

**Zdroj:** Hartelius, G. Is Diversity Possible In an Integrative Psychology - Transpersonal as a Whole Person - All Person Approach. *INTERNATIONAL JOURNAL OF TRANSPERSONAL STUDIES*, 2019(2),9.<https://digitalcommons.ciis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1027&context=advance-archive>

Is Diversity Possible In an Integrative Psychology-Transpersonal as a Whole Person-All Person Approach

Glenn Hartelius

California Institute of Integral Studies

## **Je diverzita možná v integrativní psychologii-transpersonální přístup jako přístup k celému člověku?**

### **Úvod**

Vize integrativní psychologie, která zahrnuje celého člověka, je inspirující – holistické pohledy na duševní a emocionální pohodu, které spolupracují s konvenčními metodami, a témata lidské přítomnosti a vědomí zaujímají své místo vedle kognice a chování. V integrativní psychologii by přísné pole parapsychologie již nebylo oddělené, protože psychologie by byla skutečně inkluzivní vůči všem aspektům lidské bytosti, jak se projevuje v různých kulturách po celém světě. Avšak načrtnout široké a povzbudivé tahy takového podniku je mnohem snazší než rozpoznat, jak by taková integrace mohla být efektivně implementována.

Pokud má být integrativní psychologie více než jen hrubě sešitý patchwork vědeckých a populárních idejí, musí být schopna přijmout různé kulturní rámce způsoby, které vytvářejí určitý stupeň soudržnosti. Tato soudržnost nemůže být dosažena vnucením jednotného rámce různorodým lidským společnostem. Například předpoklad, že všechny duchovní tradice se snaží dosáhnout nedvojnásobné vědomí, vnucuje nevhodný rámec, který vyvyšuje některé cesty a znehodnocuje jiné na základě konstruktů, který je pravděpodobně cizí mnoha komunitám (Ferrer, 2002). Stejně tak inkluze nelze dosáhnout naivní náhradou tradičních přesvědčení vědeckými zásadami. Například buddhistický koncept prázdnoty je duchovní nebo filozofický

koncept, který může být vědou zkoumán, ale nemůže být přijat jako součást vědy (např. Van Gordon et al., 2016).

Před pokračováním může být užitečné zvážit, jaký druh integrace nejlépe poslouží integrativní psychologii. Integrace může být pouhým začleněním různých prvků, ať už tvoří souvislý celek či nikoliv nebo nerovnoměrné začlenění společenských skupin – jako v otroctví nebo etnických podřadných třídách. Mnoho z integrativní medicíny se zdá jít tímto směrem, když jednoduše zahrnuje alternativní zdravotní péči, jako je akupunktura nebo jiné tradiční metody spolu s vědeckou medicínou, i když neexistuje žádný společný rámec pro vedení těchto kombinací (cf. Gavura, 2013).

Integrace může být také koordinací různých prvků, která se snaží přivést je do nějaké harmonie. Dřívější snahy o tento druh integrace v psychologii zahrnují snahy organizovat disciplínu na základě behaviorálních jednotek (Marston et al., 1931), integrovaných psychologických stavů (Thorne, 1967), sebepoznání (Welwood, 1979) nebo vizí sjednocujícího duchovního ultimáta (Wilber, 1999). První tři z těchto přístupů se neujaly a poslední, i když mírně vlivný, je spíše duchovní filozofií než psychologií (Hartelius, 2017). I když existují výzvy k souboru psychologických principů, které mohou harmonicky zohlednit celý rozsah kulturně situovaných lidských zkušeností (Kozlov, 2009; Rongshuang, 2002; Walsh & Vaughan, 1983), tohoto cíle nebylo dosaženo.

