jednotlivými psychedeliky. Zkušenosti navozené prostřednictvím empatogenů jako MDMA nebo 2CB se značně liší od účinků klasických psychedelik jako LSD, psilocybin nebo meskalin a ještě více od efektu disociativ jako ketamin nebo ibogain. V tomto ohledu je tento model skutečně omezený, soubor kontrolních zkušeností, z nichž vychází, zahrnuje pouze empatogeny a klasická psychedelika. Nicméně i s tímto rizikem se přesvědčení o jeho obecné použitelnosti opírá 1) o rodovou podobnost celé skupiny psychedelik – monoaminy, alkaloidy, neurotransmitery; 2) o publikované záznamy psychedelických zkušeností druhých lidí; 3) o osobní rozhovory. Tím ovšem netvrdím, že při bližším zkoumání nedojde k vytvoření jeho dalších variant. Takové rozpracování modelu pro

jednotlivá psychedelika a různé kontexty praxe tu musí zůstat věcí budoucnosti, neboť vyžaduje desítky dalších zkušeností a několik nových textů.

V neposlední řadě chce být tento text kritickým příspěvkem do současných diskuzí o psychedelické renesanci. Ačkoliv už od devadesátých let minulého století dochází k postupnému návratu psychedelik jako předmětu vědeckého zájmu, i když dnes na téma psychedelických zkušeností existují desítky studií, stovky monografií a tisíce článků, jsou pořádány mezinárodní konference, vznikají odborné psychedelické společnosti spojené s nadačnickými a výzkumnými institucemi, není v akademické sféře psychedelický výzkum nijak jednoznačně institucionálně zakotven. Což ovšem rozvoji vědecké psychonautiky nijak nebrání. Současná psychedelická věda se rozvíjí napříč disciplínami a na hranicích akademického provozu se prolíná s divokými formami psychedelické praxe a reflexe, což z ní činí velmi zajímavý a členitý terén. Tento text je pokusem svázat některé linie tohoto terénu do propojujícího uzlu a vytvořit tak atraktor pro další diskuze.

Kritický potenciál tohoto textu vidím především v tom, jakým způsobem je tu tematizována zkušenost, a co z toho vyplývá pro hodnocení psychedelických zkušeností. Zkušenost není v této práci pochopeno jako sled stavů vědomí, ale jako vtělené jednání v zahrnujícím prostředí. Naše těla a s nimi i naše mysli nejsou izolované a uzavřené systémy, ale systémy otevřené, metabolizující a komunikující, utvářené vztahy vzájemné závislosti a koexistence s dalšími živými systémy. Jsme zahrnuti do umožňujících kontextů, ale vždy tak, že se z nich musíme vydělovat. Jsme součástí biologických i kulturních sítí, z nichž vyrůstáme tak, že si vytváříme vlastní teritorium – prostor zvládnutí, který je srozumitelný a v němž se vyznáme. V rámci vlastního teritoria, které má povahu každodennosti, se orientuji. Víím, kde je vpředu a vzadu. Dovedu rozlišit mezi přítomností a minulostí. Víím, kdo jsem a jsem si vědom hranice mezi mnou a prostředím. Jasně rozlišuji mezi tím, co je uvnitř mé mysli a co je venku. Během psychedelické zkušenosti mnohá a často všechna tato rozlišení padají a vědění mizí. Dochází k prolomení hranic našeho teritoria a k rozpuštění bezpečné a navyklé identity. Psychedelická zkušenost zasahuje integritu celého teritoria, není pouze jakýmsi filmem v mysli, ale prochází všemi jeho vrstvami. Setkání s linií drogy může být různými způsoby blahodárné, stejně jako škodlivé. Taková je ovšem cesta jedů – vždy nejednoznačné přebývání na hranici. Hodnota psychedelických zkušeností je proto v první řadě experimentální. Význam opojení nespočívá v samotném aktuálním prožitku, nýbrž v tom, jakým způsobem je použit a do jakých vztahových souvislostí je připojen.

9. Reference

Texty:

- Adamson, S., ed. (1986). *Through the Gateway of the Heart: Accounts of experiences with MDMA and other Empathogenic Substances*. San Francisco: Four Trees Publications.
- Agurell, S., Dewey W., L., Willette, R. E. (2012). *The Cannabinoids: Chemical, Pharmacologic and Therapeutic Aspects*. Orlando: Academic Press.
- Aldridge, D. F., ed. (2006). *Music and altered states. Consciousness, Transcendence, Therapy and Addiction*. London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Alexander, B. C. (1997). *Ritual and current studies of ritual: overview*. In Glazier S. D., ed. (1997), s. 139-160.
- Allione, T. (2012). *Pečuj o své démony. Starobylá moudrost pro vyřešení vnitřního konfliktu*. Přel. L. Adamcová, Praha: Maitrea.
- Anderson, L. (2006). Analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373-395.
- Anderson, L. W., ed. (2001). *A taxonomy for learning, teaching, and assessing: A revision of Bloom's taxonomy of educational objectives*. New York: Longman.
- Andrle, M. (2010). *Whiteheadova filosofie přírody*. Praha: Pavel Mervart.
- Aniszewski, T. (2007). *Alkaloids - The Secrets of Life; Alkaloid chemistry, biological significance, applications and ecological role*. Amsterdam/Oxford: Elsevier.
- Arendt, H. (1971/1978). *The Life of the Mind. Volume One. Thinking*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Aristotelés (1993). *Poetika*. Přel. F. Groh. Praha: Gryf.
- Bache, C. M. (2000). *Dark Night, Early Dawn. Steps to a Deep Ecology of Mind*. Albany: State University of New York Press.
- Ball, M. W. (2009). *Moudrost hub. Šamanský rozvoj duchovního vědomí*. Přel. I. Svobodová. Praha: dybbuk.
- Ballabh, P., Braun, A., & Nedergaard, M. (2004). The blood-brain barrier: an overview: structure, regulation, and clinical implications. *Neurobiology of Disease*, 16(1), 1-13.
- Barabe, P. (1982). La Religion d'Eboga ou le Bwiti des Fanges. *Medicine tropical*, 12(3), 251-257.
- Barbaras, R. (2005). *Touha a odstup*. Přel. J. Fulka. Praha: Oikoymenh.
- Barrett, F. S, Johnson, M. W., Griffiths, R. R. (2015). Validation of the revised Mystical Experience Questionnaire in experimental sessions with psilocybin. *Journal of Psychopharmacology*, 29(11), 1182-90.
- Bartha, P. (2013). *Analogy and analogical reasoning* [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [cit. 2016]. Dostupné z <http://plato.stanford.edu/entries/reasoning-analogy/#AriThe>.
- Baudelaire, C. (2009). *Umělé ráje*. Přel. P. Himmel. Praha: Garamond.
- Bauman, Z. (2006). *Úvahy o postmoderní době*. Přel. Petrušek, M. Praha: SLON.

