

Az értelmén túli tapasztalat?

Szummer Csaba: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álom és pszichedelikus élmény*

Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem –
L'Harmattan. 2023. 315 oldal

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19760>

Vajon a módosult tudatállapotokat valóban mint a spontán értelemképződés folyamatait kell leírnunk? Ez lenne a legmegfelelőbb konceptuális keret a megragadásukhoz? Mielőtt egyértelmű nemmel válaszolna, ez a cikk kritikai vizsgálatnak veti alá az egyes fogalmakat: az „értelemképződést”, a „spontaneitást”, a „módosult tudatállapotokat”. Ez a megközelítés segíthet, hogy radikálisan újra-gondoljuk a tapasztalat és tudat fogalmát.

I. AZ ÉRTELEM ÉRTELMETLENSÉGE

Szummer Csaba *Előszavának* első mondatában ezt olvashatjuk: „Minden fenomenon értelemegység és minden értelemformálódás alapja a magától meginduló, azaz a tudat hozzájárulását nem igénylő értelemképződés” (9). Attól most eltekintek, hogy egyáltalán milyen lehet az az értelemképződés, amely nem igényli a „tudat hozzájárulását”. Jóhiszeműen feltételezem, hogy a szerző e ponton a tudattalant kívánta szembeállítani a tudattal, éppen így, ennyire kiélezetten, vagy igazából azt szerette volna mondani, hogy végső soron nem a tudat kezdeményez, hanem valamely külső forrás (mint például Marion filozófiája szerint a szaturált fenomenon). Az első mondatot Szummer az első lábjegyzetben egy Husserl-idézettel igyekszik megerősíteni: „Minden valóságegység »értelemegység«” (9. 1. lábjegyzet). Tengelyi László is feltűnik a lábjegyzetben, aki szerint „a fenomenológia a világot [...] »szakadatlanul áramló és átalakuló értelemképződmények átfogó összefüggéseként [fogja fel]«” (9. 1. lábjegyzet). A néhány oldallal később kezdődő *Prológus* egyenesen Tengelyi-idézettel indít, miszerint a fenomenológiát a pszichoanalízissel a következő téma kapcsolja össze: az „értelemképződés a tudattalanban” (15).

Miről van tulajdonképpen szó?

Minden ország, illetve kultúra más és más filozófiai hagyomány(oka)t tesz a magáévá. Például Magyarország közvetlen közelségében bontakozott ki az ún. Ljubljana-i Iskola (Mladen Dolar, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek, Rado Riha, Rastko Močnik, Miran Božović... – és a nyomukban nemzedékek sora), amely a német idealizmust, Marxot és Lacant társítva mélyenszántó kultúr- és társadalomelméletet, sőt, átfogó tudat(talan)-filozófiát és új metafizikát kínálva a kelet-európai eszmetörténet egyik leghatásosabb, legnépszerűbb áramlata lett (habár a magyar recepciója – talán ez is tünetértékű – igencsak felületes és szegényes). Mint közismert, a magyar filozófiai életben az egyik legszámottevőbb tényező mindmáig a fenomenológia és a különböző leágazásai. Ez az irányzat messzemenően túlnőtt a kezdeti intenzív Heidegger-recepción (illetve bizonyos korábbi előzményeken) és jelentős részben Tengelyi Lászlónak köszönhetően egy elmélyült és széles látókörű gondolkodásmódot tett lehetővé, sőt, szinte egyfajta mozgalomról is beszélhetünk (lásd a Magyar Fenomenológiai Egyesületet), amely jelentős mértékben meghatározza a magyar filozófiai közbeszédet.

Azonban, mint csaknem minden gondolkodásmódnak, ennek is megvannak a maga vakfoltjai. E korlátok – a fenomenológia eredendő szellemiségéhez képest némiképpen méltatlanul – megkérdőjelezetlen előfeltevések, előítélet-nyalábok, automatikussá vált és ismétlődő, rituálissá lett eszmefuttatások, reflektálatlan berögződések, túllontúl szedimentálódott képzetek. A „Tengelyi-iskolában” alig akadnak néhányan, akik tudatában vannak ezeknek a határvonalaknak – és akikben megfogalmazódik a korlátokon való túllépés igénye. Az egyik ilyen kivétel Szabó „Fifu” Zsigmond, aki Tengelyi *Őstények és világvázlatok* című művéről írott recenziójában nem elégszik meg a mester áhítatos felmagasztalásával, hanem kijelenti, hogy Tengelyi könyvének végkövetkeztetését nem találja „sem maradéktalanul meggyőzőnek, sem egyértelműen vonzósnak” (2018. 144). Ezt követően Szabó kifejti gondolatait az önvonatkozás/tárgyvonatkozás kettőséről, valamint az eredendő reflexivitásra jellemző inkonzisztenciáról, a megjelenés-eseményről mint metafizikai őstényről. Kifejezi a „tudományoskodásra”, „tudós-létre” hajlamos Tengelyivel szembeni távolságtartását is. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy Szabó a cikke végén a Tengelyi-iskola „beváltatlan ígéretéről” (2018. 147) ír. Nos, Szummer Csaba a könyvben gyakran hivatkozik Tengelyire is egyfelől, és Szabóra is másfelől. De vajon sikerül-e „beváltania az ígéretet”? Az ambíció kétségkívül tettenérhető. Az Epilógusban Szummer így fogalmaz: „*Az volt a célom, hogy kimozdítsam a komfortzónájából a fenomenológiát, ahol a tárgyak jelentése és funkciója egyértelműen rögzített*” (Szummer kiemelése, 277–278). A cikkem végkövetkeztetése az lesz, hogy a komfortzóna elhagyása nem sikerült, habár ez a kudarccal nagyon is tanulságos, sőt, mintaértékű. Az elhagyás már csak azért sem sikerülhetett, mert a „kitűzött cél” túllontúl magától értetődő fenomenológiai berkekben. Hogy – mint mondani szokták: – a tapasztalatfolyam képlékeny és szövevényes és plurális és... ez túlságosan is fenomenológiai „közkinccs”, és mel-

lesleg a széleskörűen recipiált Tengelyi alapvető üzenete – és ez a megkérdőjelezetlen „közkincs” magának a problémának a szerves része. Kénytelen vagyok úgy fogalmazni, hogy Szummer végső soron bennreked a Tengelyi-dogmatika ketrecében. Persze sokkal többről van szó: azokról a korlátokról is, amelyekkel a „Fenomenológiai Mozgalom” (Hans-Georg Gadamer) általánosságban véve is küzd, újra és újra. A tétek jelentősek.

Szeretnék elkerülni egy félreértést. Amikor 2011-ben megnevezhettem három magyar filozófust, akit szívesen meghívnék a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézetébe, akkor Tamás Gáspár Miklós és Radnóti Sándor mellett Tengelyi Lászlót neveztem meg. A halála előtti hónapban meg is beszéltük, hogy eljön hozzánk Belgrádba – erre azonban nem kerülhetett sor. Tengelyi munkássága több okból is nagyon fontos számomra, olyannyira, hogy megszerveztem, hogy szerbül is megjelenhessen egy cikke, *A vágy filozófiai felfedezése*, sőt, amikor kidolgozni igyekeztem a felfokozott valóság (*heightened reality*) triadikus fenomenológiáját, ezt részben éppen őrá támaszkodva tettem meg (Losoncz 2023. 125). Összességében véve: míg egyfelől lelkes olvasója vagyok a Tengelyi-opusnak, számottevő averzió van bennem, amikor azt látom, hogy az életművét kilúgozzák, megmerevítik, megkérdőjelezetlenül közvetítik. Ez – igazából – méltatlan a vitalitással teli Tengelyi-életműhöz.

Az első kifogásom Szummer Csaba könyvével szemben, hogy már a címmel, az *Előszavával*, a *Prológussal* és az egész könyvével azt sugallja, azt feltételezi, hogy tudjuk, mi az „értelem” – illetve a belőle képzett egyéb szavak: értelmképződés, értelemegység, értelemformálódás, értelemrögzülés, értelemösszefüggés, értelemburjánzás, értelemrezdülés, értelmképződmény stb. A Tengelyi-hívek mindig „páratlanul kreatívak”, amikor az értelemmel kell hókuszpókuszkodni. Mindezzel azonban az a fő gond, hogy – szókratészi szellemben állítom: – *semmit nem tudunk arról, hogy mi az értelem*. Így tehát egy tisztázatlan prioréma hatja át a könyvet. Túlzok persze, szándékosan.

A magyar „értelem” némiképpen szerencsétlen kifejezés, hiszen különböző szemantikai dimenziók (*Verstand* versus *Sinn* stb.) keverednek benne, viszont magával von izgalmas jelentéseket is, így az „értés” alakváltozatait. Kissé ahhoz hasonlatos, ahogyan az „értelem” ógörög jelentéseinek szövődményeit megörökölte a latin *sensus*, illetve az újlatin és angolszász változatai (a francia *sens*, az olasz *senso*, a spanyol *sentido*, az angol *sense*, a német *Sinn* stb.). A klasszikus korban legalább három jelentést ölelt fel: vonatkozott (1) az érzékelésre (az ógörög *aisthēsis* nyomán), (2) a megértésre, az intellektuális észlelésre, és (3) a jelentésre. Jellegzetes a szemantikai bonyoldalmakra, hogy például a francia *bon sens* egy pillanatban egyszerre jelölte a „jó irányt” és a „józan ész” mint közös érzéket. A *sense* egy egészen más szemantikai mezőt is megnyithat (olyan szavakat vonhat magával, mint a *sentiment*, *feeling*, *Gefühl*, *Empfindung*...). Az „értelem” mai gazdagságához egy összetett szó- és fogalomtörténet járult hozzá, amely magába foglalja például a latin *significatió*t. Egy ismeretlen szerző által írt, 12. századi

Tractatus de proprietatibus sermonum különbséget tesz a közvetlenebb, – ma talán így mondanánk: – performatív jelentés, illetve a közvetettebb utalás között. A jelentés és az értelem közötti különbség az antikvitásban még nem volt ismert, azonban a középkor már különbséget tesz *significare*, *ostendere*, *apellare* és *designare*, illetve *significatio*, *suppositio* és *nominatio* között. A bonyodalmat jelentős mértékben lehetne fokozni, ha részleteiben figyelembe vennénk az „értelemnek” a spekulatív grammatikában és a teológiában bejárt pályafutását (egy ilyen lehetőség lenne például szem előtt tartani a *quantum ad modum significandi* és a *quantum ad rem significatam* különbségét Aquinói Szent Tamásnál). Ha nagyvonalúan átugorjuk az „értelem” alakulását Descartes-nál, Vicónál és Claubergnél, végül is eljuthatunk ahhoz a korszakhoz, amikor a fogalom egyfelől az egyértelműbben meghatározott „jelentés”-sel rokon (vö. denotáció, referencia, jelöllet), másrészt éppenséggel vele alkot (ellentét)párt.