Aplikace participativního myšlení (Ferrer, 2002, 2017; Hartelius & Ferrer, 2013) v rámci transpersonální psychologie může otevřít cestu k řešení mezi jednoduchým začleněním a vynuceným úsilím o harmonizaci: integrativnímu přístupu, který je natolik konzistentní, že zůstává vědeckou disciplínou, ale zároveň zahrnuje mnohem širší škálu lidských zkušeností a přístupů k léčení a postkonvenčnímu rozvoji. To, co je k tomu zapotřebí, není méně vědy – ne nějaká zmenšená, zředěná nebo kompromitovaná verze vědy – ale více vědy. Když se vědečtí výzkumníci setkají například s domorodou kulturou, pečlivě rozlišují mezi vírami této komunity a empirickými fakty. Tito výzkumníci však mohou být méně kritičtí k filtrům a předpokladům své vlastní kultury a mohou některé z nich nechat vstřebat do vědecké kultury. Rozvíjením kritičtějšího postoje k běžným předpokladům západní kultury může více vědy otevřít cestu k většímu začlenění v psychologii (Hartelius et al., 2017).

Krok správným směrem ilustruje studie Bakow a Lova (2018) o jedincích z Jihoafrické republiky, kteří zažili ukuthwasa – předurčeným stát se domorodým léčitelem. Toto povolání

zahrnuje příznaky thwasa – povolaneého jedince – které jsou v západních termínech diagnostikovány jako „krátká psychotická porucha, schizofrenie nebo deprese s psychotickými rysy“ (s. 448); psychiatrická léčba se ukazuje jako neúčinná, ale tradiční léčitelé zřejmě dosahují řešení. Jedna thwasa, která pracovala jako odbornice se západním vzděláním, měla zkušenost, kdy chápala své příznaky jako psychotické, ale současně jako vyjadřující komunikaci od svých předků. Autoři moudře vyzvali ke „kulturně specifickému, pluralistickému chápání“ (s. 436) těchto stavů – oceňující, že „základní biologické jevy se projevují kulturně specifickými způsoby“ (s. 449). Tento návrh představuje významný krok vpřed směrem k přístupu, který zahrnuje jak kulturní kontextualitu, tak vědecké pohledy.

Jedno omezení modelu Bakow a Lova (2018) spočívá v tom, že v akademickém prostředí budou neurobiologické nálezy považovány za empirické a primární, zatímco ty, které se vztahují ke kultuře, budou chápány jako kulturně konstruované a sekundární. Přestože je tato jihoafrická studie promyšleným a cenným pluralisticky informovaným zkoumáním, výsledný model není mezikulturní. Předpokládáním, že biologické jevy spojené s ukuthwasa jsou univerzální a „základní“ (s. 449) a že kultura pouze formuje jejich projev, studie nakonec umísťuje své mezikulturní nálezy do monokulturního rámce.

Co zde chybí, je vědecké udržení skeptického postoje k předpokladům o realitě západní kultury, stejně jako se to dělá s domorodými nebo jinými kulturami. Předpoklady o realitě v rámci světových názorů jsou jak všudypřítomnější, tak i méně pevně založené, než mnohé pragmatičtější očekávání v rámci společností. Například tradiční zuluská kultura věří, že předkové mohou komunikovat s živými (Bakow & Low, 2018), zatímco bílé západní křesťanské kultury obvykle předpokládají, že to není možné; neexistují žádné definitivní důkazy ani pro jedno, ani pro druhé. Přesto psychologové rutinně popisují postoje, jako je zuluské chápání komunikace s předky, jako víru, zatímco opomíjejí pozorovat, že opačný postoj – že takové jevy nemohou nastat – je také vírou.

První pohled na tuto skutečnost jsem získal ve věku 16 let, kdy jsem, čerstvě po maturitě, podnikl svou první cestu do Izraele, abych se zúčastnil archeologického výzkumu Caesarea Maritima – města založeného Herodem Velikým na březích Středozemního moře. O víkendech byli dobrovolníci na vykopávkách, jako já, přepravováni do Jeruzaléma, kde jsme odpočívali, bavili se nebo prozkoumávali místa. Já jsem měl sklony k tomu poslednímu, bloudil jsem Starým Městem na vlastní pěst a vstřebával pocit starobylého opevněného města, jako by mě mohlo přenést do přímé zkušenosti z dávných dob. Během jedné z těchto vycházek jsem si

uvědomil, že jsem zde součástí světa s naprosto odlišnými jazyky, zvyky a názory – světa, který byl jen vlnkou v řece, která už táhla tisíce let, když Sulejman Nádherný postavil jeho současné opevnění v 16. století. Tento svět prosperoval a kvetl dávno před tím, než byla vytvořena angličtina – před automobily, parními stroji, vědou nebo dokonce „Západem“ – a přesto tento velmi odlišný svět fungoval dokonale dobře. Můj tehdejší svět – archeologie a univerzity – byl jen jedním z mnoha životaschopných lidských světů.