- Bender, A., Hutchins, E., & Medin, D. (2010). Anthropology in Cognitive Science. *Topics in Cognitive Science* (2/2010), 374-385.
- Benjamin, W. (2006). *On Hashish*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bennardo, G., Kronenfeld, D. B. (2011). *Types of collective representations: Cognition, Mental Architecture, and cultural knowledge*. In Kronenfeld, D. B. et Al. (2011), s. 82-101.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. (2004). *Úvod do myšlení E. Husserla*. Přel. P. Urban. Praha: Oikoymenh.
- Berrios, G. E. (1996). *The History of Mental Symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. New York: Cambridge University Press.
- Bey, H. (1985/1991). *T.A.Z. The temporary Autonomous Zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. New York: Automedia. Anti-Copyright.
- Beyer, S. V. (2009). *Singing to the Plants. A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bioca, E. (2003). *Sama mezi indiány*. Přel. A. Harmannová. Praha: Dauphin.
- Biro, S. (2011). *Hellucination. A memoir*. USA: Unearthed Books.
- Black, D. (1998). *Acid: The Secret History of LSD*. London: Vision.
- Bloom, B. E. (1956). *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals. Handbook I: Cognitive domain*. New York, Toronto: Longmans/Green.
- Boadella, D. C. (2012). *Biosyntéza: výběr z textů*. Přel. Škrdlant, E. Praha: GRADA.
- Bohlen und Halbach, O. von, Dermietzel, R. (2006). *Neurotransmitters and neuromodulators. Handbook of receptors and Biological effects*. Weinheim: WILEY-VCH Verlag.
- Bochner, A. E. (2016). *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling stories*. New York / London: Routledge.
- Bonny, H. L., & Pahnke, W. N. (1972). The Use of Music in Psychedelic (LSD) Therapy. *Journal of Music Therapy*, 9(2), 64-87.
- Boogeyman. (2011). Sally knows best: An experience with Salvia Divinorum [online]. *Erowid Experience Vaults*, www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=68077>.
- Boothroyd, D. (2006). *Culture on drugs. Narco-cultural studies of high modernity*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Borghi, A. P. (2012). *Embodied and Grounded Cognition, Frontiers in Psychology 2007-2011*. Lausanne: Frontiers E-books: Lausanne: Frontiers E-books.
- Boster, J. (2011). *Data, Method and Interpretation in Cognitive Anthropology*. In D. B. Kronenfeld, D. B. et Al, s. 131-152.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství*. Přel. V. Petkevič. Praha: Portál.
- Boys, A., L. S., & Norcross, K. (1997). Polydrug use at raves by a Western Australia Sample. *Drug and Alcohol Review*, 16(3), 227-234.

- Bravo, G. I. (2001). *What does MDMA feel like?* In Holland, J., ed. (2001), s. 21-28.
- Brown, J. D. (2014). *Electronic Music and Psychedelics. An Interview with Simon Posford of Shpongle.* In R. Doblin, B. Burge, eds. (2014) *Manifesting Minds. A Review of Psychedelics in Science, Medicine, Sex and Spirituality.* Berkeley, California: Evolver Editions, s. 6-11.
- Brown, J. D. (2009). Psychedelics and Ecology. *MAPS Bulletin, XIX* (1).
- Brown, J. D. (2013). *The New Science of Psychedelics. At the Nexus of Culture, Consciousness and Spirituality.* Rochester / Vermont / Toronto: Park Street Press.
- Brown, V. A., Harris, J. A., Russel, J. Y., eds. (2010). *Tackling Wicked Problems. Through the Transdisciplinary Imagination.* London/Washington: Earthscan.
- Bruner, E. M. (1986). *Experience and its expression.* In Bruner, E. M., Turner W. V., eds. (1986). *The Anthropology of experience.* Urbana/Chicago: University of Illinois Press, s. 3-32.
- Budil, I. (2003). *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.* Praha: Triton.
- Bukatman, S. (1993). *Terminal Identity. The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction.* Durham/London: Duke University Press.
- Burroughs, W. (1994). *Nahý oběd/Nova Express.* Přel. J. Rauwolf. Praha: Arcadia.
- Burroughs, W. S. (2011). *Feťák.* Přel. J. Rauwolf. Praha: Maťa.
- Cameron, A., Luke, D., Waldstein, A., Sessa, B., King, D. (2013). *Breaking Convention. Essays on Psychedelic Consciousness.* London: Strange Attractor Press.
- Capra, F. (2004). *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty.* Přel. J. Pokorný, J. P. Ondok, H. Čížková, J. Knopková. Praha: Academia.
- Caroll, F. I., Lewin, A. H., Mascarella, S. W., Seltzman, H. H. (2011). Designer drugs: A medicinal chemistry perspectives. *Annals of the New York Academy of Sciences, 1248*(1), 18-38.
- Carroll, L. (1985). *Alenka v kraji divů a za zrcadlem.* Přel. A. Skoumal, H. Skoumalová. Praha: Albatros.
- Carthart-Harris, R. L., Leech, R., Tagliazucchi, E., Hellyer, P. J., Chialvo, D. R., Feilding, A., & Nutt, D. (2014). The entropic brain: A theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience, 1-64.*
- Caruana, L. (2010). *The First Manifesto of Visionary Art.* Recluse Publishing.
- Cassegard, C. (2004). Fear, desire and the ideal of authenticity: antinomies of modernity in the works of Abe KôBô and Martin Heidegger. *Africa & Asia, 5,* 3-24.
- Cau, C. (1999). The Alice in Wonderland Syndrome. *Minerva Medica, 90*(10), 397-401.
- Cohen, E. (2010). Anthropology of Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 16,* 193-202.
- Collins, R. L., Ellickson, P. L., Bell, R. M. (1998). Simultaneous polydrug use among teens: prevalence and predictors. *Journal of Substance Abuse, 10* (3).
- Cook, L. (2013). *The Mushroom Hunters. On the trail of an Underground America.* New York: Ballantine Books.