Frege az 1892-es *Über Sinn und Bedeutung*-jában vezeti be a fogalompárost, amely nagy jelentőségre tett szert később az analitikus filozófiában, illetve a fenomenológiában. A magyar fordításokat illetően is vannak dilemmák, a zavart olykor tovább növelve (lásd például Farkas 2004), és a konfúzió nem sokkal kisebb, amikor más tradíciókban például a – szintén sokszorosan terhelt – angol *meaning* vagy a francia *signification* kerül játékba. A fregei fogalomhasználat bizonyos értelemben „objektivistá”, amennyiben mindenekelőtt annak megragadására irányul, ami teljességgel független a beszélő vagy gondolkodó alanytól. A szó- és fogalomtörténetet tovább bonyolítja, hogy Wittgenstein a *Tractatus logico-philosophicus*-ban szintén alkalmazta a *Sinn/Bedeutung* kettőst, némiképpen újfajta módon, illetve a russelli előszó szóhasználata még szövevényesebbé tette a dolgokat (ráadásul Russell a *Sinnt* és a *Bedeutungot* is mint *meaning*-et „fordította le”). Külön érdemes felhívni a figyelmet bizonyos wittgensteini kifejezésekre: *unsinnig*, *sinnlos* (angolul általában így fordítják: *nonsensical*, *without sense*), amelyeknek különböző szemantikai dimenziói vannak. Például a tautológiák és ellentmondások híján vannak az értelemnek (*sinnlos*), mégsem értelmetlenek (*unsinnig*). Sokat jelentett, amikor Claude Imbert a *Bedeutungot* denotációként fordította le, de más fordítók döntései is meghatározóak voltak. Az „értelem” történetének fontos stációi még például Strawson *The Bounds of Sense*-je, Putnam *Sense, Nonsense, and the Senses* című cikke, amikor Quine kijelenti, hogy *only sense makes sense*, Austin *Sense and Sensibilia*-ja vagy Ogden és Richards *The Meaning of Meaning*-je.

És hogy mi az „értelem” a fenomenológiában? Érdemes Tengelyi *Élettörténet és sorseseemény* című művéből kiindulni, amelyben a fogalom számos alkalommal feltűnik. Tengelyi szembehelyezkedik azzal az állásponttal, mely szerint „a világban fellelhető értelemösszefüggések kizárólagos forrása *értelemadó tevékenységünk* volna” (Tengelyi kiemelése, 1998. 37). Ehelyett a „magától lejátszódó értelemképződésre” (1998. 37) hívja fel a figyelmet, vagyis arra a spontán értelemképződésre, amely Szummer Csaba könyvében is szerepel. Szó esik még

az értelem heideggeri fogalmáról, amelyről Tengelyi azt állítja, hogy a „talánya eksztázis és horizont, időbeliség és temporalitás nagyrészt homályban maradó viszonyai között búvik meg” (1998. 88). A heideggeri értelem eszerint lendület és előretörés (mozgás és erő), valamint szerkezet és utalásösszefüggés (szerkezet-i váz és rendalakzat), ez azonban Tengelyi szerint roppant feszültséget implikál, amely végül szétfeszíti az értelem heideggeri fogalmát (1998. 88). Külön figyelemben részesül Ricœur, aki a „*jelentéstöbblettel bíró értelemhordozók révén fényt derít e hatalom, erő és hatékonyság értelembe való áttevődésébe*” (Tengelyi kiemelése, 1998. 93).

Nem szeretnék elveszni a részletekben, ezért a központi jelentőségű *Értelem és jelentés a fenomenológiában* című írásra összpontosítok. Eszerint Husserl és Heidegger számára is a fenomén tudat valamiről *mint* valamiről (például az észlelt tárgyról *mint* egy darab fehér papírról), és az értelem voltaképpen az intencionalitásnak a mint-struktúrája (Tengelyi 1998. 135) (ezt később árnyalja, hogy „ugyanaz a valami *mint* valami más” jelenik meg, 1998. 140). Tengelyi olvasatában a husserli értelemben vett világ „értelmezésszerűség” (1998. 136). Tengelyi Husserl Fregéhez való viszonyát ambivalensnek látja, részben éles különbséget tesz kettejük között, másrészt felfedezni véli a kettejük közötti szoros rokonságot is. Mindenesetre arra jut, hogy a husserli fogalomhasználat különválasztja a tárgy mivoltát és milyenségét, és hogy eszerint az értelem – idézi Husserlt – „a noématisz »tárgy a maga milyensége szerint tekintve«” (1998. 139). Azzal, hogy a husserli módon fölfogott értelem „*ugyanaz a tárgy, mint a jelöllet*”, csak éppen akként tekintve, amiként *az adott összefüggésben számba jön*, amit tehát *számunkra mindenkor jelent*” (Tengelyi kiemelése, 1998. 140). Tengelyi nehezményezi, hogy Husserl értelem és tárgy viszonyát „aktus és tárgy viszonyának mintájára fogja fel” (1998. 141). Mondhatni, Husserlnél az értelem ingadozik a tárgy mint jelöllet és a tudataktus között – tudatimmanencia és tudattranszcendencia között (1998. 142). Tengelyi cikke végül is arra fut ki – elsősorban Richirre, Lévinasra, Waldenfelsre, Marionra és Merleau-Ponty-ra támaszkodva –, hogy az értelemképződés magától meginduló folyamataira kell figyelni, amelyek ellenállnak a fogalmi rögzítésnek. Ellenintencionalitásról (*contre-intentionnalité*) van tehát szó, amelynek értelemalakzatai *nem* a tudat értelemadó tevékenységéből származnak. Ez, írja Tengelyi, „új alapra helyezheti a fenomenológiát” (1998. 151).

Erre a kitérőre azért volt szükség, hogy megfogalmazhassam a kérdést: vajon csakugyan az „értelmezésszerűség” kell-e, hogy legyen Szummer Csaba könyvének vezérfonala? A mű teljes címe ez: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álom és pszichedelikus élmény*. Mint láthattuk, már a rövid áttekintésből is, az „értelmezésszerűség” Tengelyi-féle fogalma gyakran meglehetősen homályos, bizonytalanságokkal terhelt és – olykor reflektáltan – ingadozó. Mégis, kinyerhető Tengelyi írásából a fogalomnak egy olyan értelmezése, amely felől kifejezetten indokoltnak tűnhet Szummer csapásiránya. Ugyanis Szummer szerint a traumatikus élmény a tudatküszöb alatti intencionális működés, amely

nem simul bele a tapasztalatfolyam rendjébe (90). Az álomban pedig „fellazul a tapasztalás predikatív [...] rendje”, „a tudatosan irányított, intencionális értelemalkotás helyébe a spontán értelemképződés lép” (141). Amint korábban, most is eltekintek egy részletkérdéstől, jelesül attól, hogy miért zárná ki egymást feltétlenül intencionalitás és spontán értelemképződés, hiszen Tengelyi sem az intencionalitás *hiányáról* beszél, hanem *ellenintencionalitásról* (később Szummer is elismerni látszik, Merleau-Ponty nyomán, hogy „keletkező” vagy „működő” intencionalitásról van szó (242), illetve, Ratcliffre támaszkodva, „szokatlan intencionális állapotokról” beszél (265). Ehelyett egy radikálisabb kérdésre fogok összpontosítani: indokolt-e egyáltalán az általában vett pszichedelikus tapasztalat esetében értelemképződésről beszélni? A kérdést az utolsó fejezetben igyekszem megválaszolni, előtte azonban kitérek néhány további nehézségre.

II. HOGYAN ÍRJUK MEG A TUDAT(TALAN) TÖRTÉNETÉT?

Szummer azt állítja, hogy kezdetben a husserli fenomenológia „megmarad a Descartes és a brit empirizmus által konstruált, a tudattalan lelki működéseket negligáló reduktív antropológia keretei között” (23). Szummer szerint a karteziánusan felfogott „lélek többé már nincsen összeköttetésben a természettel” (25), illetve az így felfogott lélek „különböző funkciói [...] valamennyien tudatosak (26) – vagyis e „modell szerint a lélek egységes, önmaga számára transzparens és önmaga által potenciálisan teljes mértékben uralható” (26). Szummer ugyan megkísérli árnyalni ezt a képet, megemlítve, hogy még Descartes számára sem volt teljesen ismeretlen a tudattalan problémája (26–28), mégis végül ugyanoda lyukad ki, ahonnan kiindult, és hangsúlyozza, hogy „a karteziánus áttetsző tudat doktrínája és a monolit *cogito* modellje mintegy másfél évszázadon keresztül [...] játszott hegemon szerepet” (28). Hogy ez a hegemonia mit jelenthet, nem világos. Hogyan dominált volna másfél évszázadon át, amikor már Descartes közvetlen „utódai” is (lásd például a *petites perceptions* leibnizi fogalmát) egészen másfajta modellekkel álltak elő? Azonban már maga a Descartes-kép is igencsak torzító. A *Kísértő mindennapiság. A karteziánus értelem vizsgálatához* című írásomban – Ricœur nyomán – különbséget tettem a lét tagadhatatlan evidenciáját jelentő apodikticitás és az ennek az önmaga számára való, korántsem áttetsző megjelenése között. Eszerint az *ego* és a *mihi* között számottevő eltérés van Descartes-nál, nincs „intim önjelenlét” (lásd Ferdinand Alquié értelmezését). Miatán számos példát hozok fel a descartes-i *opusból* a nem uralt, nem transzparens, és pusztán tudati, de nem tudatos állapotokra, így fogalmazok:

az *ego* önadódása nem egy szuverén létező, egy önmagának alapjaként szolgáló szubsztancia belsejében zajlik, hanem a megjelenés mezejében, a fenomenalitás sokrétfü viszonylataiban. [...] E példákat látva, bármennyire különböznek is egyébként, szer-

tefoszlik a mítosz, amely szerint Descartes az áttetsző reprezentációk filozófusa. [...] Edward Curley nyomán (aki „*a weak version of the doctrine of privileged access*” kifejezéssel élt) sajátos gyenge transzparenciáról beszélhetünk Descartes filozófiájában. A *cogito* apodikticitása az *ego* különleges tulajdonsága ugyan, különleges kiváltsága, és nélküle nem létezhetne a bizonyosság rendje sem, de ebből mégsem következik annak lehetetlensége, hogy valamely mentális állapotomnak ne legyek tudatában. Csupán az öntudatos mentális állapotokat nincs értelme megkérdőjelezni. (Losoncz 2013. 219–220.)

E szempontok további árnyalásában sokban segíthet például Jean-Luc Marion *Descartes passzív gondolkodásáról* szóló műve is (2013). A karteziánus dualizmus egy mítosz (Marion könyve angolul ezzel a címmel jelent meg: *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*), így tehát az is, hogy a Descartes módjára felfogott lélek el lenne szigetelve a természettől (ez már a *VI. Meditáció*-ból is látszik, lásd például Carriero 2009).

Szummer eszmetörténetének egyéb pontjaival is lehetne vitatkozni. Például azzal, hogy a newtoni tudományfelfogás egy „mechanikusan működő világminőség képzetét” jelentette volna (25) (ezzel szemben lásd például Figala 2004), és leegyszerűsítőnek tűnik az is, amikor azt állítja, hogy Hume szerint az „én” pusztán kategóriahiba (lásd például Strawson 2011 értelmezését, amely szerint az önmagasság megkérdőjelezése Hume filozófiájában sokkal inkább episztemológiai, semmint metafizikai természetű). Mindazonáltal a leginkább Szummer Descartes-képe torzító, és ez azért rendkívül fontos, mert voltaképpen a karteziánus szubjektumfogalomról (és annak állítólagos ellentételezéseiről) alkotott elbeszélése jelenti a tudat(talan)ról elbeszélt narratívája vezérfonalát (lásd 30, 33, 38, 148, 239 stb.).