V psychologii světa, ve kterém dnes žijí, je představa, že Zulu osoba v Jižní Africe může být volána svými mrtvými předky, považována jen za kulturní pověru. Není to však ani tak vědecký skepticismus, jako spíše západní skepticismus; není to ani tak neutrální empirismus, jako pevná kulturní víra, že komunikace s předky – spolu s podobnými výjimečnými lidskými zkušenostmi – je nemožná. Kdyby byl tentýž skepticismus zaměřen i na tyto pevné západní nevíry, mohlo by být možné dospět k teplému zájmovému agnosticizmu k takovým zážitkům, který by považoval mnoho věcí za možné, zatímco by hledal lepší důkazy (srov. Maslow, 1970).

Za touto pevnou nevírou v některé široce hlášené lidské fenomény se skrývá něco více než jen obava z zařazení metafyzických myšlenek do vědecké diskuse. Metafyzické myšlenky jsou samozřejmě ty, které nikdy nemohou být experimentálně ověřeny. Fyzikové rutinně předpokládají, že prostor je nekonečný, nebo že může existovat více vesmírů, přestože je nepravděpodobné, že by kterýkoli z těchto nápadů mohl být někdy experimentálně ověřen – a to vyvolává jen málo pozdvižení. Současně byl článek stažen poté, co představil důkazy, že určití jedinci byli schopni zjistit, zda osoba na fotografii je momentálně naživu, na statisticky ověřených úrovních nad náhodou (Delorme et al., 2016). Přestože byl fenomén předběžně experimentálně ověřen, zjevně byl považován za nemožný. Přesto by jakýkoli počet nezápadních kultur, které jsou s takovými druhy lidských zkušeností obeznámené, mohl takovou schopnost považovat za zcela věrohodnou. Vzhledem k tomu, že fyzika také nabídla mnoho podivných a neintuitivních nápadů, které byly přijaty opatrně a později prokázány jako měřitelné, zdá se pravděpodobné, že odmítnutí výzkumu některých výjimečných lidských schopností nespočívá ani tak na zvukovém vědeckém uvažování, jako na neuznaných kulturních předsudcích ve vědecké kultuře.

Omezením vědecké psychologie tedy není její skepticismus vůči jiným kulturním vírám, ale její důvěřivost vůči vírám a nevírám zakořeněným v mainstreamové západní kultuře. Přestože je pravda, že mimořádné tvrzení vyžadují mimořádné důkazy, to, co je považováno za mimořádné v jedné kultuře, může být v jiné zcela běžné; například komunikace s předky není

zjevně v zulu kultuře mimořádná. Pokud si představíme vědu v centru kruhu s různými kulturními perspektivami uspořádanými po obvodu, kritika zde spočívá v tom, že jedné kultuře – ve formě mainstreamového západního myšlení – bylo přiděleno privilegované místo v centru kruhu, vedle vědy, kde spoludírá svůj skepticismus směrem k ostatním kulturním lokalitám.

Prvním krokem k efektivnějšímu pluralismu by tedy bylo přesunout západní myšlení a kulturu z jejího privilegovaného místa vůči vědě a vrátit ji na okraj spolu se zbytkem světových společností. Tento přístup se liší od roztroušených snah vytvořit větší inkluzivitu umístěním některé jiné kultury do privilegované pozice – například buddhistické psychologie, křesťanské psychologie nebo domorodé psychologie. Nahrazení jedné sady kulturních předpokladů jinou pravděpodobně nepovede k lepší vědě, ale maximální snaha o rozlišení mezi vědou a zakořeněnými západními vírami, které se vydávají za vědecké reality, zlepší obor.