- Cooper, K., White, R. E. (2012). *Qualitative Research in the Post-Modern Era. Contexts of Qualitative Research*. Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.
- Halberstadt a další. (2015). Recent advances in the neuropsychopharmacology of serotonergic hallucinogens. *Behavioural Brain Research*, 277C, 99-120.
- Dammbeck, L. (2005). *Das Netz - die Konstruktion des Unabomers*. Hamburg: Edition Nautilus.
- D'Andrade, R. (1995). *The Development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darbelay, F., Cockell, M., Billotte, J., Waldvogel, F., eds. (2008). *A Vision of Transdisciplinarity. Laying Foundations for a World of Knowledge Dialogue*. Lausanne: EPFL Press/CRC Press.
- Davies, M. (2003). The Role of GABA receptors in mediating the effects of alcohol in the central nervous system. *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, 28(4), 263-274.
- Davis, H., Turpin, E. (2015). *Art in the Anthropocene. Encounters among Aesthetics, Politics, Environment and Epistemologies*. London: Open Humanities Press.
- De Quincey, T. (2000). *Zpověď požívače opia*. Přel. E. Kondrysová. Praha: Odeon.
- De Vries, J. (1998). *Základní pojmy scholastiky*. Přel. M. Pokorný, T. Saxlová. Praha: Rezek.
- Deleuze, G. (1998). *Rokovania 1972-1990*. Přel. M. Marcelli. Bratislava: Archa.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010). *Tisíc plošin, Kapitalismus a schizofrenie 2*. Přel. M. C. Caporale. Praha: Herrmann a synové.
- Depner, B. (2000). *Sympoietic and Autopoietic Systems: A New Distinction for Self-organizing Systems*. Waterloo: University of Waterloo.
- Dietrich, A. (2003). Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: The transient hypofrontality hypothesis. *Consciousness and Cognition*, 12: 231-256.
- Dobkin de Rios, M. (2009). *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios. 45 years with Shamans, Ayahuasceros, and Ethnobotanists Rochester/Vermont/Toronto, Park Street Press*. Rochester/Vermont/Toronto: Park Street Press.
- Duncan, D. F. (1982). *Drugs and the Whole Person*. New York: John Wiley & Sons.
- Eliade, M. (1997/2004). *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Přel. J. Vacek. Praha: Argo.
- Elster, J., ed. (1986). *The Multiple Self*. Cambridge/Oslo: Cambridge University Press, Norwegian University Press.
- Epstein, M. (2013). *Myšlenky bez myslitele. Psychoterapie z pohledu buddhismu*. Praha: Maitrea: Praha: Maitrea.
- Eremitus, A. (2009). *The Psychedelic Tarot*. New York/Bloomington: iUniverse, Inc.
- Fabian, J. (2001). *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford: Stanford University Press.
- Fadiman, J. (2011). *The Psychedelic Explorer's Guide. Safe, Therapeutic, and Sacred Journeys*. Rochester, Toronto: Park Street Press.
- Fairfield, M. (2004). Gestalt Groups revisited: A Phenomenological Approach. *Gestalt Review*, 8 (3), 336-357.

- Faith, K. (2001). *The Long Prison Journey of Leslie Van Houten. Life Beyond the Cult*. Boston: Northeastern University Press.
- Favareau, D., ed. (2010). *Essential Readings in Biosemiotics. Anthology and Commentary*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Fernandez, J. W. (1982). *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- Fischer, F. (2015). *Therapy with Substance. Psycholytic Psychotherapy in the Twenty-First Century*. London: Muswell Hill Press.
- Fischer, G., Joyce, M. (nedatováno). The Psychotherapeutic Use of Psychodysleptic Drugs [online]. *The Albert Hofmann Foundation*, www.hofmann.org [cit. 2016]. Dostupné z http://www.hofmann.org/papers/fisher/fisher_1.htm.
- Frič, A. V. (2015). *O kaktech a jejich narkotických účincích*. Praha: Titanic.
- Fritz, J. (1999). *Rave Culture. An Insider's overview*. Eagle Creek: Small Fry Publications.
- Froese, T. W. (2013). Turing instabilities in biology, culture, and consciousness? On the enactive origins of symbolic material culture. *Adaptive Behavior*, 21(3), 199-214.
- Froese, T., Di Paolo, E. A. (2011). The enactive approach. Theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics and Cognition*, 19(1), 1-36.
- Gallagher, S. (2012). Multiple aspects in the sense of agency. *New Ideas in Psychology*, 30 (1): 15-31.
- Gallagher, S. (2013). A pattern theory of self. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7: 443, 1-7.
- Geeraerts, D., Cuyckens, H., eds. (2007). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. New York: Oxford University Press.
- Gentner, D., Colhoun, J. (2010). *Analogical Processes in Human Thinking and Learning*. In Glatzeder, B. M., Goel, V., Müller, A. von, eds. (2010), s. 35-48.
- Gentner, D., Holyak, K. J., Kokinov, B. K., eds. (2001). *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge: Bradford Books.
- Gerdeman, G. L., Schechter, J. B. (2014). Endokanabinoidní systém. In Holland, J. a další. (2014), s. 83-93.
- Giroux, H. A., Giroux, S. S. (2006). Challenging Neoliberalism's New World Order: The Promise of Critical Pedagogy. *Cultural Studies – Critical Methodologies*, 6(1), 21-32.
- Glatzeder, B. M., Goel, V., Müller, A. von, eds. (2010). *Towards a Theory of Thinking. Building Blocks for a Conceptual Framework*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Glazier S. D., ed. (1997) *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Gordon Wasson, R., Kramrisch, S., Ott, J., Ruck, C. A. P. (1986). *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven/London: Yale University Press.
- Goulet, J.-G. A., Miller, B. G., eds. (2007). *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.

- Graham, F. (2014). *Vessels for the Gods: Tang-Ki Spirit Mediumship in Singapore and Taiwan*. In Hunter, J., Luke, D., eds. (2014), s. 325-345.
- Gredig, F. (2009). *Finding New Cosmologies. Shamans in Contemporary Europe*. Zürich/Berlin: Lit Verlag.
- Grey, A., What is visionary art? [online]. alexgrey.com [cit. 2016]. Dostupné z <http://alexgrey.com/media/writing/essays/what-is-visionary-art/>
- Grey, C. (2010). *The Acid Diaries. A Psychonaut's Guide to the History and Use of LSD*. Rochester / Vermont / Toronto: Park Street Press.
- Grof, S. (1980). *LSD-Psychotherapy*. Alameda: Hunter House.
- Grof, S. (1992). *Dobrodružství sebeobjevování*. Přel. L. Volavková. Praha: GEMMA89.
- Grof, S. (2000). *Foreword*. In Bache, C. M. (2000).
- Grof, S. (2009). Holotropic Research and Archetypal Astrology. *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*, 1(1), 50-66.
- Grof, S., Grof, H. (2011). *Holotropní dýchání*. Přel. J. Gorčák. Opava: Holos.
- Hadorn, G. H. a další, eds. (2008). *Handbook of Transdisciplinary Research*. Berne/Zurich/Basel: Springer.
- Hanovská, L., Horský, J., Hroníková, L., eds. (2012). *Evolvendi anthropologicae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga.
- Haraway, D., Kenney, M. (2015). *Anthropocene, Capitalocene, Chthulhucene. Dona Haraway in conversation with Martha Kenney*. In Davis, H., Turpin, E. (2015).
- Harrison, B., Harrison, A. (2015). Through the Looking Glass: A literature Review of a Rare Pediatric Neuropsychiatric Condition: Alice in Wonderland (Todd's) Syndrome. *University of Ottawa Journal of Medicine*, 5(2), 46-49.
- Hassonová, G. (2015). *Technika Mindfulness. Jak se vyvarovat duševní prokrastinace pomocí všímavosti a bdělé pozornosti*. Přel. M. Bražinová. Praha: GRADA.
- Hatsis, T. (2015). *The Witches' Ointment: The Secret History of Psychedelic Magic*. Rochester: Park Street Press.
- Heaven, R., Charing, H. G., Amaringo, P. (2006). *Plant Spirit Shamanism: Traditional Techniques for Healing the Soul*. Rochester/Vermont: Destiny Books.
- Heidegger, M. (1996). *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec. Praha: Oikoymenth.
- Heller, A. (2005). The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination. *Thesis Eleven. Critical theory and historical sociology*, 81(1), 63-79.
- Hess-Lüttich, E. W., ed. (2006). *Eco-Semiotics. Umwelt- und Entwicklungskommunikation*. Tübingen und Basel: A. Franke Verlag.
- Hill, S. J. (2013). *Confrontation with the Unconscious. Jungian Depth Psychology and Psychedelic Experience*. London: Muswell Hill Press.

