

Antropologia filozoficzna Stanisława Grofa wobec problemów współczesnego człowieka

Współczesny człowiek – pielgrzym czy włóczęga?

Od starożytności aż po czasy współczesne człowiek próbuje odnaleźć swoją drogę. Pomimo to, na pytanie: „kim jest człowiek?” – do dzisiaj nie udało się uzyskać pełnej odpowiedzi. Już w czasach starożytnych rozważano problemy człowieka i stawiano pytania o jego istotę. O człowieka pytał Heraklit, Sokrates, Platon, Arystoteles, stoicy, epikurejczycy, a nawet sofisci. Dalej Plotyn, a po nim św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, a w renesansie Giovanni Pico della Mirandola, autor słynnej rozprawy *Mowa o godności i wolności człowieka*. Późniejsi myśliciele, tacy jak np.: Michel de Montaigne, Thomas More, Francis Bacon, Marcin Luter czy też Kartezjusz, również nie uciekali od zagadnień związanych z antropologią filozoficzną. Także pozytywizm rozumiany jako orientacja filozoficzna próbował odpowiedzieć na pytanie: „kim jest człowiek?”. Z czasem pojawił się Henri Bergson, postrzegający człowieka jako istotę przeżywającą, w której uwypukla się nie tylko jego wnętrze, ale gdzie również zarysowują się egzystencjalne rozterki i niepokoje. Następnym myślicielem, dla którego kluczem do pełnego poznania było dotarcie do istoty ludzkiej egzystencji, był Edmund Husserl. Również Martin Heidegger, Max Scheler, Zygmunt Freud czy też Carl Gustav Jung są przykładami myślicieli, którzy człowieka i jego problemy stawiali w centrum swojej uwagi oraz próbowali je we właściwy dla siebie sposób opisać, wytłumaczyć, a często rozwiązać.

W tym sensie, jak słusznie zauważył Ernst Cassirer, „jeśli pragniemy uchwycić rzeczywistość i zrozumieć jej znaczenie, musimy zadość uczynić potrzebie autorefleksji”¹. Według tego myśliciela samopoznanie jest najwyższym celem filozoficznych dociekań. Jak pokazują dzieje filozofii, nawet najbardziej sceptyczni myśliciele nie zaprzeczali możliwości i konieczności samopoznania. „Wszyscy ludzie z natury pragną poznawać” – twierdzi Cassirer², a dowodzą tego także wyżej wymienione przykłady.

Według Cassirera dzisiejszy człowiek „żyje nie tylko w świecie fizycznym, ale również w świecie symbolicznym”³. Dzieje się tak dlatego, że nie potrafimy odnieść się bezpośrednio do rzeczywistości, w której żyjemy. „Człowiek nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz”⁴ i dlatego skazany jest na życie w świecie symboli – tzn. na życie w świecie złożonym z języka, mitów, sztuki czy też religii. „Są to różnorakie nici, z których utkana jest owa symboliczna sieć, splątana sieć ludzkiego doświadczenia”⁵. Współczesny człowiek zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie – powiada Cassirer – „ustawicznie sam ze sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe, obrazy artystyczne, mityczne symbole lub religijne obrządku, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem tego sztucznego środka”⁶.

Czy zatem antropologiczne pytania, takie jak: „dokąd zmierzamy?” oraz „jak i czy możemy rozpoznać swoją naturę?” są w dalszym ciągu aktualne? „Jesteśmy wszyscy pielgrzymami przez życie” – powtarzali

1 E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 45–46.

2 Tamże, s. 43.

3 Tamże, s. 80.

4 Tamże.

5 Tamże.

6 Tamże.

niegdyś kaznodzieje protestanccy. Zdaniem Zygmunta Baumana postawienie takiej tezy w dzisiejszym świecie nie jest już jednak takie oczywiste. Człowiek wszedł bowiem w nową fazę dziejów – fazę, w której następują fundamentalne przewartościowania.