Taková změna by se méně týkala principů systematické přísnosti a experimentálního designu a více toho, které výzkumné otázky lze klást, aniž by byly a priori eliminovány na základě nezkoumaných předpokladů implicitních v západním světovém názoru. Její dopad by se cítil nepřiměřeně v oblastech, jako je psychologie, sociologie a antropologie, kde kulturní předpoklady o povaze lidských osob a komunit mohou skrytě informovat trajektorie výzkumu způsoby, které posilují tyto počáteční předpoklady v kruhové formě. Takový posun by byl obzvláště relevantní pro typy mystických, duchovních a výjimečných lidských zkušeností, které jsou běžně hlášeny v různých kulturách, ale v západních společnostech jsou marginalizovány.

Jednoduchý příklad pochází ze studie o vlivu čaje požehnaného buddhistickými mnichy (Shiah & Radin, 2013). V této studii dospělí, kteří nevědomky pili čaj ošetřený dobrými úmysly, hlásili větší zlepšení nálady než ti, kteří věřili, že pijí požehnaný čaj, ale ve skutečnosti pili neošetřený čaj. To znamená, že hlášený vliv ošetřeného čaje na náladu byl větší než placebo efekt pití neošetřeného čaje, o kterém se věřilo, že je požehnaný. Pokud by se toto dalo replikovat, mělo by to být přijatelné jako přímý vědecký důkaz i přes svou neobvyklost pro západního čtenáře. Zatímco existuje řada kultur, které považují požehnání za přenos s reálným dopadem, západní kultura to vnímá pouze jako sociální symbol a považuje za pověru víru, že by to mohlo být něco více. Empirické důkazy by měly pomoci určit, která z těchto pozic je kulturní předpoklad.

Někdo by mohl oprávněně namítnout, zda podrobení zážitkových fenoménů vědeckému pohledu je neredukuje na materialistický náhled. To je problematické hlavně tehdy, pokud je materialismus chápán ve své západní podobě. Západní materialismus, vycházející z povrchních

interpretací Descartesa, rozděluje realitu na materiální a nedimenzionální mentální, přičemž to druhé zahrnuje i duchovní; zdá se, že Descartes sám možná plně nepřijímal dualismus mysli a těla, který je mu připisován (Urban, 2018). V tomto kartézském rámci nemají mentální a duchovní fenomény žádnou podstatnou realitu. Přesto je materialismus jako filozofický postoj, který předpokládá, že všechno je fyzické, odlišný od kartézského či západního materialismu, který konkrétně vylučuje mentální a duchovní fenomény z materiální oblasti. Důkladný materialismus by nutně rozšířil definici materiality tak, aby je zahrnovala (cf. Strawson, 2006a, 2006b), místo aby je redukoval na západní materialitu nebo je přiřazoval k transcendentní dimenzi a vylučoval je z vědecké reality. Expanzivnější materialismus by vedl k otevřenému naturalismu (Ferrer, 2014), který by se vyhýbal západním metafyzickým předsudkům o materialitě.

Primárním efektem aplikace širšího materialismu na mentální a duchovní jevy není, že by tyto byly jakkoliv redukovány, ale že "jaké to je být živou formou" (Nagel, 1974) se stává neodmyslitelně skutečným a sféra duchovního je pevně situována v tomto světě, implicitní a přístupná v každodenním životě. Otevřený naturalismus předpokládá, že kvalitativní mentální zkušenosti a duchovní jevy budou nějakým způsobem měřitelné, protože jsou skutečné, i když první snahy mohou spoléhat pouze na kvalitativní popisy (Hartelius, 2014). Věda decentralizovaná od západních postojů zůstane rigorózně empirická, ale nebude vylučovat výjimečné lidské zkušenosti jako "paranormální" nebo marginalizovat jejich studium jako "parapsychologické" na základě kulturních předpokladů (Hartelius, 2016).