- Hillel, R. A., Israel, T. A., Connolly, G. N. (2015). A study of pyrazines in cigarettes and how additives might be used to enhance tobacco addiction [online]. *Tobacco Control* [cit. 2016]. Dostupné z <http://tobaccocontrol.bmj.com/content/early/2015/05/03/tobaccocontrol-2014-051943.full>.
- Hobbs, J. (2013). *Drop Acid Not Bombs: Psychedelic weapons at Porton Down*. In Cameron A., Luke, D., Sessa, B. King, D., eds. (2013), s. 81-92.
- Hoffer, A. O. (1967). *The Hallucinogens*. New York/London: Academic Press.
- Hoffman, P. L., Rabe, C. S., Grant, K. A., Valverius, P., Hudspith, M., Tabakoff, B. (1990). Ethanol and the NMDA receptor. *Alcohol*, 7(3), 119-231.
- Hoffmeyer, J. (2008). The Semiotic Niche. *Journal of Mediterranean Ecology*, 9, 5-30.
- Hofmann, A. (1971). *The Discovery of LSD and Subsequent Investigations on Naturally Occurring Hallucinogens*. In F. J. Ayd, B. Blackwell, eds. (1971) *Discoveries in Biological Psychiatry*. Philadelphia/Toronto: J. B. Lippincott Company.
- Hofmann, A. (2005). *LSD my problem child: Reflections on sacred drugs, mysticism and science*. Sarasota: MAPS.
- Hofstadter, D. R. (2001). *Analogy as the Core of Cognition* [online]. Stanford Presidential Lectures in the Humanities and Arts, prelectur.stanford.edu [cit. 2016]. Dostupné z <https://prelectur.stanford.edu/lecturers/hofstadter/analogy.html>.
- Holland, J., ed. (2001). *Ecstasy: The Complete Guide*. Rochester: Park Street Press.
- Holland, J. et Al (2014). *Tráva. Kompletní průvodce světem marihuany v medicíně, vědě, kultuře a politice*. Praha: Pragma.
- Horský, J., Hroníková, L., Stella, M., eds. (2014). *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Höschl, C. (1996). Syndrom narušené závislosti na odměně. *Vesmír*, 75(9).
- Hroncová, P. (2010). Rozvíjanie problému tělesnosti. Merleau-Ponty, Patočka, Barbaras. *Ostium*, 6(1).
- Hunt, G., Moloney, M., Evans, K. (2010). *Youth, Drugs and Nightlife*. Routledge.
- Hunter, J., Luke, D., eds. (2014). *Talking with the Spiritis. Ethnographies from between the worlds*. Brisbane: Daily Grail Publishing,
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge/London: MIT Press.
- Hutchins, E. (2010). *Enaction, imagination, and insight*. In Stewart, J. R., ed. (2010) *Enaction: toward a new paradigm for cognitive science*. Cambridge, MIT Press.
- Hutto, D. D. (2013). *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge/London: The MIT Press.
- Chaney, D. (2002). *Cultural Change and Everyday Life*. New York: Palgrave.
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as method*. Michigan: Left Coast Press.
- Chase, J. M., Leibold, M. A. (2003). *Ecological niches. Linking Classical and Contemporary Approaches*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Chebib, M., Johnston, G. A. (1999). The ‚ABC‘ of GABA receptors: A Brief Review. *Clinical and Experimental Pharmacology and Physiology*, 26 (11), 937-940.
- Illich, I. (2000). *Odškolnění společnosti*. Překlad J. Prokop. Praha: SLON.
- Inglis, D. (2005). *Culture and everyday life*. London/New York: Routledge.
- Irvin, I. (2014). *Entheogens: What's in a Name? The Untold History of Psychedelic Spirituality, Social Control and the CIA* [online]. Gnostic Media. Potent News [cit. 2016]. Dostupné z <https://potentnews.com/2014/11/12/entheogens-whats-in-a-name-the-untold-history-of-psychedelic-spirituality-social-control-and-the-cia/>.
- Itkonen, E. (2005). *Analogy as Structure and Process. Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Jaegher, H. de (2009). Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and Cognitive science*, 8(4), 465-486.
- Jaspers, K. (1996). *Úvod do filosofie*. Přel. A. Havlíček. Praha: Oikoymenh.
- Jensen, R. T., Moran, D., eds. (2013). *The Phenomenology of Embodied Subjectivity. Contributions to Phenomenology. Vol. 71*. Cham / Heidelberg / New York / Dordrecht / London: Springer,
- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, M. W., Richards, W. A., Griffiths, R. R. (2008). Human hallucinogen research: guidelines for safety. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 603-620.
- Jörg, T. (2011). *New Thinking in Complexity for the Social Sciences and Humanities. A Generative, Transdisciplinary Approach*. Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.
- Jünger, E. (1970/2014). *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of everyday life. *Current Sociology*, 61(5-6), 714-732.
- Kalweit, H. (2005). *Svět šamanů a vnitřní vesmír*. Přel. M. Korbelík. Praha: Eminent.
- Karch, S. B. (2008). *Pharmacokinetics and Pharmacodynamics of Abused Drugs*. Boca Raton, FL: Taylor & Francis Group.
- King, D. (2014). The Epigenetic Model. *Psyppress 2014 UK*, V.
- Kincheloe, J. L. (2008). *Knowledge and Critical Pedagogy. An Introduction*. Dordrecht: Springer.
- Kirchhoff, J. (2008). *Jinosvět Prostor, čas a vlastní já ve změněných stavech vědomí*. Přel. E. Světlík. Praha: dybbuk.
- Kliková, A. (2006). *Teoretické důsledky Uexküllovy nauky o významu a možnosti její reinterpretace*. In Kliková, A., Kleisner, K., eds. (2006).
- Kliková, A. (2007). *Mimo princip identity*. Praha: Filosofia.
- Kliková, A., Kleisner, K., eds. (2006). *UMWELT: Koncepce žitého světa Jakoba von Uexkülla*. Přel. J. Frei, M. Stella. Praha: Pavel Mervart.
- Kolář, M., Nitsche, M., Pavlíček, T., eds. (2014). *Obraz v prostoru*. Ústí nad Labem: UJEP