Zdaniem Baumana człowiek nie dąży już do precyzyjnego, racjonalnego czy też naukowego poznania obiektywnej rzeczywistości. Nowożytne pytania postawione przez Immanuela Kanta: „do czego powinienem zmierzać?” lub „na ile jesteśmy w stanie poznać i zrozumieć obiektywną rzeczywistość?” w wymiarze życia osobistego zostały zastąpione przez inne pytania – głównie: „czego jeszcze mógłbym doświadczyć?” bądź: „co jeszcze nowego mógłbym zobaczyć i zrobić?”. Stąd, zamiast dążyć do prawdy i poszukiwać głębi, człowiek ponowoczesny zmuszony jest do nieustannego wypracowywania nowych strategii bycia w świecie⁷. To między innymi także dlatego człowiek rozmywa się dzisiaj w terażniejszości i w przeciwieństwie do człowieka epok wcześniejszych nie stawia już sobie za zadanie dotarcia do prawdy o naturze rzeczy. To właśnie w tym sensie, jak twierdzi Bauman, utracił on tożsamość pielgrzyma i przeobraził się w kogoś, kto raczej przypomina włóczęgę – nomadę – charakteryzującego się ruchliwością oraz przemieszczaniem z miejsca na miejsce. Co więcej, człowiek ponowoczesny nie posiada tożsamości, to człowiek anonimowy, rozmyty w doraźności, pozbawiony życiowych zadań, bez długofalowych celów, zmuszony nie tyle do poszukiwań własnego „ja”, co raczej do nieustannego tworzenia nowej – zawsze adekwatnej do danej sytuacji – osobowości⁸.

Próbując oddać najbardziej charakterystyczne cechy ponowoczesnego człowieka, sprowadza go zatem Bauman do czterech symboli: „włóczęgi”, „spacerowicza”, „turysty” i „gracza”⁹. To właśnie w nich, w każdym z osobna i we wszystkich razem, ma się odzwierciedlać najpełniej oblicze człowieka ponowoczesności.

„Zamiast jednego, trzeba nastawić się w przypadku ponowoczesności na kilka wzorów – nie jednak w tym celu, by oddać różnorodność sposobów życia obieranych odpowiednio do preferencji osobistych czy grupowych, ale po to, aby ukazać niespójność wewnętrzną sposobu, jaki jest w warunkach ponowoczesnych udziałem wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna”¹⁰.

Każdy jest każdym, a zarazem nikim, gdyż w każdym mieści się każda figura, a w zależności od potrzeb danej chwili znacząco zaczyna dominować jedna z nich. Wybór modelu nigdy nie jest jednak w pełni świadomy. Zmienność, którą człowiek napotyka w świecie ponowoczesnym, może go wytrącić z równowagi w każdej chwili i kazać mu przyjąć całkowicie nową strategię w życiu. Stąd zdaniem Baumana człowiek ponowoczesny to ktoś całkowicie zdezorientowany – ktoś, kto tkwi w ciągłej niekonsekwencji. To człowiek, który z jednej strony z łatwością może przemieszczać się z miejsca na miejsce, z drugiej natomiast niezdolny do odbycia jakiegokolwiek pielgrzymki. Prawda leży poza jego zasięgiem. Pytanie zatem, czy taki człowiek może być szczęśliwy i spełniony?

Bez względu na to, na ile poglądy Baumana odzwierciedlają rzeczywistość, warto zaznaczyć, że znaczenie takiej refleksji jest istotne również z innego powodu. Otóż nie polega ono jedynie na zaspokajaniu ciekawości, ale także na dostarczaniu materiału, który może być wykorzystany również na polu terapeutycznym bądź w celach samorealizacji¹¹. Koncepcja Baumana nie jest jednak jedyną podjętą współcześ-

7 Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2 (129).

8 Tamże.

9 Tamże.

10 Tamże, s.18.

11 Jak pisze Ireneusz Bittner, „Z perspektywy antropologii w dziejach myśli ludzkiej wyraźnie zarysowuje się przybierający na sile proces samoświadomości człowieka, związany z coraz bardziej krystalizującą się dążnością do nadania mu rangi filozoficznej samowiedzy. Dzieje myśli człowieka, rozpatrywane jako proces stawania się coraz bardziej świadomym siebie, prezentują się jako dzieje samopoznania człowieka, rozpoznawania siebie, ciągłego zadawania pytań o siebie samego. Tego rodzaju pytania wielu myślicieli i historyków myśli filozoficznej uznaje za siłę napędową ludzkiej samoświadomości i wiedzy o świecie. Są to pytania skłaniające do refleksji, jakie warunki życia stwarzają możliwość «bycia» człowiekiem”. I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 7.

nie próbą zdiagnozowania aktualnej kondycji człowieka. Dlatego współczesny badacz pragnący udzielić odpowiedzi na pytanie: „kim jest człowiek?”, ma do dyspozycji nie tylko różne, często wykluczające się stanowiska filozoficzne, ale również zasób informacji i wiadomości udzielanych przez nauki szczegółowe.