Maga a *master narrative* még ennél is átfogóbb: Szummer azt sugallja, hogy sor került valamire, amit – Safranski fejtegetései nyomán – a „világ varázstalanításának” (33) kellene nevezni, amely Freuddal elérkezik a végállomásához. Később, úgy tűnik, egyetértően idézi Heller Ágnes, aki szerint „az álomvilág a varázstalanított világ ellenpólusa” (246), majd még egyszer előfordul a kifejezés, a következő módon: „a hallucinogén szerek [...] a legradikálisabb módon képesek felszabadítani a képzelőerőt a Nyugat varázstalanított világában” (277). Amit tehát Szummer Descartes-ról mond, egy általánosabb mega-bukástörténetbe illeszkedik be, amelyen belül csak néhány eszmetörténeti áramlat (mint a romantika) képez valamiféle ellenpólust. Nincs módom rá, hogy részleteiben kifejtsem, de: az állítólagos „varázstalanítás” egy mítosz, amelynek kiötlésével Max Weber súlyos károkat okozott az önértelmezésünkben. Két könyvet ajánlok a témában. Az egyik Jason A. Josephson-Stormtól *A varázstalanítás mítosza. A mágia, a modernitás és a humántudományok születése* (2017), illetve Jane Bennettől *A modern élet elvarázsoltsága* (2001). Számomra teljesen értelmezhetetlen mondat, viszont a Szummer által felkínált, átfogó mega-bukástörténetbe kétség-

telenül beilleszkedik, miszerint Jung „a nyugati ezoterikus tradíció talán utolsó jelentős képviselője” (148). Például az Eranos-konferenciákon, számos, nem kis részben Jung hatása alatt lévő kivételes gondolkodó cserélt eszmét, és e tradíciók – ezer leágazásukban, és a közvetlen jungi hatáson túl is – ma is élnek és virulnak (általánosságban lásd például Asprem–Granholm 2013; Hanegraaff 2012. 295–380). Mivel itt a tét az, hogy miképpen kellene megírni a tudat(talan) történetét, részben provokációképpen utalok egy meglehetősen alternatív, még csak heterodoxnak sem mondható – ezoterikus – elbeszélésre, Gary Lachmann könyvére *A tudat titkos történetéről* (2003), illetve *A nyugati világ titkos tanítóiról* (2015). Ki lehetne térni arra is, hogy a Szummer által elbeszélte történet Nyugat-központú, holott a tudat(talan) történetéhez számos már kultúra hozzájárult, olyannyira, hogy például a „tudatról” (észről, intelligibilitásról...) való középkori és kora újkori európai gondolkodás is nem kis részben muszlim és zsidó hatásra, illetve közvetítéssel formálódott.

Mi több, Szummer azt állítja – Jägerrel és Schelerrel egyetértésben –, hogy „a kereszténység, különösen a nyugati kereszténység, már a kezdeteitől fogva szegényesebb technikai eszközöket kínált a spirituális élmények előidézésére, mint az ázsiai vallások. Nálunk nem vagy csak csökevényesen fejlődtek ki a keleti kultúrák módosult tudatállapotot kiváltó meditációs módszerei” (246). A „keleti kultúrák”-at mint orientalista, avítt, kevésbé értelmes szókapcsolatot most hagyjuk figyelmen kívül. Mellesleg: például az ábrahámiai vallásokban elmodott imák miért lennének magától értetődő módon spirituálisan szegényesebbek a „keleti meditációnál”? Szummer Schelerre támaszkodva egyenesen azt sugallja, hogy „a Nyugat kinyilatkoztatásra épülő kereszténysége mintegy »mesterségesen teszi problémamentessé« az egyén számára a létezését” (246). Az utóbbi állítást különösen nehéz értelmezni annak ismeretében, hogy a (nyugati) kereszténység folyamatos önvizsgálódásra készíti az egyént. Ennél azonban súlyosabb probléma, hogy nem egyértelmű, hogy a kereszténység „szegényesebb eszközöket” kínált volna akár magát a meditációt illetően. Csupán néhány példát sorolok fel. Karl Baier monumentális, kétkötetes könyve, a *Meditáció és modernitás* (2009) mintegy 1500 oldalon taglalja kereszténység és meditáció viszonyát (a „keleti hatásokról” szó esik, de megfelelően kontextualizálva). Elindul a Scala Claustriumtól, folytatja Lutherrel és Ignáccal és így tovább. Gyors-talpalóként ajánlok két szöveget: Martin Laird *Nyugati kereszténység és meditáció* című szövegét (2021), illetve Cyril Hovorun *Keleti kereszténység és meditáció* (2021) című írását. Aki legalább átlapozza Bernard McGinn monumentális, 10 kötetes művét a nyugati keresztény misztikáról (*Presence of God series*), spirituális élmények előidézésére alkalmas technikák hosszú sorát fogja fellelni. A radikális reformáció szinte még szaporította is a spirituális módszereket, lehetőségeket. A kereszténység egyébként nap mint nap fedez fel újabb és újabb meditációs technikákat, vagy fejleszti őket tökélyre. Külön érdemes felhívni a figyelmet a – világszinten elismert – magyar Jálics Ferenc szemlélődő gyakorlataira. Termé-

szetesen a szó- és fogalomtörténet révén árnyalni kéne mindezt, hiszen a „meditáció” és a „kontempláció” nem azonos jelentéstartományt fogtak át, de ez a lényegen nem változtat. Az elmondottak után valószínűleg fölösleges kiemelni, hogy az egyéb ábrahámiai vallások, a judaizmus és az iszlám is telis-tele vannak kontemplációs-meditációs bölcsességgel, gyakorlatokkal.

Szummer tehát nem csupán a modernitás és a felvilágosodás általános „varázstanításáról” szóló mítoszt fogadja el, hanem egy még mélyebbre ható válságot vél felfedezni, amelynek egyik oka a kereszténység lenne, jelesen a kereszténység spirituális szegényessége. Ezek az állítások igazolhatatlanok. Viszont egy helyen így ír: „Amennyiben a megfelelő feltételek adottak, úgy tűnik, a pszichonautának a keresztény, hindu vagy szúfi misztikus élményekhez többé-kevésbé hasonló tapasztalatai lehetnek. (A különbségekről az utolsó fejezetben lesz szó.)” (256.) Ez a mondat mintha korrigálná a kereszténységgel kapcsolatban felvett negatív álláspontot, azonban – az ígérete ellenére – végül nem válaszolja fel, hogy miben áll ez a hasonlóság vagy különbség, pedig ez sorsdöntő belátásokat tehetne lehetővé.

III. MI ÉDENKERTBELI FÁN TEREM A „MÓDOSULT TUDATÁLLAPOT”?

Szummer a könyv során többször beszél „éber felnőttről” és „természetes beállítódásról” (10), – Freud nyomán – „éber tudatállapotról” (41), álomról, „amely radikálisan különbözik az éber normál tudatétól” (51), „éberségről” és az „éber normál tudatállapot mentális aktusairól” (56), „stabil mentális szerveződésről” (57), „normál tudatállapotokról” (59). Az éberséget szembeállítja a könyv a címében is szerepelő „módosult tudatállapotokkal”, és több szöveghely megerősíti, hogy „éberség” és „módosult tudatállapot” Szummer számára ellentétpárt képez (lásd például 56). Az álomról is azt állítja például, hogy „radikálisan módosult tudatállapot” (141).

Már az alapvető premisszával és a terminusokkal is súlyos gond van. Nem lehetséges-e ugyanis, hogy éppen valamely „módosult tudatállapot”, például egy mély kontemplációs állapot, egy pszichedelikus csúcselmény vagy egy misztikus tapasztalat jelenti az *éberség* elérését, annak tulajdonképpen megvalósítását? Mint azt számos vallási-spirituális hagyomány állítja. Izgalmas lenne felvázolni az „éberség” globális jelentéstörténetét, ám ehelyett összpontosítsunk arra, hogy Szummer miképpen próbálja meghatározni az éber mentális aktusokat: „a) akaratlagosan irányíthatóak, b) közvetlen módon a fenomenológiai reflexió tárgyává tehetőek, c) viszonylag kis variabilitással rendelkeznek” (57). Az a gond, hogy az említett kritériumok közül egyik sem elfogadható. Például az éber álom során – amelyet nyilván „módosult tudatállapotnak” szokás tekinteni – kifejezetten akaratlagosan kormányozzuk „álmunk hajóját”, egy indo-tibeti Mahamudra meditáció során pedig csaknem vasakarat is létrejöhet, a tudattartalmak feletti bá-

mulatra méltó uralom. Egyáltalán nem igaz, hogy a „módosult tudatállapotra” *en bloc* az akarat nélküli passzivitás lenne jellemző – többek között ez az alaptevő baj a könyv címében szerepelő spontaneitásossal. Már-már közhely a kortárs filozófiai elemzésekben, hogy a meditáció a fenomenológiai epokhéval és reflexióval rokon (olyannyira, hogy némelyek már ki is keltek a párhuzam túlfeszítése ellen, például Stone–Zahavi 2022). Mindenesetre szó sincs arról, hogy a tudat ne tematizálhatná önnön megjelenésének hogyanját. A pszichedelikum többek között azért – etimológiailag is – *mind manifesting*, mert a tudati tartalmaknak a hétköznapiéknál intenzívebb és elmélyültebb öntudatosítását is lehetővé teheti. Végül pedig nehéz mit kezdeni azzal az állítással, hogy az „éberség” mint a „módosult tudatállapot” ellentéte kis variabilitással rendelkezik. Egyrészt: hová lett, amit – Tengelyi nyomán is – a hétköznapi tapasztalatok rendkívüli pluralitásának szokás tekinteni? Másrészt azonban: a „módosult tudatállapotra” nem lehet igaz ugyanez? Például egy tipikus fókuszált meditáció (*focused attention meditation*) minimalizálhatja vagy egyenesen teljesen kiiktathatja a variabilitást. „Minél erősebb a kontroll és a reflexió, annál kisebb a variabilitás” – írja Szummer egy helyen (57), csakhogy ez a már-már tautologikus meghatározás egyáltalán nem segít különbséget tenni „éberség” és „módosult tudatállapot” között. Szummer kritériumai tehát használhatatlanok.