- Kolektiv. (2001). *Alternativní kultura. Příběh české společnosti 1945 - 1989*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.
- Kolektiv. (2015). *The Manual of Psychedelic Support. A practical Guide to Establishing and Facilitating Care Services at Musical Festivals and Other Events*. Psychedelic Care Publications.
- Konik, A. (2009). *Buddhism and Transgression*. Leiden/Boston: BRILL.
- Kouba, P. (1995). *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel.
- Kouba, P. (2006). *Fenomén duševní poruchy. Perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH.
- Kratochvíl, Z. (2006). *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové.
- Kronenfeld, D. B., Bennardo, G., de Munck, V. C., Fischer, M. D., eds. (2011). *A Companion to Cognitive Anthropology*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Kuei-Yuan, T. A., ed. (2007). *Monoaminergic Modulation of Cortical Excitability*. New York: Springer.
- Kull, K. (2005). Semiosphere and dual ecology: Paradoxes of Communication. *Sign System Studies*, 33 (1), 175:189.
- Lacey, S., Sathian, K. (2016). Crossmodal and multisensory interactions between vision and touch [online]. *Scholarpedia*. 10 (3): 7957, www.scholarpedia.org [cit. 2016]. Dostupné z http://www.scholarpedia.org/article/Crossmodal_and_multisensory_interactions_between_vision_and_touch.
- Lakkof, G. (1993). Contemporary Theory of Metaphor. In Ortony, A., ed. (1993), s. 202-251.
- Lattin, D. (2010). *The Harvard Psychedelic Club*. New York: HarperONE.
- Lawrence, R. J. (2008). *Beyond Disciplinary Confinement to Imaginative Transdisciplinarity*. In Brown, V. A., Harris, J. A., Russel, J. Y., (2008). *Tackling Wicked Problem. Through the Transdisciplinary Imagination*. London/Washington D.C.: Earthscan, s. 16-30.
- Leary, D. E., ed. (1990), *Metaphors in the History of Psychology*. New York/Cambridge/Oakleigh: Cambridge University Press.
- Leary, T. H. (1997). *Chaos a kyberkultura*. Přel. A. Neumann. Praha: Dharma-Gaia/Maťa.
- Lee, M. A., Shlain, B. (1985). *Acid Dreams. The complete history of LSD: The CIA, The Sixties and Beyond*. New York: Grove Press.
- Leri, F., Bruneau, J., Stewart, J. (2003). Understanding Polydrug use: review of heroin and cocaine use. *Addiction*, 98(1), 7-22.
- Lester, D. (2010). *A Multiple Self Theory of Personality*. New York: Nova Science Publishers.
- Levine, E., ed. 1971. *Simmel. On Individuality and social forms*. Chicago: Chicago University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Chvála antropologie*. In Michalovič, P., ed. (2010), s. 54 -99.
- Lewin, L. (1927). *Phantastica. Die betäubenden und erregenden Genussmittel. Für Ärzte und Nichtärzte*. Berlin: Georg Stilke [online]. *Drugtext*, www.drugtext.org [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.drugtext.org/Table/Phantastica/>

- Lewis-Williams, D. (2007). *Mysl v jeskyni*. Přel. A. Faltýsková. Praha: Academia.
- Lewis-Williams, D., Pearce, D. (2008). *Uvnitř neolitické mysli. Vědomí, vesmír a říše bohů*. Přel. A. Faltýsková. Praha: Academia.
- Lim, D. K. (2003). Ketamine Associated Psychedelic Effects and Dependence. *Singapore Medicinal Journal*, 44(1), 31-34.
- Lodish, H., Berk, A., Zipursky, L., Matsudaira, P., Baltimore, D., Darnell, J. (2007). *Molecular Cell Biology, 6th edition*. New York: W. H. Freeman.
- Lotman, J. (1984/2005). On the semiosphere. *Sign System Studies*, 33 (1), 205-229.
- Lotman, M. (2002). Umwelt and Semiosphere. *Sign System Studies*, 30 (1), 33-40.
- Ludlow, F. H. (2006). *Hasheesh Eater. Being Passages from the Life of a Pythagorean*. edited and with introduction by Rachman, S. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press
- Luke, D., Terhune, D. B. (2013). The induction of synaesthesia with chemical agents: a systematic review. *Frontiers in Psychology*, 4: 753.
- Luna, L. E. (2002). *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.
- Lyte, M., Primrose Freestone, P., E. (2010). *Microbial Endocrinology: Interkingdom Signaling in Infectious Disease and Health*. New York: Springer-Verlag.
- MacLean K. A., Johnson M. W., Griffiths R. R. (2011). Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increase in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology*, 25 (11), 1453-1461.
- Marechal, G. (2010). *Autoethnography*. In Mills, A. J, Durepos, G., Wiebe, E., eds. (2010), 43-45.
- Marek, J., Vrabec, M. et al. (2013). *Obrazotvornost v dějinách evropské filosofie*. Praha: TOGGA.
- Masters, R. E., Houstonová, J. (2004). *Druhy psychedelické zkušenosti. Klasický průvodce účinky LSD na lidskou psychiku*. Přel. M. Sanollová. Praha: Maťa/Dharma Gaia.
- Matos, M. (2015). *The Underground is massive: How Electronic Dance Music Conquered America*. New York: Dey Street Books.
- Maturana, H. R. (1980). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.
- Mayer-Gross, W. S. (1926). Über einige abänderung der sinnestätigkeit in Meskalinrausch. *Zeitschrift für die gesamte Neurobiologie und Psychiatrie*, 101(1), 354-386.
- McBride, M. C. (2000). Bufotenine: Toward an Understanding of Possible Psychoactive Mechanisms. *Journal of Psychoactive Drugs*, 32(3), 321-331.
- McConnell, A. R. (2011). The Multiple Self-Aspect Framework: Self-Concept Representation and Its Implications. *Personality and Social Psychology Review*, 15(1), 3-27.
- McHale, B. P., ed. (2016). *The Cambridge History of Postmodern Literature*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Meierhenrich, U. (2008). *Amino Acids and the Assymetry of Life*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag.