W tym sensie postulowana coraz częściej przez antropologów potrzeba systematycznej i wielostronnej refleksji nad człowiekiem, korzystającej z jednej strony z osiągnięć współczesnych nauk szczegółowych, z drugiej zaś z filozoficznej refleksji nad naturą człowieka, staje się logiczna i zrozumiała. Ponadto coraz wyraźniej zaznacza się, że każda poważna próba zdefiniowania człowieka niemożliwa jest bez uwzględnienia egzystencjalnej perspektywy, która bazowałaby na doświadczeniu wewnętrznym i skupiała się nie tyle na samym opisie człowieka, ile na fenomenologicznym wyjaśnieniu właściwości jego struktury i egzystencji.

Przeprowadzone przez Stanisława Grofa badania nad naturą ludzką zdają się odpowiadać na powyższe postulaty. Antropologia Grofa bowiem nie tylko bazuje na filozoficznym i psychologicznym dorobku kultury Wschodu i Zachodu, osiągnięciach nauk szczegółowych, opisach religijnych przeżyć mistycznych, ale także na własnym doświadczeniu i introspekcji. Zakres i osobliwość tych badań czyni z Grofa zarówno psychiatrę, psychologa, filozofa, jak również antropologa, który ujmuje człowieka całościowo i wieloaspektowo. Da się tu zatem zauważyć pewne podobieństwa do poglądów Maxa Schelera, dla którego antropologia filozoficzna to przede wszystkim nauka o istotowej budowie człowieka, której przedmiotem są: (1) bytowa struktura człowieka; (2) jego ontyczny status w świecie oraz (3) siły i moce, które człowiekiem poruszają i które on uruchamia¹². Dlatego warto w tym miejscu przybliżyć koncepcję Stanisława Grofa i nie tylko spróbować odpowiedzieć na pytanie, jaki człowiek wyłania się z jego antropologii, ale także mniej więcej zarysować podłoże, z którego jego koncepcja wyrasta, czy też uwypuklić kontekst, w którym najlepiej się unaocznia.

W stronę doświadczenia pozaosobowego

Odpowiadając na pytanie o naturę człowieka, Grof rozwija nową perspektywę psychologiczną oraz realizuje nakreślony przez Maxa Schelera program antropologii filozoficznej. Mirosław S. Szymański w artykule o antropologii Rudolfa Lassahna wymienia jej główne zadania: (1) analiza sytuacji człowieka w świecie – precyzyjne określenie jego istoty i natury; (2) stworzenie ogólnej podbudowy teoretycznej, na której dałoby się dokonać integracji zdobytych poznawczych szczegółowych nauk o człowieku; (3) filozoficznej prognozy rozwoju człowieka i świata; (4) zinterpretowania obrazów człowieka odnajdywanych w różnych kulturach i różnych czasach¹³. Grof uprawia również postać antropologii stosowanej, skupiając się na takich pytaniach, jak: „jak powinienem żyć?”, „co powinienem uczynić ze swoim życiem?” oraz „co mogę uczynić, aby wyzwolić się od cierpienia?”.

Wyłamując się w ten sposób z zamykania człowieka w jednej formule, podstawą swojej antropologii i psychologii czyni Grof pojęcie wielowymiarowej i wielopoziomowej rzeczywistości psychicznej, wykraczającej poza personalistyczny i biograficzny model ludzkiej *psyche* (psychoanaliza, behawioryzm), aż do obszaru poza-osobowego. W obszarze tym – jak twierdzi Grof – nie ma już podmiotu ani przedmiotu, jaźni ani boga, a jedynie pozbawiona formy świadomość sama w sobie, której doświadczenie z jednej strony ma charakter poznawczy, z drugiej zaś – terapeutyczny. Zdaniem Grofa, kiedy człowiek doświadcza obszarów poza-osobowych, ego, które jest nośnikiem cierpienia, ulega całkowitemu zniszczeniu. Doświadczenie tego, co ukryte, posiada potencjał uzdrawiający¹⁴.