Miről van szó? Arról, hogy – ismét szókratészi szellemben mondom: – *semmit nem tudunk arról*, hogy mi az „éberség”, vagy hogy mi a „módosult tudatállapot”. A nem-tudásunk többszintű. Már attól is zavarba jönnénk, ha valaki rákérdezne az állítólagos „éberség” neurális korrelátumaira, de még nagyobb konfúzió támad, ha ezeknek az állapotoknak a fenomenológiáját firtatjuk, illetve utánanézzünk a „módosult tudatállapotok” eszmetörténetének. Bár az elődök (Maupertuis, Moreau de Tours, William James) is fontosak, a kifejezés maga a 20. században került a figyelem középpontjába. A „módosult tudatállapotok” (*altered states of consciousness*) a 1960-es és 1970-es évek során tettek szert népszerűsége, egy különleges, ellen-kulturális kontextusban. Már a kezdettől fogva kihívást jelentett, hogy a „módosult”, „eltérő” vagy „abnormális” tudatállapotokat egy normális avagy alapszintű (*baseline*) tudatállapothoz képest kellett volna meghatározni, amelynek tényleges mibenléte kezdettől fogva felettébb homályos volt. És egyáltalán, az egyes tudatállapotok között éppen úgy fel lehetett fedezni jelentős diszkontinuitást, mint ahogyan – más szempontból – számottevő folytonosságot is. Kezdetből fogva óriási konceptuális zavart okozott a „módosult tudatállapotok” roppant heterogenitása, hiszen *ekben* vonatkoztatható a mámoros szerelemre és a kómára, az autizmusra és az orgazmusra, az álmra és a testen kívüli élményekre. A kezdőlökést mindenesetre Arnold Ludwig (1966) és Charles Tart (1975) adták meg. Az alapvető nehézségek ellenére a „módosult tudatállapotok” kutatása zajlott például a transzperszonális pszichológiában vagy a parapszichológiában. A „módosult tudatállapotok” kutatásának első szakaszára az egydimenziós definíciós kísérletek voltak jellemzőek: a „módosult

tudatállapotot” afféle természeti fajnak (*natural kind*) tekintették, amelynek a szubsztanciája megragadható – mintha ezeknek az egymástól meglehetősen különböző állapotoknak lenne valamiféle közös lényegük. A ludwigi definíció például abból indult ki, hogy a tapasztaló alany eltérést tapasztal az általános normákhoz képest. Talán mondani sem kell, ez a meghatározás fabatkát sem ér, üres. Tart valamivel szubtilisebb definícióval próbálkozott meg, azonban ő is végső soron csupán naivan szembeállította egymással az alapszintű tudatállapotot a tőle különbözővel. Röviden szólva, mind Ludwig, mind Tart definíciója negatív. A közelmúltban már csak nagyon kevesen próbálkoznak az egydimenziós definícióval, például Adolf Dittrich (Dittrich–Arx–Staub 1985; Dittrich 1994, 1998) és Michael Winkelman (2011), azzal, hogy ők – a múltbeli nehézségek ismeretében – megpróbálnak pozitív definícióval előrukkolni, valamiféle közös neurofiziológiai tendenciára hivatkozva, lényegében a lehetetlenre vállalkozva. Mára már azonban a kutatások alapvetően megváltoztak, az egydimenziós modellek lényegében tarthatatlanná váltak. A részletekbe nem mehetek bele, mindenesetre vannak ma már kétdimenziós modellek is (Carhart-Harris, Fischer, Freeska, Corlett, Laureys stb.), ahogyan multidimenziósak is (Bayne–Howhy, Dehaene–Changeux, Dittrich, Hobson, Lutz, Studerus és mások). A „módosult tudatállapotok” kifejezés nem iktatódott ki teljesen a tudományos szóhasználatból (lásd például Cardena 2011), de a naiv szóhasználat ma már nem szalonképes. Martin Fortier, aki a tudatállapotok diverzitásának multidimenzionális modellje mellett kardoskodott (a múlt időt Fortier korai halála miatt használok), egyértelműen elutasította a kezdeti modellek esszencializmusát, és meghaladottnak tekintette a normális/éber állapot és a módosult tudatállapot bináris párját (Fortier 2017). Ő inkább minden lehetséges tudatállapotra utalt, amely emberileg megtapasztalható, és kísérletezni lehet vele. Egyúttal szószólója volt annak, hogy különítsük el egymástól a kutatás etiológiai, fiziológiai, illetve fenomenológiai aspektusait. Nincs alkalmam összefoglalni Fortier szövevényes modelljét. Mindenesetre Fortier eszmefuttatásai alapján teljesen világos, hogy még mindig nagyon távol állunk attól, hogy rendelkezhetnénk a diverz tudatállapotok legalább valamelyest egyesített és – egyúttal – átfogó multidimenzionális modelljével. A metamodell még várat magára.

A dióhéjban elmondottak szempontjából az a baj a Szummer által kínált modellel, hogy egydimenziós. Egy szöveghelyen ugyan – Rock és Kripner nyomán – megemlíti annak a lehetőségét, hogy a „módosult tudatállapotok” helyett lehetne „fenomenológiai tulajdonságok módosult mintázatáról” beszélni (56), ám ez is problematikus. Egyrészt, mert a meghatározást a fenomenológiai dimenziójára szűkíti, másrészt pedig mert Rock és Kripner modellje is végső soron egydimenziós, ugyanis a spektrum egyik végére a – felettébb homályos értelmű – „hétköznapi éber tudatállapotot” helyezik, a másik végére pedig – számomra egyelőre nem is érthető okokból, durva leegyszerűsítéssel: – az „alvás radikálisan módosult tudatállapotát” (56). Akármint is van, Szummer naiv módon

használja a „módosult tudatállapotok” fogalmát, sőt, a könyvének címe: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban*. Amellett már érveltem, hogy az, ahogyan különbséget próbál tenni „éber” és „módosult” tudatállapot között, nem működőképes.

IV. A FANTÁZIÁTÓL A MISZTIKÁIG – MIKRO- ÉS MAKROFENOMENOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

Szummer szerint „a pszichedelikus élmény, akárcsak az álom, sajátos körülmények között végbemenő fantáziaműködés” (204). Az élményt következetesen „mesterségesen felfokozott fantáziaaktivitásnak” (205) nevezi, amelyben a „fantáziák új életre kelnek” (210), és James nyomán még is azt sugallja, hogy „a hallucinogén anyagok képesek spirituális témájú fantáziákat kiváltani” (243). Másutt szó esik arról, Husserlre és Richirre támaszkodva, hogy a fantáziának „nincsen meghatározható tárgya” és lebegő, „mint amilyeneket rossz látási viszonyok között, például ködben vagy alkonyatkor látunk”, beindítva így a spontán értelemképződést (66).

De vajon „fantáziálás”-e egyáltalán a pszichedelikus élmény? Hogy ne lehetne meghatározható tárgya vagy hogy mindenkor lebegő lenne, és rossz látási viszonyok jellemeznék – ez egészen biztosan nem igaz. A DMT-tapasztalatot például közismerten fenséges részletességgel kidolgozott szakrális geometria jellemezheti. A pszichedelikumokra általánosságban jellemző, hogy élesebbé tehetik az érzékeinket – a világot éppenséggel sokkal színesebbé, ízletesebbé stb. varázsolják (*hyperesthesia*). Shanon a nevezetes ayahuasca-könyvében (2002) arról ír, hogy a megtapasztalt víziók *meghaladják* a képzeletet. Konstatálja, hogy „egyetemesen jellemző, hogy az ayahuascát fogyasztók e dolgokat túl fantasztikusnak találják ahhoz, hogy pusztán önnön elméjük imaginatív ereje termékének tudják be” (2002. 165, vö. 308, 315, 317, 379). Éppenséggel az a jellemző, hogy az ayahuasca-tapasztalók a merő álommal és imaginációval ellentétben „a valóság megerősített érzetében” (2002. 265) részesülnek. Shanon külön kitér arra, hogy mennyire megtévesztő az ayahuasca tapasztalatát az imaginációra redukálni (2002. 372). Eszerint az ayahuasca csak nagyon ritkán tekinthető szigorú értelemben vett imaginációnak, vagyis ritkán van szó arról, hogy az ágensek tudatosan igyekeznek bizonyos képeket előidézni. Mikrofenomenológiailag tekintve: az ugyan lehetséges, hogy az imagináció hozzájárul a tapasztalathoz (ezt Shanon is elismeri), az egyes szám első személyű tapasztaló azonban csak ritkán szembesül az általa tapasztaltakkal úgy, mintha azok pusztán a képzeletének tárgyai lennének – sőt, éppenséggel mint felfokozott valóságot vagy mint a Végző Valóságot tapasztalhatja meg őket.

Azonban indokolt-e legalább – az imagináció helyett – a „fantázia” kifejezés használata? Bár Szummer gyakran szóba hozza a fantáziát, nem könnyű rekonst-

ruálni, hogy pontosan mit ért alatta. Szóba kerülnek a „fantazmatikus önaffekciók” (19), a fantáziában kibontakozó „expresszív én” (30), például a „fantáziálól, érzelmekkel és indulatokkal telített, nem-logikus tudat” (40), illetve hogy a fantáziálás „az álom tudatállapota felé történő elmozdulást jelent” (52). Szummer azt is állítja, hogy „amikor fantáziálunk, a külvilági érzeteket ideiglenesen elnyomva az én által elképzelt világ afficiálja az ént” (52). Mi több, Szummer – úgy tűnik, egyetértően – idézi Freudot, miszerint a fantáziában „semmit nem élünk át [...], nem hallucinálunk, hanem elképzelünk valamit” (56). Eszerint, mindent figyelembe véve, a pszichedelikus élmény úgy fantáziaműködés, hogy közben egyáltalán nem hallucináció? Ezt fontos lenne tisztázni.

Itt több súlyos nehézség felmerül. Szummer önellentmondásba keveredik, hiszen egy helyen azt állítja, hogy „a pszichedelikus víziók tartalma kevésbé kapcsolódik az alany személyes problémáihoz, aktuális élethelyzetéhez, che-lyett a mítoszokra jellemző univerzális témákat jelenít meg” (205). Felmerül tehát a kérdés, hogy miért is lenne akkor a pszichedelikus élmény egyszerűen csak az én önafficiáló fantáziaműködése. Ennek egyfelől van egy fenomenológiai dimenziója: mint már írtam, a tapasztalók gyakran úgy érzik, hogy az őket lényegi módon meghaladó felfokozott valóságot vagy magát a Végső Valóságot tapasztalják meg (erről írtam itt: Losoncz 2023. 120–121). Van ennek azonban egy ontológiai-metafizikai aspektusa is: sokan, mind a pszichedelikus szubkultúrában, de még a pszichedelikumot kutató tudományos-filozófiai közösségben is úgy vélik, hogy a pszichedelikus tapasztalatnak van egy kifejezetten veritatív dimenziója, vagyis felfed valamit a valóság valamely dimenziójának vagy egyenesen a Végső Valóságnak a lényegéből. Mondok néhány, egymástól eltérő példát. A valaha volt legkidolgozottabb pszichedelikum-filozófiával előrukkoló Chris Letheby, aki egyébként naturalista módon keretezi a maga mondandóját, úgy véli, hogy a pszichedelikumok ráébreszthetnek bennünket a *self* valódi természetére (2021. 124–205). A pszichedelikus tapasztalatban megmutatkozó metafizikai igazságot még jelentősebbnek tartják az olyanok, mint Patrick Lundborg (2012) vagy Peter Sjöstedt-Hughes (2015). Külön szeretném felhívni a figyelmet Ole Martin Moen *Vajon a pszichedelikus drogok torzítóak-e?* (2022) című írására, amely a pszichedelikumok valóságghűsége mellett kardoskodik. Az efféle szellemben született írásokból végtelen számú van. E tapasztalatokra és meggyőződésekre aligha kielégítő válasz a pszichedelikus élményt mint pusztán „fantáziaműködést” leírni, legalábbis Szummernek sokkal erősebben kellene megvédenie a maga álláspontját. Amikor azt írja, hogy az „alany azt *képzeli*, hogy megértette a világ lényegi sajátosságait” (az én kiemelésem, 206), voltaképpen rendkívül erőteljes állítást fogalmaz meg azzal, hogy a *pusztán képzelet* szintjére süllyeszti a mély metafizikai belátásoknak hitt meggyőződéseket – emellett azonban voltaképpen nem érvel.