- Merkur, D. (2001). *The Psychedelic Sacrament: Manna, Meditation and Mystical Experience*. Rochester/Vermont: Park Street Press.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*. Přel. R. Grathoff, B. Waldenfels, M. Köller. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček. Praha: Oikoymenh.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha: Oikoymenh.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Metzner, R., ed. (2004). *Teonanácatl. Sacred Mushrooms of visions. A sourcebook on the psilocybin mushrooms*. Rochester: Park Street Press.
- Michalovič, P., ed. (2010). *Chvála moudrosti*. Přel. J. Kuba, J. Wolf, J. Neumann, M. Petříček. Bratislava: Archa.
- Mills, A. J, Durepos, G., Wiebe, E., eds. (2010). *Encyclopedia of Case Study Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Montuori, A. (2008). *Foreword: Transdisciplinarity*. In Nicolescu, B., ed. (2008), s. ix-xvii.
- Moran, D. (2013). *The Phenomenology of Embodiment: Intertwinning and Reflexivity*. In Jensen, R. T., Moran, D., eds. (2013), s. 285-303.
- Myslivoček, J., Myslivečková-Hassmanová, J. (1989). *Nervová soustava: funkce, struktura a poruchy činnosti*. Praha: Avicenum
- Narby, J., Kounen, J., Ravalec, V. (2010). *The Psychotropic Mind. The World according to Ayahuasca, Iboga, and Shamanism*. Přel. J. E. Graham. Rochester/Toronto: Park Street Press.
- Netrunner. (2004). *The Power and the Glory: An experience with harmalin, 5-MEO-DMT & DMT* [online]. Erowid Experience Vaults, www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=34866>.
- Neubauer, Z. (2004). *O Sněhurce aneb cesta za smyslem bytí a poznání*. Praha: Malvern.
- Nicolescu, B., ed. (2008). *Transdisciplinarity - Theory and Practice*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Nichols, D. E. (2004). Hallucinogens. *Pharmacology & Therapeutics*, 101(2): 131-181.
- Nichols, D., Yensen, R., Metzner, R. (1993). *The Great Entactogen – Empatogen Debate*. *MAPS Bulletin*, 4(2), 47-49.
- Nitsche, M. (2011). *Prostranství bytí. Studie k Heideggerově topologii*. Praha: Togga.
- Nitsche, M. (2013). Metodická priorita fenomenologického pole v transformativní fenomenologii. *Filosofický časopis*, 61(6), 889-901.
- Novák, A., ed. (2015). *Živá fenomenologie, mimořádné číslo Filosofického časopisu*. (Suppl. 1). Praha: Togga, FHS, AV ČR.
- Nožina, M., Vaněček, V. (2009). *Mandragora, morfin, kokain. Drogový problém v českých zemích v dobách habsburské monarchie a v předválečném Československu*. Praha: KLP - Koniasch Latin Press.

- Olszewski, D., Burkhart, G. (2002). *Drugs in Focus. Recreational Drug Use - a key EU challenge*. Lisbon: European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction.
- Ortony, A., ed. 1993. *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papaspyrou, M. (2014). Femtheogens. The Synergy of Sacred Spheres, In *Psyppress 2014 UK, V*.
- Passie, T., Halpern, J. H., Stichtenoth, D. O., Emrich, H. M., Hintzen, A. (2008). The Pharmacology of Lysergic Acid Diethylamide: A Review. *CNS Neuroscience and Therapeutics*. 14: 295-314.
- Patočka, J. a kolektiv. (2004). *Vojenská toxikologie*. Praha: Grada Publishing.
- Paranthropology. Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*, 2011, 2(4).
- Paul, S. M. (2006). Alcohol sensitive GABA receptors and alcohol antagonists. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 103 (22), 8307-8308.
- Pawluch, D., Shaffir, W., Miall, C., eds. (2005). *Doing Ethnography. Studying everyday life*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Pendell, D. (1995). *Pharmako-Poeia. Plant Powers, Poisons a Herbcraft*. San Francisco: Mercury House.
- Perry, E. K., ed. (2002). *Neurochemistry of Consciousness: Neurotransmitters in Mind*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Petříček, M. (1993). *Předmluva, která nechce být návodem ke čtení*. In Derrida, J. (1993) *Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa.
- Petříček, M. (2000). *Majestát zákona. Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce*. Praha: Herrmann a synové.
- Pokorný, V. (2002). *Rozumím, když se nevyznám. Skici k obrazu nestabilního myšlení (diplomová práce)*. Praha: FF UK.
- Pokorný, V. (2011). Tělo jako součást technosféry. *Filosofický časopis*, 59 (1), 75-90.
- Pokorný, V. (2012). *Jak se lidem rozsvítilo?* In Hanovská, L., Horský, J., Hroníková, L., eds. (2012), s. 97-110.
- Pokorný, V. (2013). *Teorie představivosti v současných kognitivních vědách*. In Marek, J., Vrabec, M. et al. (2013), s. 365-396.
- Pokorný, V. (2014). *Jak jsme širocí? K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii*. In Horský, J., Hroníková, L., Stella, M., eds. (2014), s. 71-86.
- Pokorný, V. (2014). *Představování jako jednání: úvahy k enaktivnímu pojetí obraznosti*. In Kolář, M., Nitsche, M., Pavlíček, T., eds. (2014), s. 123-139.
- Pokorný, V. (2015). *Myslet z psychedelické zkušenosti: fenomenologické zkoumání psychedelických halucinací*. In Novák, A., ed. (2015), s. 75-90.
- Pokorný, V. (2016). *Zdařilost, zvládání, teritorium: úvaha k étosu hranice*. Československá Psychiatrie (v tisku).
- Preedy, V. (2016). *Neuropathology of Drug Addictions and Substance Misuse. Volume 3*. London/San Diego/Cambridge/Oxford: Academic Press.

- Pumpkin, P. (2005). *Revelations, Cosmic Unity, Entity Contact: An experience with mushrooms – Psilocybae mexicana, alcohol and cannabis* [online]. Erowid Experience Vaults, www.erowid.org. [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=42367>.
- Quinn, N., Strauss, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge/London: Cambridge University Press.
- Rabinow, P. (1977). *Reflections of Fieldwork in Morocco*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Rätsch, C. (1993). *50 Jahre LSD-Erfahrung. Eine Jubiläumsschrift*. Solothurn/Löhrbach: Nachtschatten Verlag/Pieper's Medienexperimente.
- Rätsch, C. (2005). *The Encyclopedia of Psychoactive Plants. Ethnopharmacology and its Applications*. Přel. J. R. Baker, A. Lee, C. Ballent. Rochester/Vermont: Park Street Press.
- Read, T. (2014). Archaidelics. Amplifiers of the Archetypal. *Psyypress UK, V*.
- Reed-Danahay, D. E. (1997). *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. Oxford: Berg Publishers.
- Rejzek, J. (2012). *Český etymologický slovník* (druhé. vyd.). Praha: LEDA.
- Reynolds, S. (1998). *Generation Ecstasy: Into the world of Techno and Rave Culture*. Boston: Little Brown & Co.
- Richards, W. A. (2016). *Sacred Knowledge. Psychedelics and Religious Experiences*. New York: Columbia University Press.
- Robben, A. C., Sluka, J. A., eds. (2007). *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- Roberts, T. B. (2013). *The Psychedelic Future of the Mind: How Entheogens Are Enhancing Cognition, Boosting Intelligence and Raising Values*. Rochester/Vermont: Park Street Press.
- Roberts, T. B., *Four Stages of Psychedelic Renaissance: Toward a Wider Vision* [online]. academia.edu. [cit. 2016]. Dostupné z https://www.academia.edu/19246312/Four_Stages_of_the_Psychedelic_Renaissance_A_Wider_Vision
- Roshchina, V. V. (2010). *Evolutionary Considerations of Neurotransmitters in Microbial, Plant, and Animal Cells*. In Lyte, M., Primrose Freestone, P., E. (2010).
- Ross, N., Medin, D. L. (2011). *Culture and Cognition: The Role of Cognitive Anthropology in Anthropology and the Cognitive Science*. In Kronenfeld et Al. (2011).
- Rubio-Ariaz, A., Perez-Hernandez, M., Urrutia, A., Porcu, F., Borcel, E., Gutierrez-Lopez, M. D., O'Shea, E., Colado, M. I. (2014). 3,4-Methylenedioxymethamphetamine (MDMA, ecstasy) disrupts blood-brain barrier integrity through a mechanism involving P2X7 receptors. *The International Journal of Neuropsychopharmacology*, 17(8), 1243-55.
- Sacks, O. (2013). *Halucinace*. Přel. D. Balatková. Praha: dybbuk.
- Samorini, G. (1995). The Bwiti Religion and Tabernathe Iboga. *Integration*, 5, 105-114.