Nicméně se lze ptát, zda takový přístup stále nevznáší vědu – sama o sobě určitý druh kultury – nad jiné formy lidské kultury. V participativním myšlení (Ferrer, 2002; Hartelius & Ferrer, 2013) jsou různé kulturní lokace – to je světonázory a s nimi spojené schémata – drženy na rovnocenné úrovni, aniž by byla některé z nich přisouzena větší "realita" – nebo ontologická priorita – než jiné. Žádná kultura není "správnější" než jiná, nebo blíže k "pravdě" než jiná (cf. Rorty, 1979). Věda by byla jednou z těchto lokací, s žádnou větší ontologickou prioritou než jiné (Hartelius, 2019).

To neznamená, že bychom měli hodit ručník do relativistického hrnce polévky, kde se různé schémata a pohledy vznášejí, aby byly nabírány náhodně. Určité schéma může a mělo by mít funkční prioritu v určitých kontextech, i když to neuděluje ontologickou prioritu. Pokud je kontextem romantický večer, bylo by pravděpodobně neprozřetelné provádět prodloužené upřímné hodnocení partnerových nedostatků a výběru oblečení. V tomto smyslu budou některá

schémata mít účinnou prioritu na základě kontextu a účelu, i když to neznamena, že jsou "reálnější". V kontextu studie Bakow a Low (2018) by dvě kultury, které by měly funkční prioritu, byly věda a zulu společnost; priority a předpoklady západní kultury by zde neměly žádnou zvláštní relevanci. V shrnutí výsledků by byl pluralismus prohlouben, pokud by byly perspektivy z obou vědecké a zulu komunity vyjádřeny jako zjištění.

Pravděpodobně není možné vytvořit úplné oddělení mezi vědou a předpoklady západní společnosti – nebo mezi jakýmkoli vědcem a názory komunity, ve které byli vychováni. To není důvod k vyhýbání se pragmatickému a slibnému úkolu zaujmout skeptičtější postoj k pojmům, které jsou běžné v západní kultuře, ale cizí mnoha jiným společnostem. Psychologie nemůže a nesmí být disciplínou formovanou pro myslí bělošských Evropanů a Američanů, která pak pod rouškou vědy rozšiřuje po světě jemný rasismus nebo kolonialismus (cf. Ferrer, 2002) (Hartelius, 2018).

Transpersonální psychologie, s aspirací být psychologíí celého člověka / všech lidí (termín připsán Anně Kingové, osobní komunikace, červen 2020), si udržela závazek k vědě vedle kritiky scientismu jako ideologie (Friedman, 2002, 2015). Tento dvojí závazek k důkladnému empirickému zkoumání a autentickému lidskému zážitku (Hartelius et al., 2018), spolu s rozvojem participativního myšlení (Ferrer, 2002, 2008, 2017), nabízí potenciální příspěvek k rozvoji účinné integrativní psychologie.

Způsob, jak charakterizovat transpersonální psychologii, který odráží toto širší aspirace, je jako transformativní a integrativní psychologie celého člověka v úzkém vztahu s různorodým, propojeným a vyvíjejícím se světem, se zvláštním důrazem na výjimečné stavy vědomí. Takový přístup by vyžadoval spolupráci mezi mnoha oblastmi psychologie, spojení humanistických a pozitivních psychologických pojetí kultivace lidských ctností, sil a potenciálů (transformativní; Starcher & Allen, 2016; Linley et al., 2006), aspirace integrální psychologie pro více inkluzivní a soudržné pole (integrativní; Wilber, 2000), vědecký důraz na kritickou důkladnost a empirické důkazy (psychologie), důraz transpersonální psychologie na zahrnutí všech aspektů lidské osoby v jejich sociálních a ekologických kontextech (celý člověk v úzkém vztahu se světem, se zvláštním důrazem na výjimečné stavy vědomí; Hartelius et al., 2007) – což by nutně také znamenalo zahrnutí kognitivních, behaviorálních, neurovědních a dalších konvenčních přístupů k psychologii – participativní myšlení emancipující přístupy k sociální spravedlnosti (různorodé; Ferrer, 2002), fenomenologické zapojení se s prožívanou zkušeností jako sjednoceným celkem (propojené; Wojnar & Swanson, 2007), a procesní filozofické pochopení

lidských bytostí a jejich kontextů jako neoddělitelných aspektů dynamického samoorganizujícího se systému (vyvíjející se svět; Gendlin, 1997; Varela et al., 1974; von Bertalanffy, 1950).