Alapvetően nem érthető, hogy Szummer miért írja le a pszichedelikus tapasztalatot úgy, újra és újra, mint „vizionárius képzeletet” (9, 53, 204, 243 stb). Chris Letheby ezt írja *A pszichedelikumok filozófiájában*:

Az észlelési változások fontossága ellenére a pszichedelikus élményt elsősorban észlelési élménynek tekintő, a „hallucinogén” kifejezéssel összefüggő népszerű felfogás a legjobb esetben is túlzottan leegyszerűsítő. Az érzékelési hatások kis dózisoknál dominálhatnak, de közepes és nagy terápiás vagy transzformatív dózisoknál a kiemelkedőbb hatások közül számottevőek az érzelmek, a gondolkodás (beleértve a kreativitás és a belátás érzését, a megváltozott perspektívákat és a vallási vagy filozófiai eszméket), a figyelem, a kapcsolódás, az értelmesség és magának a tudat minőségének változása. (2021. 46.)

Közismert, hogy Terence McKennának azért utaztak el az Amazonas környékére, mert az USA-ban kapható szerek (mint az LSD) nem adták meg számukra az oly kívánt víziókat – ám ez is csak azt jelzi, hogy vannak szerek és tapasztalatok, amelyeket a tapasztalók nem vagy nem igazán tekintenek vizionáriusak. Vannak olyan tapasztalatok, például a sokak által legintenzívebbnek tartott 5-MeO-DMT-vel, amelyeknek gyakran semmilyen „vizionárius” dimenziója nincs (a tapasztalók teljességet, plérómát élhetnek meg, a konkrét érzéki minőségek totális hiányára ellenére – ezt az olvasó tekintheti autofenomenológiai beszámolóknak is). Úgy tűnik, Szummer Csaba figyelmét csaknem a pszichedelikus tapasztalatok teljes univerzuma elkerülte. Ennek mély okai lehetnek. Módszer-tanilag szerintem kifejezetten rossz döntés Sartre, illetve Merleau-Ponty meszkalintapasztatának nagy jelentőséget tulajdonítani (218–231). Sartre „klaszikus bad tripben” vett részt a pszichedelikus reneszánsz előtt korban, amely nem tett eleget a *set* és *setting* alapkövetelményeinek sem, Merleau-Ponty pedig túl kis dózist vett be, ezért csak „*level 1 trip*”-je volt (Lundborg 2012. 10). Szummer választhatott volna sokkal izgalmasabb szerzőket (mint például Henri Michaux), vagy támaszkodhatott volna a világhálón ezerszámra hozzáférhető beszámolókra (például az erowid.org révén). Így önkéntelenül is az a benyomásunk, hogy Szummer a rossz módszertan és a hibás döntések miatt elvételi a pszichedelikus tapasztalatot, vagy legalábbis annak csak nagyon szerény fokozatait veszi figyelembe.

Zavaró, hogy Szummer számos alkalommal eltekint a pszichedelikus tapasztalatok rendkívüli diverzitásától. Amikor – mint már idéztem: – azt sugallja, hogy „a pszichedelikus víziók tartalma kevésbé kapcsolódik az alany személyes problémáihoz, aktuális élethelyzetéhez, ehelyett a mítoszokra jellemző univerzális témákat jelenít meg” (205), akkor képtelenséget állít. Fölösleges külső forrásokat idéznem, mert ő maga cáfolja meg önmagát, amikor például arról ír, hogy az MDMA (amelynek besorolása egyébként vitatott) alkalmas a poszttraumás stresszavar kezelésére, ugyanis „a traumatikus emlékek az MDMA hatása alatt *szorongásmentesen* idézhetők fel” (207). És nem csak az MDMA tapasztalatára jellemző, hogy kapcsolódhat az alany személyes problémáihoz, hanem általában minden szerhasználat elvben képessé tehet a személyt és az egót illető kérdések felülvizsgálatára (persze a transzperszonális és a transzegoisztikus mező megnyi-

tására is). Emberek milliói azért vesznek részt pszichedelikus terápiában, mert a tapasztalat képes személyesen hozzájuk szólni. Egyes kézikönyvek ajánlják is, hogy a tapasztalat előtt minél pontosabban fogalmazzunk meg személyes kérdéseket – mert így nő az esélye, hogy orientáló választ kapunk.

Sajnálatos, hogy Szummer tulajdonképpen szinte egyáltalán nem recipiálja a pszichedelikumok kortárs filozófiáját, és amikor a klasszikus szerzőket sorolja fel (196), akkor is kihagy olyan fontos szerzőket mint Gilles Deleuze és Félix Guattari (a tengernyi szakirodalomból itt talán elegendő felhívni a figyelmet a *Deleuze and Guattari Studies* 17/4-es számára, amely teljes egészében a pszichedelikumokról szól).

Érdemes lett volna felfrissíteni a mondatot, miszerint a kannabiszt „valószínűleg” legalizálni fogják Európában (201). Szummer egy helyen úgy fogalmaz, hogy a hallucinogéneknek „a kannabisznál drámaibb hatásuk van” (202). Nem világos, hogy mire alapozza ezt a véleményét. Először is, olykor a kannabisz is lehet „hallucinogén” (lásd Robin Murray, Marta Di Forti, Deepak Cyril D’Souza, Lena Palaniyappan, Daniel Myran, Chad Bursch és mások kutatásait). Ezen túl a szakirodalomból kiderül (lásd például Tart 2001), hogy a kannabisz hatásai igenis lehetnek rendkívül drámaiak, pláne, ha különleges formában van elkészítve, ha mondjuk zsírban (vagy másban) kioldott THC-ként fogyasztjuk, vagy egy tisztán kannabisztartalmú jointot a transzlégzés módszereit felhasználva tüdőzzük le. Adott esetben az így megélt kannabisz fenomenológiailag – drámai hatását illetően – kevésbé különbözik az egyéb pszichedelikum-élményektől. Nem tudni biztosan, mire alapozza Szummer, hogy például a „varázsgombok [...] íze rendkívül kellemetlen” (203) – sokan kifejezetten szeretik, és nincs szükségük arra, hogy mézzel vagy csokoládéval keverjék. Kifejezetten meghökkentő az, amikor arról ír, hogy a pszichedelikus tapasztalatot megelőző „alany enyhén euforikus hangulatba kerül” (206, vö. 211). Ha bárki megnézi a 5-Meo-DMT-t fogyasztó alanyok viselkedését (ma már tucatszámra vannak ilyen felvételek a youtube-on), aligha fogja használni az „enyhe” kifejezést. Ajánlom ezt illetően a *Bufo Alvarius: The Underground Secret* (2018) című dokumentumfilmet is. Felmerül a kérdés, hogy vajon milyen lehet az az állapot, amely Szummer szerint kifejezetten euforikus – ha ez nem az.

Szummer önellentmondásba keveredik akkor is, amikor arról ír, hogy a pszichedelikus alanyban „semmilyen kritikai megfontolás, a legcsekélyebb kétely sem merül fel ebben az állapotban, a felbukkanó ötletek azonnal elfogadásra lelnek” (206) Ez némiképpen ellentmond annak a megállapításnak, miszerint a pszichonautánál „a neurofenomenológiai adatok szerint a tudatosság szintje magas a pszichonautánál, a lucid álmodásnak megfelelő” (270). És csakugyan, a pszichedelikus tudatállapotok olyannyira sokfélék, hogy némelyiküket egyenesen hiperreflexivitás jellemzi, olykor paranoid módon örvénylő önkritikusság.

Nincs alkalmam kitérni rá részleteiben, de a „*bad tripek*” (213) kérdése jóval bonyolultabb. Sokan azon az állásponton vannak, hogy rossz utazás voltaképpen

nincs – mindenki a személyének megfelelő kihívásokkal szembesül. Van más fölfogás is természetesen.

Kifejezetten bosszantó, hogy Szummer a pszichedelikus tapasztalatok kapcsán újra és újra „kvázi-misztikus élményekről” beszél (199, 217, 243, 244 stb.), és ezt egy helyen úgy igyekszik indokolni, hogy „a szakirodalomban nem teljesen ismeretlen »kvázi-misztikus jelzőre«” utal (254). Azonban a lábjegyzet mindössze Griffiths-ék tanulmányára utal (Garcia-Romeu–Griffiths–Johnson 2014), amelyben csak a *mystical-type* kifejezés szerepel, ráadásul magában a cikkben a szerzők több ízben úgy utalnak a pszichedelikus élményre, mint *autentikus* misztikus tapasztalatra – éppen ennek kimutatása volt az egész kutatás értelme. A magyar nyelvben a „kvázi” jelentése: „látszólagos, valaminek látszó, valamiszámba menő, de lényegében nem az”. Szummer egy helyett explicit módon írja is, hogy a pszichedelikus tapasztalat „a misztikus élményhez *hasonló*” (az én kiemelésem, 205). Tehát valami egészen súlyosra utal, arra ugyanis, hogy a pszichedelikus tapasztalat igazából *nem* tekinthető teljes jogú misztikus élménynek. Szummer a legfontosabb eszmefuttatásra a 252–257. oldalon kerít sort. Több szerzőre is hivatkozik, ám az érvek vagy rosszak, vagy pedig Szummer rosszul értelmezi őket. Először is elhibázott úgy különbséget tenni az autentikus misztikus tapasztalat és a pszichedelikus élmények között, hogy azt állítjuk, utóbbiban nincs szerepe a kegyelemnek, illetve hogy a pszichedelikus tapasztalat „instant miszticizmus”, amelyért nem kell megdolgozni. Egyáltalán nem igaz, hogy a pszichedelikus tapasztalók csakis pusztán a saját maguk érdemének (és mellesleg a szer hatásának) tudnák be az élményt. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, utalok Taline Artinian *Transperszonális hála és a pszichedelikus módosult tudatállapotok* című írására (2022). A kegyelem és a hála érzésének a pszichedelikus kultúrában rendkívül fontos szerepe van. Az sem igaz, hogy ne kellene megdolgozni a tapasztalatért. Például ayahuasca vagy 5-Meo-DMT fogyasztása előtt hosszú, alapos bőjt ajánlott, és emellett – lehetőleg – lelki-spirituális felkészülés. Bizonyos értelemben, végső soron, a tapasztaló egész korábbi életútja egyfajta felkészülés a pszichedelikus tapasztalatra. Az sem világos, hogy mit akar mondani Szummer azzal, hogy „a *pszichedelikus élményt akár vegyi úton kiváltott kvázi-misztikus élménynek tekinthetjük*” (270). Számos askétikus hagyományban a misztikus tapasztalatot – többek között – a bőjtölés váltja ki, amely biokémiai folyamat is. Miképpen kisebbítené ez a misztikus tapasztalat autentikusságát? És vajon csakugyan túl kell hangsúlyozni a tapasztalat kémiai aspektusát?