- Sarbin, T. R. (1990). *Metaphors of unwanted conduct: a historical sketch*. In Leary, D. E., ed. (1990), s. 300-330.
- Savinelli, A. (1953/2002,). *Plants of Power. Native American Ceremony and the Use of Sacred Plants*. Summertown, TN: Native Voices.
- Sessa, B. (2012). *The Psychedelic Renaissance. Reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century Psychiatry and Society*. London: Muswell Hill Press.
- Shanon, B. (2002). *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca experience*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Shapiro, M. J. (2012). *Studies in Transdisciplinary Method*. London/New York: Routledge.
- Shipley, M. (2015). *Psychedelic mysticism. Transforming Consciousness, Religious Experience, and Voluntary Peasants in Postwar America*. Maryland: Lexington Books.
- Short, N. P., ed. (2013). *Contemporary British Autoethnography*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Shulgin, A. T. (1986). The Background and chemistry of MDMA. *Journal of Psychoactive Substances*, 18 (4), 291-304.
- Shulgin, A. T., Shulgin, A. (1991). *Pihkal. A chemical love story*. Berkeley, CA: Transform Press.
- Shulgin, A. T., Shulgin, A. (1997). *Tihkal - continuation*. Berkeley, CA: Transform Press.
- Schroll, M. A. (2011). Worldviews in Collision, Worldviews in Metamorphosis: Towards a Multistate Paradigm. *Anthropology of Consciousness*, 22(1), 49-60.
- Schutz, A. (1976). *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Siewers, A. K., ed. (2014). *Re-imagining Nature. Environmental Humanities and Ecossemiotics*. Plymouth/Lanham: Bucknell University Press.
- Simão, E., Silva, M. A. da, Magalhães, S. T. 2015. *Exploring Psychedelic Trance and Electronic Dance Music in Modern Culture*. Hershey, PA: IGI Global.
- Simmel, G. (1903/1971). *The Metropolis and Mental Life*. In Levine, D., ed. (1971), s. 324.
- Simova, B., Robertson, T., Beasley, D. (2016). *Cognitive Anthropology* [online]. Anthropological Theories: A Guide prepared by students for students [cit. 2016]. Dostupné z <http://anthropology.ua.edu/cultures/cultures.php?culture=Cognitive%20Anthropology>.
- Slater, T. (2014). The LSD Trial. *Psychedelic Press UK*, V., 74-92.
- Smolík, J. (2010). *Subkultury mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada Publishing a.s.
- Snow, O. (2003). *LSD*. Spring Hill, FL: Thoth Press.
- Souček, T., Veselý, K., Vladimír518, V. (2011). *Kmeny. Současné městské subkultury*. Praha: BigBoss.
- South, N., ed. (1999). *Drugs: Cultures, Controls and Everyday Life*. Worldwide: SAGE Publications.
- Spencer, K. C., ed. (1988). *Chemical Mediation of Coevolution*. San Diego: Academic Press, Inc.
- Stevens, J. (1987). *Storming Heaven. LSD & the American Dream*. New York: Grove Press.
- Stewart, J. R., Gapenne, O., Di Paolo, E., eds. (2010). *Enaction: toward a new paradigm for cognitive science*. Cambridge: MIT Press.

- StimulatedVindicated. (2008). Meet Mr. Cool: An Experience with Metamphetamine [online]. www.erowid.org [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=48576>.
- Strassman, R. (2001). *The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary Research into the biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester: Park Street Press.
- Strassman, R. (2010). *Psychedelika: Přehled kontroverzních typů drog*. In Strassman, R., Wojtowicz, S., Luna, L., E., Frecska, E. (2010), s. 19-46.
- Strassman, R., Wojtowicz, S., Luna, L., E., Frecska, E. (2010). *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru. Cesta do jiných světů prostřednictvím psychedelik a dalších spirituálních technik*. Přel. M. König, M. Štědroň. Praha: dybbuk.
- Strauss, C. (2001). *Cognitive Anthropology (Strauss)* [online] Society for Psychological Anthropology, spa.americananthro.org [cit. 2016]. Dostupné z http://www.aaanet.org/sections/spa/?page_id=582.
- Strong, L. (nedatováno). *Psychopomps. Making Road for the Spirit to Cross Over* [online]. Psychopomp Stories: Contemplating Death in a Spiritually Diverse Society, doctoral dissertation [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.psychopomps.org/psychopomp-stories/abstract.html>.
- Suryani, L. K. (1994). *Trance and Possession in Bali: A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder and Suicide*. Oxford: Oxford University Press.
- Szakolczai, A. (2009). Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events. *International Political Anthropology*, 2 (1), 141-172.
- Sztompka, P. (2008). The focus on everyday life: A new turn in sociology. *European Review*, 16(1), 1-15.
- Thompson, E. (2010). *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Science of the Mind*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Toro, G. T. (2008). *Drogy snění*. Přel. T. Lenikus. Praha: Volvox Globator.
- Torre, J. C. (1972). *Dynamics of Brain Monoamines*. New York/London: Plenum Press.
- Torres, C. M., Repke, D. B. (2006). *Anadenanthera, Visionary Plant of Ancient South America*. New York/London/Oxford: Haworth Herbal Press.
- Tracey, D. J. (1995). *Neurotransmitters in the Human Brain*. New York: Springer Science.
- Turner W. V., Bruner, E., eds. (1986). *The Anthropology of experience*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Turner, D. M. (1994). *The Essential Psychedelic Guide*. San Francisco: Panther Press.
- Turner, W. V. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tuscon: The University of Arizona Press.
- Uexküll, J. von (2006). *Nauka o významu*. In Kliková, A., Kleisner, K., eds. (2006), s. 11-69.
- Underwood, R. A. (1969). Ecological and psychedelic approaches to theology. *Soundings. An Interdisciplinary Journal*, 52 (4), 365-393.
- Vitebsky, P. (1996). *Svět šamanů*. Přel. J. Hegner, B. Šnajder. Praha: Knižní klub/Práh.
- Waldenfels, B. (1998). *Znepokojivá zkušenost cizího*. Přel. J. Čapek. Praha: Oikoymenh.