Ačkoli jsou tyto integrativní aspirace transpersonální psychologie značně nad její současné kapacity, může nabídnout tuto vizi – zakořeněnou ve vlastních historických sebe-definicích (Hartelius et al., 2007) – spolu s náčrtem toho, co může být způsob, jak dosáhnout psychologie, která je zároveň širší inkluzivní lidské různorodosti a strukturovaná tak, aby tuto různorodost efektivněji integrovala.

### **V tomto případě**

Toto číslo má tři obecné sekční články, pokrývající duchovní emergenci a emergentní stavy, terapii asistovanou psychedeliky a islámskou spiritualitu. První z nich, od Kylie P. Harris, Adama J. Rocka a Gavina I. Clarka, nazvaný Duchovní pohotovost, psychóza a osobnost: Zkoumání role schizotypie, zkoumá roli psychotických rysů osobnosti v duchovní emergenci a emergentních stavech. Je dobře známo, že ukazatele duchovní emergence a duchovní emergentní stavy jsou prakticky identické s těmi psychózy, přičemž rozdíl může být spíše v tom, jak je stav osoby držen než v jeho symptomologii.

Článek uvádí studii s 250 účastníky, která demonstruje měřitelné rozdíly mezi jedinci s duchovní emergencí a těmi s klinickou psychózou, jejichž prognóza je pravděpodobně špatná. Tato studie je neocenitelná pro kliniky, kteří se zabývají klienty, kteří by mohli být považováni buď za psychotické, nebo za prožívající duchovní krizi.

Další článek, od Kevina O. St. Arnauda, se zabývá psychedeliky asistovanou psychoterapií pro existenciální utrpení na konci života. Na základě historických a nedávných studií o vlivu psychedeliky asistované psychoterapie na potenciálně devastující úzkost z existenciálního utrpení na konci života se vytváří teoretické zdůvodnění pro použití těchto intervencí u terminálních pacientů. Zahrnuta jsou také úvahy týkající se bezpečnosti a etického použití psychedeliky asistované psychoterapie pro léčbu na konci života.

Poslední článek obecné sekce, od Nikose Yiangoua, se zabývá transpersonálními dimenzemi v islámské spiritualitě – islámem jako duchovní tradicí, která je v transpersonální literatuře dosud málo zastoupena. Autor pokrývá široký přehled modelů duchovní cesty v súfijské tradici a nabízí pohled na to, jak tyto modely poskytují holistický přístup k realizaci úplného lidství.



Po speciální sekci na téma transpersonálního participativního akčního výzkumu, editované a představené Olgou Sohmerovou, nabízíme článek s názvem Hodnocení účinnosti jádrového šamanismu u skupiny západních lidí: Stručná výzkumná zpráva od Joannice Masson, Yannicka Goundena, Charlemagne Simplicie Moukouty, Amal Bernoussiho a Antoina Saurata. Tento kvalitativní report o zkušenostech 27 jednotlivců, kteří byli iniciováni do terapeutického šamanismu, naznačuje, že tato zkušenost vedla k zlepšení životů praktikujících, zvýšení víry v duchy, zmizení alergií a dalším příznivým výsledkům.

Časopis pokračuje článkem od Stanleyho Krippnera s názvem Mesoamerická bohyně Coatlicue: Příliš děsivá pro Španěly, který vypráví příběh španělských dobyvatelů, kteří objevili pohřbenou sochu bohyně Coatlicue a byli jí tak vystrašeni, že ji ihned znovu pohřbili. Socha z bazaltu byla opět vykopána v roce 1803 a nyní stojí v muzeu v Mexico City, kde nese významnou symboliku ohledně povahy archetypální ženskosti.

Glenn Hartelius, hlavní redaktor Kalifornského institutu integrálních studií.