A mélypont az, amikor Szummer azt állítja, hogy „a pszichológusok jelentős része nem tartja autentikusnak a hallucinogénnel kiváltott spirituális élményeket” (252). Szummer részben Jungra utal, de nem idézi, és nem is adja meg Jung állításának lelőhelyét. Ráadásul olyan gondolkodóról van szó, aki az 50-es, 60-as évek nyugati pszichedelikus fordulata előtt élt – az általa mondottakat tehát aligha tekinthetjük relevánsnak. Szummer továbbá utal Ken Wilberre, aki – magának Szummernek a hivatkozásából látszik: – semmi olyat nem

állít, hogy a pszichedelikus tapasztalat ne lenne autentikus spirituális élmény. Ehelyett Wilber azt mondja, hogy a pszichedelikumok „igazi spirituális áttörést” tudnak beindítani, azzal, hogy ezek pusztán önmagukban nem elegendőek (252). Szummer tehát súlyosan torzít. Szummer utal Maslowra is, aki állítólag azt sugallta, hogy a misztikus élményeket a pszichedelikumok révén kiváltani próbálók a személyiségfejlődés kihagyhatatlan lépcsőfokait ugorják át (252–253) – Szummer ezúttal sem adja meg az állítás pontos lelőhelyét, és én nem is tudtam ráakadni az illető szövegben effajta állításra (inkább, ellenkezőleg, számos, a pszichedelikumok vonatkozásában pozitív kijelentésre). Nem világos, hogy miért kell szedett-vedett, kevésbé releváns tapasztalatokat megélt szerzőkre (Burroughs, Koestler...) hivatkozni, amikor ma már a pszichedelikus élmény és a misztikus tapasztalat összefüggését, összefonódását széleskörűen kutatják gazdag empirikus anyagra támaszkodva, ahogyan azt is, hogy a tapasztalók milyen módon és milyen körülmények között képesek integrálni a tapasztalat nyújtotta belátásokat az életükbe (lásd például Bathje–Majeski–Kudowor 2022). Nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a pszichedelikus élmény autentikus tapasztalatnak tekinthető, hanem arról is, hogy – ezúttal terapeutikus és klinikai szempontból tekintve – erőteljes a korreláció a páciensek állapotának javulása és a tapasztalat misztikus jellege között. Ennek megállapítására ma már *Mystical Questionnaire*-ek állnak rendelkezésre, ahogyan magát a korrelációt illetően is (a tengernyi szakirodalomból lásd például: Reiche et al. 2018, Grob et al. 2011, Garcia-Romeu–Griffiths–Johnson 2014, Gasser et al. 2014, Griffiths et al. 2016, Ross et al. 2016).

Az a fő gond, hogy Szummer reflektálatlan módon használja a „(kvázi)-misztikus” kifejezést. Szóba hozza 125 évvel ezelőtti William James misztikakoncepcióját (193–194), ezt azonban a misztika-kutatás már réges-régen meghaladta. Amikor Szummer – haloványan – kísérletet tesz a misztika meghatározására, az nagyon kevésbé alkalmas arra, hogy irányadóként szolgáljon, hiszen olyanokra utal, mint Wittgenstein vagy Heidegger, akik valamilyen értelemben tekinthetők ugyan a misztika iránt affinitással bíró gondolkodóknak, de az általában vett misztika értőinek aligha. Valami hasonló igaz Jean-Luc Marionra is (245, 259–264). Szummer nem tud a misztika-kutatásban az elmúlt évtizedekben bekövetkezett fejleményekről – ezt az Anthony Steinbock-ra való utalás nem menti meg. Szummer kijelenti, hogy „a misztikus élmény [...] a vallásos élmény legintenzívebb formája” (250). Ezzel szemben számosan vannak, akik a misztikus élményt – kifejezetten vallási szempontból – lekicsinylik, sőt, kifejezetten károsnak tartják. Lásd például Friedrich Heiler klasszikus különbségtételét a prófétikus és a misztikus vallásosság között – márpedig elvben nincs okunk rá, hogy a prófétikus beállítottságot kevésbé intenzívnek tartsuk. A legkirívóbb azonban a következő szöveghely: Szummer szerint a „misztikus élmény magja az *unio mystica*, vagyis a világgal való egyesülés érzése” (269, vö. 274). Már az sem igaz, hogy feltétlenül a világról lenne szó (ez inkább csak arra jellemző, amit

a misztika-kutatásban extovertív tapasztalatként szokás jellemezni). Szummer még azt is állítja, hogy „a legtöbb leírás említést tesz erről” (263). Ezek az állítások így, ezekben a formájukban, egyszerűen nem igazak. Misztikus tapasztalat minden további nélkül lehetséges *unio mystica* nélkül is, sőt, vannak olyan miszticizmusok, amelyek kifejezetten tagadják az *unio mystica* lehetőségét – blaszfémianak tartják a gondolatát is, amennyiben ez a végtelen Istennel való egyesülést jelenti. A közbeszédbe beépült – komplex eszmetörténeti okok miatt –, hogy az *unio mystica*-nak (ennek a későn, a modernitás elején feltűnt fogalomnak és a vele korreláló tapasztalatnak) központi szerepe lenne, és az első éves vallástudomány hallgatók is még tudni vélik ezt, a tudományosan megalapozott kutatások azonban kifejezetten idegenkednek ettől a gondolattól. Van, aki szerint erre a tapasztalatminőségre (és a leírásukra) csak nagyon ritkán kerül sor, és még olyankor is inkább fenomenológiai színezete van, mintsem metafizikai értelme (Pike 1992). Egyúttal nagy előrehaladás történt a misztika-kutatásban az *unio* értelmezését illetően (lásd mindenekelőtt Idel–McGinn 2016), ami után a homogén, jól körvonalazható jelentéssel bíró *unio mystica*-ról való elnagyolt beszédnek nincs értelme. Jómagam azt igyekeztem kimutatni, hogy a szerelmi, szeretkezősi unió esetében lehetséges a totális egyesülés (Losonczi 2024b), szembeszegülve ezzel a kortárs analitikus és kontinentális filozófiával, de én sem állítottam, hogy a misztika lényege az unió lenne. Akármint is van, Szummer állításai megtévesztőek és túlfeszítettek. Amikor pedig azt állítja, hogy „a pszichedelikus élményben [...] csak ritkán jelenik meg a valódi, kifejtett *unio mystica* élménye. Ezért úgy vélem, pontosabb itt kvázimisztikus élményről beszélni, spirituális színezetű és konnotációjú tartalmakkal és *Stimmung*okkal” (271), akkor gyakorlatilag minden elhibázott: az is, hogy a misztikus élményt az *unio mystica*-tól teszi függővé, amiképpen azzal a homályos utalással sem elégedhetünk meg, hogy a pszichedelikus élményben az *unio mystica* „csak ritkán jelenik meg” (hiszen ma már ezt is tudományosan kutatják, a 5-Meo-DMT például kifejezetten alkalmas a tiszta tudat unitív tapasztalatának elérésére, lásd például Millièrre et al. 2018), végül pedig – mint már érveltem mellette – elhibázott a „kvázi-misztikus” kifejezés is. Tudományosan és filozófiailag megalapozottabb lett volna a misztika fogalmával kapcsolatos releváns kutatásokra és szempontokra támaszkodni, mint amilyen például a Hood-féle miszticizmus-skála (Hood 1975) vagy Spilkának és kollégáinak kutatása (Hood–Hill–Spilka 2005. 350–365). Ezek sem problémátlanok (például mert túlságosan támaszkodnak a Walter Stace által megszabott konceptuális keretre), de legalább ugródeszkeként szolgálhattak volna.

Egészen abszurd, amikor Szummer arról ír, hogy a „Pszichonauta kvázi-misztikus élménye ritka kivételektől eltekintve tisztavirágéletű, elmúlik anélkül, hogy tartós változást idézne elő az egyén személyiségében és életében” (271). Fölfoghatatlan, hogy ezek a mondatok hogyan és miért jelenhettek meg. Jómagam például egy egész tanulmányt szenteltem annak, hogy a pszichedelikus terápia miként szabadította meg a traumáiktól és éveken át tartó rémálmaiktól

a Holokauszt-túlélőket (Losoncz 2024a). Az is ismeretes, hogy Bill Wilson, aki az Anonim Alkoholisták Nagykönyvében szerepelő, nevezetes *Tizenkét lépés* kidolgozója, az 1950-es években megélt LSD-ülések hatására tudta leküzdeni az alkoholizmusát. Sokan ismerik a rákban haldokló „Edna” avagy Dinah Brazer esetét, aki egy pszilocibin-terápia hatására szabadult meg a haláfélelmétől (Pollan 2018. 234). Végtelen számú példa van. Felmerül tehát egy alapvető kérdés: miért beszélünk ma „pszichedelikus fordulatról” (vagy „reneszánszról”, bár még a „forradalom” kifejezés is olykor szóba kerül), miért kísérleteznek egyre több országban a pszichelikumoknak a pszichoterápiába való bevezetésével, ha mindez „tiszavirágéletű”? Ráadásul, mint írtam, számos kutatás kimutatta, hogy szoros korreláció van a pszichedelikus élmények misztikus jellege és a páciensek javulása között. Szummer tud az „integrációs folyamatok” fontosságáról (254), illetve a tapasztalatok közösségi beágyazottságának jelentőségéről (lásd például 255). Ezek azonban nem ellensúlyozzák abszurd állításait.

Hiányoznak Szummernél a pszichedelikus tapasztalat bizonyos alapvető vonásai. Ahelyett, hogy idézné a hiteltelen forrásnak tekinthető Burroughs-t, miszerint Leary tana, „a kozmikus tudat és szeretet egy másodvonalbeli, B-kategóriás szemét” (216), elmélyülhetett volna a pszichedelikumok, az érzelmek és a kozmikus szeretetérzés kapcsolatában (Peter Sjöstedt-Hughes például a 5-MeO-DMT tapasztalatát Spinoza *amor dei intellectualis*-fogalmára támaszkodva értelmezi, 2022). Ennek a megragadásában aligha segíthet pusztán az „önaffekció” fogalma (241). Pedig magyarázatra szorul, hogy a pszichedelikus szubkultúrában miért annyira elterjedt egyfajta „szeretetvallás”, amelyről Dzsálál ad-Dín Rúmí azt írta, hogy minden vallás benső lényege (kutatások foglalkoznak például a romantikus szerelem és a pszichedelikumok kapcsolatával is, Neubert és mtsai. 2024). Számos példát lehetne fölhozni az öröm wattsi kozmológiájától Racher Nuwer könyvéig, amelynek címe: *Szeretetet érzek: az MDMA és a kapcsolat keresése egy széttöredezt világban* (2023). Nem értem azt a Mórótól és Noreikától vett idézetet sem, amely szerint „a hallucinogén drogok alkalmazása elsősorban egyfajta metafizikai tapasztalat iránti vágyból, nem pedig kognitív, érzelmi, társadalmi, fizikai vagy szexuális természetű igényből ered” (251). Nem látom, hogy ezek az aspektusok miért zárják ki egymást, vagy hogy miért kellene őket kijátszani egymással szemben. Például egy kozmikusként, maximálisan átfogóként megélt szeretetérzés méltó lehet arra, hogy egyúttal metafizikai tapasztalatnak is tekintsük, mint azt számos hagyomány teszi.