- Walsh, R., Grob, C. S., eds. (2005). *Higher Wisdom. Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics*. Albany: State University of New York Press.
- Weaver, J. (2007). The Neural Cascade of Attention Control. *PLOS Biology*, 5 (1), e27.
- Webster, R. A., ed. (2001). *Neurotransmitters, Drugs and Brain Function*. Chichester: JOHN WILEY & SON.
- Winkelman, M. (2000). *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport: CT: Bergin & Garvey.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism. A Biospsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara/Denver/Oxford: Praeger.
- Wittemann, A. S. (2000). *Intelligence duše. Jak přijít na kloub jejímu skrytému řádu*. Přel. A. Ságlová. Praha: PRAGMA.
- Wittemann, A. S. (2011). *Architektura vnitřního světa člověka. Začínáme chápat sami sebe*. Přel. A. Ságlová-Veit. Praha: Maitrea.
- Wittgenstein, L. (1993). *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Fiala. Praha: Filosofia.
- Witzany, G. (2006). *The Logos of the Bios I. Contributions to the Foundation of a three-leveled Biosemiotics*. Helsinki, Umweb Publication: Helsinki, Umweb Publication.
- Wolfe, T. (1969/1999). *The Electric Kool-Aid Acid Test*, New York: Bantam Books. New York: Bantam Books.
- World Health Organization. (2004). *Neuroscience of psychoactive substance use and dependence*. Geneva: WHO.
- Yensen, R., Dryer, D. (1992). *Thirty years of psychedelic research: The Spring Grove experiment and its sequels*. International Congress of the European College of Consciousness - World of Consciousness, Göttingen. Baltimore: Orenda Institute.
- Zajíček, P. (1990). *DG 307. Texty z let 1973-1980*. Praha: Vokno.
- Znamenski, A., ed. (2004). *Shamanism: Critical Concepts, 3 vols*. London: Routledge.

Internetové zdroje:

- 1971 Convention on Psychotropic Substances [online]. *UNODC*. United Nations Office on Drugs and Crime. [cit. 2016]. Dostupné z http://www.unodc.org/unodc/en/Resolutions/resolution_1975-12-09_1.html.
- 2-CB chemistry [online] erowid.org. [cit. 2016]. Dostupné z https://www.erowid.org/chemicals/2cb/2cb_chemistry.shtml.
- Erowid. Documenting the complex relation between Humans & Psychoactives: www.erowid.org, [online]. [cit. 2016]. Dostupné z: <https://www.erowid.org/>.
- Shroomery. Magic Mushrooms Demystified, [shroomery.org](http://www.shroomery.org) [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.shroomery.org/>.
- NYX.CZ, [online]. [cit. 2016]. Dostupné z: <https://www.nyx.cz/>.

Enpsyro [online]. Encyklopedie psychoaktivních rostlin, www.biotox.cz [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.biotox.cz/enpsyro/>

BLOTTEART.COM [online]. The World's largest selection [cit. 2016]. Dostupné z <http://blotterart.com/>.

Psychonaut.wiki [online]. psychonautwiki.org [cit. 2016]. Dostupné z https://psychonautwiki.org/wiki/Main_Page.

Brain Reward Pathways [online]. Molecular Biology of Drug Addiction: neuroscience.mssm.edu [cit. 2016]. Dostupné z <http://neuroscience.mssm.edu/nestler/nidappg/brainrewardpathways.html>.

Controlled Drugs and Substances Act [online]. Drugs and Substances under International Control [cit. 2016]. Dostupné z <http://isomerdesign.com/Cdsa/scheduleUN.php?schedule=2&structure=C>.

Davies, A. (2006). The Summer of Rave [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=A-XrlMpwEuM>.

Different Life [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.differentlife.cz/>.

disregardeverythingisay.com [online] [cit. 2016]. Dostupné z <http://disregardeverythingisay.com/>.

European Drug Report 2015. Trends and Developments [online]. European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.emcdda.europa.eu/publications/edr/trends-developments/2015>.

Frecska, E. (2015). *The Possible Role of DMT in Oxidative Stress & at the End of Life* [online] Presentations at the Breaking Convention 2015, www.vimeo.com/143114009 [cit. 2016]. Dostupné z <https://vimeo.com/143114009>

Gnosis, Nipo (1996). Psychedelic experience FAQ [online]. *The Vaults of Erowid: www.erowid.org*. [cit. 2016]. Dostupné z https://www.erowid.org/psychoactives/faqs/psychedelic_experience_faq.shtml.

Heretik System – We had a Dream [online]. *YouTube.com* [cit. 2016]. Dostupné z https://www.youtube.com/watch?v=_Kbpr5ZPXD8.

Cherry, K. (2015). What is a Neurotransmitter [online]. www.verywell.com [cit. 2016]. Dostupné z <http://psychology.about.com/od/nindex/g/neurotransmitter.htm>.

Jiné časopisy v Česku po 1989 [online]. [www.Bigmag.cz](http://www.bigmag.cz) [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.bigmag.cz/>.

Maďa, P., Fontana, J. a další (nedatováno). *Funkce buněk a lidského těla. Multimediální skripta*. (3. LF UK) [online]. fbt.cz [cit. 2016]. Dostupné z <http://fbt.cz/>.

New Psychoactive substances [online]. www.drugwarfacts.org [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.drugwarfacts.org/cms/chapter/NPS#sthash.rL4NWCVI.zT3qFkI4.dpbs>.

Online etymological dictionary [online]. [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.etymonline.com/>.

Sachahambi (2008). What indigenous groups traditionally use Ayahuasca? [online]. [Ayahuasca.com](http://www.ayahuasca.com), [cit. 2016]. Dostupné z <http://www.ayahuasca.com/spirit/primordial-and-traditional-culture/what-indigenous-groups-traditionally-use-ayahuasca/>.

Single Convention on Narcotic Drugs [online]. *Wikipedie. The Free Encyclopedia* [cit. 2016]. Dostupné z https://en.wikipedia.org/wiki/Single_Convention_on_Narcotic_Drugs.

Smh8 (2006). *Freetekno & CzechTek 2005* [online]. freetekno.cz [cit. 2016]. Dostupné z <http://freetekno.cz/Public23/freetekno-shm8.pdf>.

Waywardtales – Book: A Darker Electricity [online]. waywardtales.wordpress.com [cit. 2016]. Dostupné z <https://waywardtales.wordpress.com/book/>.

Účinky pervitinu na vlastní kůži (anonymní zpověď) [online]. [Zrcadlo.blogspot.cz](http://zrcadlo.blogspot.cz) [cit. 2016]. Dostupné z: <http://zrcadlo.blogspot.cz/2012/07/exkluzivne-ucinky-pervitinu-na-vlastni.html> .

Filmy:

Hockenhull, O. (2013). *Neurons to Nirvana*. Mangusta Productions.

Křemen, P. (2015). *LSD made in ČSSR*. Česká Televize.

Russel, K. (1980). *Altered states*. Warner Bros.