Szummer azt írja, hogy „napjaink pszichonautái be vannak zárva egy kriminalizált, kétes státuszú szubkultúrába” (257). Egyrészt egyre kevésbé vannak bezárva, másrészt, ami a „kétsésséget” illeti, szeretném felhívni a figyelmet Móró Levente és Rácz József írására a ma is élő és viruló DAATH Pszichedelikus Közösségről (2013). Kár az efféle, gyanúba keverő és stigmatizáló szavak használatáért. Az ilyen közösségekre gyakran éppenséggel az jellemző, hogy nyitottabbak és globálisabb szemléletűek a környezetükben lévő egyéb közösségeknél,

ráadásul nagyon sokszor e közösségek belső bölcsessége messze felülmúlja az e téren még meglehetősen tudatlan állami intézményeket.

Nincs alkalmam most részleteiben kitérni arra, hogy egészen másként is lehetne írni a skizofrénia kérdéséről. E téren hatalmas fordulatot jelent Wouter Kusters könyve, *Az örület filozófiája* (2014), amely rengetegszer kitér a skizofrénia kérdésére is, emellett pedig egy hatalmas kiterjedésű *madness studies* küzd azért, hogy a skizofréniáról való beszéd megváltozzon – és hogy a skizofrénia maga szóhoz jusson. Számomra értelmezhetetlen Szummer sugallata, miszerint a „skizofrénia élménytartománya” nem integrálható a kultúrába, illetve hogy a skizofrén élmények nem „kommunikálhatóak, megoszthatóak”, vagyis „szinte soha nincsen interszjektív validitásuk” (264–268). Ehhez képest skrizofrén beszámolók száza állnak a rendelkezésünkre, Bethany Boiktól Esmé Weijun Wangig. Ráadásul a skizofrénia a maga sajátos módján a modern kultúra szerves része (lásd például Sass 1992). A skizofrénia hatására valóban radikálisan megváltozik a nyelvhasználat (Sass–Pienkos 2016), azonban durván leegyszerűsítő, ha az így létrejövő egyedi nyelvi tapasztalatot kommunikálhatatlannak tekintjük.

V. ÉRTELEM?!

„*Uttiṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata*”
(Katha Upanishad, III. 14.)

„Keljetek! Ébredjetek! – A legfőbbet elérve értsetek!”

Mi az értelem egyáltalán? És milyen szerepe van egy ilyen fogalmi keretezésen belül az – akár patafizikai – nem-értelemnek, az értelemmentességnek, az értelemtől való megfosztottságnak, az ellen-értelemnek, az értelmen és a nem-értelmen túlnak? Ha igaz, hogy a pszichedelikus élmény csakugyan autentikus misztikus tapasztalattal járhat, akkor felmerül a kérdés, hogy alkalmazható-e rá az „értelme-képződés” Tengelyi-féle fogalma? Noha nem értek egyet Szummerrel azt illetően, hogy az *unio mystica* lenne a misztikus élmény magja, az elvitathatatlan, hogy a totális egyesülésemény nagyon is lehetséges a pszichedelikus tapasztalat során – még Szummer is elismeri, hogy erre „ritkán” sok kerülhet. Azonban éppen erre a tapasztalatra, amelyet Szummer a misztikus élmény „magjának” tekint, aligha igaz, hogy „értelme-képződésről” lenne szó. Az egyesülésérzés ugyanis a belső és külső különbségének olyan hiánytalan megszűnését eredményezheti, az egyéni szelf határainak és környezetének olyan totális eltűnését, hogy megszűnhet az értelem akár – Merleau-Ponty nyomán – „vad világról” (238) is beszélni – hiszen sokkal inkább radikális „világtalanítás” történik, az én és a világ közötti különbség leépítése, mindkettejük teljes lebontása. Olykor nem pusztán nem-dualitásról van szó, hanem minden konkrét fenomenális minőség és azonosítható intencionális tárgy felszámolódásáról. Nincs immár

mint-stuktúra, nem értelmezünk valamit *mint* valamit, vagy valamit *mint* valami mást. Különösen a legmagasabb rendű állapotokban nem értelmezünk, nincs aki értelmezne, nincs perspektíva, nincs „értelemegység”. Szummer ugyan tudni véli, hogy efféle folyamatokra sor kerülhet, azonban ő csupán „feloldódásról” és „fellazulásról” ír (240, 270), vagyis valójában nem tud e tapasztalatok lehetséges radikalitásáról.

Itt a segítségünkre lehet Shanon ötszintű tudattipológiája is (Shanon 2002. 269–271), amely szerint az 5. szint túl van az egyéni szelfen, azzal azonos, amit a misztikus irodalom (például Bucke) szuprainviduális kozmikus tudatnak is nevez. A Shanon által konceptualizált *Consciousness 5* nem visszalépés az első szintű tudat primitív, különbségek nélküli közömbösségéhez (szemben a freudi felfogással), hanem előrelépés egy új, elmélyített, magasabb szintű differenciálatlansághoz. Erről a szintről Szummer nem tud, részben mert Sartre és Merleau-Ponty elhibázott, illetve gyenge tapasztalataira épít, és az effajta tapasztalatra tett többi hivatkozása is homályos, fogalmilag tisztázatlan. Éppen ez az a szint, amikor a Tengelyi-dogmatika kudarcot vall. Itt már nincs sem valamely tárgyiságra irányuló intencionalitás, sem ellen-intencionalitás, nem tudunk valamiről *mint* valamiről, de mégcsak valamiről *mint* valami másról sem. E szinten a „valóságegységekről mint értelemegységekről” való husserli beszédmód és a „spontán értelemképződésről” való Tengelyi-féle diskurzus elveszti a relevanciáját. Márpedig ez a tudat legprimordiálisabb szférája, a maga tisztaságában, a származtatott rétegek nélkül. Ha az értelemképződés, mint Szummer sugallja, a „kifejlett tárgykonstitúció szintjét” jelenti (187), akkor itt éppenséggel az ellenkezőjéről: kiteljesedett tárgytalanításról van szó. Kérdés, hogy legalább az „adomány” kifejezés megőrizheti-e még az értelmét. Egy ponton túl már valószínűleg nem. Összességében véve, ha ezen a szinten is van értelme tudat(osság)ról beszélni (ez is vita tárgyát képezhetné), akkor mindennek a tudat(osság) átfogó átgondolását kellene magával vonnia. Sajnos nincs most alkalmam ennek részletesebb kifejtésére. Mindenesetre sokat kísérletet tesznek erre a kortárs filozófiában (Itay Shani, Miri Albahari, Max Velmans stb.). A legnagyobb horderejű talán Thomas Metzinger monumentális műve a tiszta tudatról (2024), amely kísérletet tesz a tapasztalat e legeredendőbb szintjének a megértésére. Sajnos Szummer nem tud ezekről a kutatásokról. Az önmagát afficiáló tudat elképzelése (40, 53) talán ebben az irányban mutathatott volna, de ahhoz mélyebben kellett volna elgondolni immanencia és transzcendencia viszonyát. Szummer látni véli a fenomenológia klasszikus keretein túlmutató lehetőségeket, de nincsenek meg az eszközei, hogy megragadja őket.

Nem tudtam kitérni arra, hogy miként vélekedem Szummer trauma-, illetve álom-elemzéseiről. A magam részéről biztosan sokkal nagyobb szerepet szántam volna az éber álmok, illetve a traumák mindennapi egzisztenciális körülményekbe való beágyazottságának. Nem vagyok hivatott megítélni, hogy Szummer elemzései pszichoanalízis és fenomenológia viszonyáról kínálnak-e valamilyen

újdomságot a már meglévő, igen gazdag magyar nyelvű szakirodalomhoz képest (amelyről Szummer maga is beszámol, 12–13), különös tekintettel Sutyák Tibor könyvére. Hasonló érvényes a trauma-irodalomra: kérdés, hogy a létező elemzésekhez képest (Horváth Lajos, Pintér Judit Nóra stb.) Szummer mi újat tud nyújtani. Ennek megítélését nem tekintem a feladatomnak.

E ponton kénytelen megfogalmazni még egy általános ellenvetést. Szummer a saját állítása szerint „a fenomenológia és a freudi pszichoanalízis közötti dialógust” szerette volna gazdagítani (13). Freud szcientizmusán és pozitivizmusán, empirikus kuruzslásán és manipulációin túl (amelyeket Szummer is elismer, csak kissé maszatolva, 45) az a gond, hogy lényegében nem értette a misztikus tapasztalat mibenlétét. Ez világosan kiderül a Romain Rollanddal folytatott levelezéséből. A témában kifejezetten hasznos könyv William B. Parson *Az óceáni érzés enigmája. A miszticizmus pszichoanalitikus elméletének felülvizsgálata* (1999) című könyve. Freud alapjaiban nem értette és nem érezte, hogy miről van szó, és elkövette azt a hibát, amelyet Ken Wilber *pre/trans phallacy* néven illetett (2000. 211). Alapvetően tehát a pszichedelikus és misztikus tapasztalat freudiánus keretezésű értelmezése kudarcra van ítélve. Jellegzetes módon a pszichedelikum filozófiájával foglalkozók sokkal inkább Jung-ra támaszkodnak, igaz, olykor kifejezetten kritikus módon (lásd például Lundborg 2012. 430; Shanon 2002. 367–369, 390–392).

Az egészen elképesztő, hogy Szummer Csaba, aki immár több, a pszichedelikumokról szóló könyv szerzője (amelyeket a HVG és a L'Harmattan adott ki) és a *Journal of Psychedelic Studies* szerkesztőségi tagja, voltaképpen egyfajta ellenpropagandát végez a pszichedelikummal szemben: a fennálló széleskörű tudományos eredmények és a számottevő tapasztalatok ellenére elvitatja, hogy a pszichedelikumok autentikus misztikus tapasztalatot tennének lehetővé, az immár rendkívül kiterjedt kutatások és az egyre inkább terjedőben lévő pszichedelikus terápia ellenére lényegében „tiszavirágéletűnek” minősíti a tapasztalatot, sőt, a könyv egyik mélypontján mintha egyetértően idézné, hogy a pszichedelikumok „spirituális téren és jellemfejlődés szempontjából valószínűleg károsak” (253). Az egyre áthatóbb és sokrétűbb pszichedelikus fordulat idején tehát, amelyhez egyre több filozófus csatlakozik, Szummer az ellen-propaganda mellett tűnik elkötelezni magát. Ezt a magam részéről nem tudom mire vélni.

A tudat – nevezzük így, óvatosan – határvidékein járva megkérdőjelezhetjük, amit a filozófia a tudatról és a tapasztalatról gondolni szokott. Sajnos még a fenomenológiai hagyományban is kevesen voltak, akik erre a mélységében vállalkoztak volna (az egyik üdítő kivétel Gerda Walther). Pedig kiderülhetne, hogy revízióra szorul, amit a tudatról mint értelemképződésről gondolni szoktunk. Minden, a nyugati későkapitalizmus akadémiai (vagy terapeuta) karosszékeiből megtapasztalt tudat bevett ösvényeiről letérő könyv, amely elmulasztja az alapfogalmak újragondolását, elszalasztott lehetőség.

IRODALOM

- Artinian, Taline 2022. Transpersonal Gratitude and Psychedelics Altered State of Consciousness. In Christine Hauskeller – Peter Sjöstedt-Hughes (szerk.) *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experience*. London, Bloomsbury. 13–31. <https://doi.org/10.5040/9781350231641.ch-001>
- Asprem, Egil – Kennet Granholm 2013. *Contemporary Esotericism*. Bristol–Sheffield, Equinox.
- Baier, Karl 2009. *Meditation und Moderne. Erster und zweiter Band*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Bathje, Geoff J. – Eric Majeski – Mesphina Kudowor 2022. Psychedelic integration: An analysis of the concept and its practice. *Frontiers in Psychology*. 13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.824077>
- Bennett, Jane 2001. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton/NJ–Oxford, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400884537>
- Cardeña, Etzel 2011. Altering consciousness: Setting up the stage. In Etzel Cardeña – Michael Winkelman (szerk.) *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives. Volume 1: History, culture, and the humanities*. Santa Barbara, Praeger. 1–21. <https://doi.org/10.5040/9798216956587>
- Carriero, John 2009. *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton/NJ–Oxford, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400833191>
- Dittrich, Adolf 1994. Psychological aspects of altered states of consciousness of the LSD type: Measurements of their basic dimensions and prediction of individual differences. In Alfred Pletscher – Dieter Ladewig (szerk.) *50 years of LSD: Current status and perspectives of hallucinogens*. New York, Parthenon. 101–118.
- Dittrich, Adolf 1998. The standardized psychometric assessment of altered states of consciousness (ASCs) in humans. *Pharmacopsychiatry*. 31. 80–84. <https://doi.org/10.1055/s-2007-979351>
- Dittrich, Adolf – Sylvia von Arx – Susanne Staub 1985. International study on altered states of consciousness (ISASC): Summary of the results. *The German Journal of Psychology*. 9/4. 319–339.
- Farkas János László 2004. Jelöllet és jelentés. Frege németül. In Neumer Katalin (szerk.) *Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Budapest, Gondolat. 34–44.
- Figala, Karin 2004. Newton's Alchemy. In I. Bernard Cohen – George E. Smith (szerk.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press. 370–387. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521651778.013>
- Fortier, Martin 2017. Pour une science de la diversité de la conscience: Vers une redéfinition multidimensionnelle des états modifiés de conscience. *Intellectica*. 67. 27–62. <https://doi.org/10.3406/intel.2017.1834>
- Garcia-Romeu, Albert – Roland R. Griffiths – Matthew W. Johnson 2014. Psilocybin-occasioned mystical experiences in the treatment of tobacco addiction. *Current Drug Abuse Reviews*. 7/3. 157–164. <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107121331>
- Gasser, Peter – Dominique Holstein – Yvonne Michel – Rick Doblin – Berra Yazar-Klosinski – Torsten Passie – Rudolf Brenneisen 2014. Safety and efficacy of lysergic acid diethylamide-assisted psychotherapy for anxiety associated with life-threatening diseases. *Journal of Nervous and Mental Disease*. 202/7. 513–520. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000113>
- Griffiths, Roland R. – Matthew W. Johnson – Michael A. Carducci – Annie Umbricht – William A. Richards – Brian D. Richards – Mary P. Cosimano – Margaret A. Klinedinst 2016. Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. *Journal of Psychopharmacology*. 30/12. 1181–1197. <https://doi.org/10.1177/0269881116675513>

- Grob, Charles S. – Alicia L. Danforth – Gurpreet S. Chopra – Marycie Hagerty – Charles R. McKay – Adam L. Halberstadt – George R. Greer 2011. Pilot study of psilocybin treatment for anxiety in patients with advancedstage cancer. *Archives of General Psychiatry*. 68/1. 71–78. <https://doi.org/10.1001/archgenpsychiatry.2010.116>
- Hanegraaff, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048064>
- Hood, Ralph W., Jr. 1975. The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14/1. 29–41. <https://doi.org/10.2307/1384454>
- Hood, Ralph W. – Peter C. Hill – Bernard Spilka 2005. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York, Guilford.
- Hovorun, Cyril 2021. Eastern Christianity and Meditation. In Miguel Farias – David Brazier – Mansur Laljee (szerk.) *The Oxford Handbook of Meditation*. Oxford, Oxford University Press. 233–256.
- Idel, Moshe – Bernard McGinn (szerk.) 2016. *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. London, Bloomsbury Academic.
- Josephson-Storm, Jason A. 2017. *The Myth of Disenchantment Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago, Chicago University Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226403533.003.0004>
- Kusters, Wouter 2014. *The Philosophy of Madness*. London–Cambridge/MA, MIT Press.
- Lachmann, Gary 2003. *A Secret History of Consciousness*. Herndon, Lindisfarne Books.
- Lachmann, Gary 2015. *The Secret Teachers of the Western World*. New York, TarcherPerigee.
- Laird, Martin 2021. Western Christianity and Meditation. In Miguel Farias – David Brazier – Mansur Laljee (szerk.) *The Oxford Handbook of Meditation*. Oxford, Oxford University Press. 207–232. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198808640.013.7>
- Letheby, Chris 2021. *Philosophy of Psychedelics*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780198843122.001.0001>
- Losonczi Márk 2013. Kísértő mindennapiság – a karteziánus értelem vizsgálatához. In: *Uő Vá-
kító gépezetek*. Újvidék, Forum Könykiadó. 209–251.
- Losonczi, Mark 2023. Contributions to the Phenomenology of Heightened Reality. *Problemos*. 103. 117–132. <https://doi.org/10.15388/problemos.2023.103.9>
- Losonczi Márk 2024a. A holokausz és a pszichedelikus tapasztalat teológiai dimenziói. *Pannonhalmi Szemle*. 32/2. 21–36.
- Losonczi, Mark 2024b. Rethinking Love as Union: “As if our boundaries were melting...” *Problemos*. 105. 143–155. <https://doi.org/10.15388/problemos.2024.105.11>
- Ludwig, Arnold M. 1966. Altered States of Consciousness. *Archives of General Psychiatry*. 15/3. 225–234. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1966.01730150001001>
- Lundborg, Patrick 2012. *Psychedelia. An Ancient Culture. A Modern Way of Life*. Stockholm–Lhasa–Mojave, Lysergia.
- Marion, Jean-Luc 2013. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris, PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>
- Metzinger, Thomas 2024. *The Elephant and the Blind: The Experience of Pure Consciousness: Philosophy, Science, and 500+ Experiential Reports*. London– Cambridge/MA, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/15196.001.0001>
- Millière, Raphaël – Robin L. Carhart-Harris – Leor Roseman – Fynn-Mathis Trautwein – Aviva Berkovich-Ohana 2018. Psychedelics, Meditation, and Self-Consciousness. *Frontiers in Psychology*. 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01475>

- Moen, Martin Ole 2022. Are Psychedelic Drugs Distorting? In Christine Hauskeller – Peter Sjöstedt-Hughes (szerk.) *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experience*. London, Bloomsbury. 169–179. <https://doi.org/10.5040/9781350231641.ch-010>
- Móró Levente – Rácz József 2013. Online drug user-led harm reduction in Hungary: A review of “Daath”. *Harm Reduction Journal*. 10. <https://doi.org/10.1186/1477-7517-10-18>
- Neubert, Jonas J. – Katie Anderson – Natasha L. Mason 2024. Psychedelic Intimacy: Altered States of Consciousness in Romantic Relationships. *Journal of Psychedelic Studies*. 8/2. 219–232. <https://doi.org/10.1556/2054.2024.00319>
- Nuwer, Rachel 2023. *I Feel Love: MDMA and the Quest for Connection in a Fractured World*. London, Bloomsbury Publishing.
- Parsons, William B. 1999. *The Enigma of the Ocean Feeling. Revisioning the Psyschanalytic Theory of Mysticism*. New York – Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195115086.001.0001>
- Pike, Nelson 1992. *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Myticism*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Pollan, Michael 2018. *How to Change Your Mind*. New York, Penguin Press.
- Reiche, Simon – Leo Hermle – Stefan Gutwinski – Henrik Jungaberle – Peter Gasser – Tomislav Majić 2018. Serotonergic hallucinogens in the treatment of anxiety and depression in patients suffering from a lifethreatening disease: A systematic review. *Progress in Neuro-psychopharmacology and Biological Psychiatry*. 81/2. 1–10. <https://doi.org/10.1016/j.pnpbp.2017.09.012>
- Ross, Stephen – Anthony Bossis – Jeffrey Guss – Gabrielle Agin-Liebes – Tara Malone – Barry Cohen – Sarah E. Mennenga – Alexander Belser – Krystallia Kalliontzi – James Babb – Zhe Su – Patricia Corby – Brian L. Schmidt 2016. Rapid and sustained symptom reduction following psilocybin treatment for anxiety and depression in patients with life-threatening cancer: A randomized controlled trial. *Journal of Psychopharmacology*. 30/12. 1165–1180. <https://doi.org/10.1177/0269881116675512>
- Sass, Louis A. 1992. *Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*. Cambridge, Harvard University Press.
- Sass, Louis A. – Elizabeth Pienkos 2016. Expressions of alienation: language and interpersonal experience in schizophrenia. *Journal of Psychopathology*. 22. 62–70.
- Shanon, Benny 2002. *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199252923.001.0001>
- Sjöstedt-Hughes, Peter 2015. *Noumenautics. Metaphysics – Meta-ethics – Psychedelics*. London, Psychedelics Press.
- Sjöstedt-Hughes, Peter 2022. The White Sun of Substance: Spinozism and the Psychedelic *Amor Dei Intellectualis*. In Christine Hauskeller – Peter Sjöstedt-Hughes (szerk.) *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experience*. London, Bloomsbury. 211–237. <https://doi.org/10.5040/9781350231641.ch-013>
- Stone, Odysseus – Dan Zahavi 2022. Bare attention, dereification, and meta-awareness in mindfulness: A phenomenological critique. In Rick Repetti (szerk.) *Routledge Handbook on the Philosophy of Meditation*. London – New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127253-28>
- Strawson, Galen 2011. *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199608508.001.0001>
- Szabó Zsigmond 2018. Tengelyi László *Östények és világvázlatok* című könyvéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/2. 141–147.
- Tart, Charles 1975. *States of consciousness*. New York, Dutton.

- Tart, Charles 2001. *On Being Stoned: A Psychological Study of Marijuana Intoxication*. Bloomington, iUniverse.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Wilber, Ken 2000. *Sex, Ecology, Spirituality*. Boulder, Shambhala Publications.
- Winkelman, Michael 2011. A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness. In Etzel Cardeña – Michael Winkelman (szerk.) *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives. Volume 1: History, culture, and the humanities*. Santa Barbara, Praeger. 23–41.