Taka perspektywa doprowadziła Grofa do przyjęcia tezy o realnym istnieniu całej rzeczywistości psychicznej. Jednak pierwsze kroki w kierunku uznania takiej rzeczywistości za realną znajdujemy u Zyg-

12 M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzycki, Warszawa 1987, s. 150.

13 I. Bittner, dz. cyt., s. 13.

14 S. Grof, *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, przeł. I. Szewczyk, Kraków 1999, s. 150.

munta Freuda w dziele *Objaśnienie marzeń sennych*. Zdaniem Freuda realność psychiczna jest szczególną formą istnienia, której nie wolno mylić z realnością materialną¹⁵. Teza ta wyrasta z obserwacji nieświadomych fantazji, które w psychice danej osoby posiadają o wiele większe znaczenie niż rzeczywistość fizyczna. Jak z kolei dodaje Mirosław Piróg, wybiegając daleko poza filozoficzne koncepcje Freuda, również jego uczeń, Carl G. Jung, podstawą swojej antropologii uczynił pojęcie rzeczywistości psychicznej¹⁶. Jak pisze Jung: „Człowiek powinien uświadomić sobie, że tkwi w ograniczeniu swego umysłu i że nie jest w stanie go przekroczyć nawet w szaleństwie oraz że kształt jego świata i jego bogów w znacznym stopniu zależy od jego własnej formy umysłu”¹⁷.

Czy zatem struktura umysłu wyznacza ramy odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka i odpowiada za każde twierdzenie dotyczące spraw metafizycznych? Zdaniem Junga każde twierdzenie filozoficzne jest produktem określonej osobowości żyjącej w danym czasie i danym miejscu i nie jest wynikiem czysto logicznej i bezosobowej procedury. Takie twierdzenie jest subiektywne, a odpowiedź na pytanie, czy ma ono ważność obiektywną, czy też nie, zależy od tego, czy znajdują się inne osoby, które myślą w taki sam sposób¹⁸. W tym sensie każda myśl, każde uczucie, każde twierdzenie czy postrzeżenie składa się z obrazów psychicznych, a świat sam w sobie egzystuje na tyle tylko, na ile człowiek jest w stanie wytworzyć jego wyobrażenie.

Podobny sposób rozumowania odnajdujemy na gruncie buddyjskiej koncepcji *wizji*, według której człowiek kreuje swoją rzeczywistość. Za taki stan rzeczy odpowiada niewiedza, która jest przyczyną dualistycznego postrzegania, a zarazem pierwszym i podstawowym ogniwem każdego, nawet najbardziej złożonego i skomplikowanego doświadczenia. To, jak człowiek postrzega siebie i świat, zależy od tego, w jaki sposób odnosi się do *wizji*, które napotyka w ciągu swojego życia. *Wizja* bowiem jest jednym z kluczowych terminów buddyjskiej filozofii i oznacza to wszystko, czego człowiek doświadcza poprzez władzę umysłu. Dotyczy wszystkiego, co można zobaczyć, usłyszeć, powąchać, posmakować, dotknąć – co w ostatecznym rozrachunku staje się *wizją* pięciu zmysłowych świadomości. Co więcej, *wizje* zawierają również to, co człowiek myśli i czuje w odniesieniu do tych przedmiotów. Dlatego myśli i emocje z punktu widzenia buddyjskiej filozofii są określane jako *wizja umysłu* – szczególnie aspektu umysłu określanego jako świadomość mentalna¹⁹.

Jak podaje Dzogczen Ponlop Rinpocze, jeden z czołowych filozofów i mistrzów medytacji w tradycji *ningma* i *kagju* buddyzmu tybetańskiego, analiza pojęcia *wizji* wskazuje na dwie rzeczy: związek umysłu z *wizjami* oraz samą naturę umysłu²⁰. Ponlop pisze:

„Kiedy przyjrzymy się temu, co widzimy, dźwiękom, odczuciom czy myślom, zauważymy, że *wizje* są chwilowe i zmienne. Są stwarzane przez wielorakie przyczyny i podlegają wpływom różnorodnych warunków, które same również są przemijające, stworzone i podlegające wpływowi jeszcze innych przyczyn i warunków. To, jak w jednej chwili reagujemy i współdziałamy z fizycznymi, psychologicznymi i emocjonalnymi zjawiskami, zawierającymi przedmioty naszego doświadczenia, warunkuje nasze doświadczenie – lepsze albo gorsze – w następnej chwili, a także w następnej”²¹.

Zdaniem Grofa istotnym elementem powyższej koncepcji, którego nie można pominąć, jest *Umysł Bezosobowy Powszechny*, który przynajmniej od czasów Buddy Siakjamuniego uważa się za czynnik kos-

15 S. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, [w:] Tegoż, *Dzieła*, t. 1, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 518.

16 M. Piróg, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, Kraków 1999, s. 18.

17 C. G. Jung, *Komentarz psychologiczny do Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia*, [w:] Tegoż, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chelminski, J. Prokopiuk, E. i W. Sobaszkowie, oprac. L. Kolankiewicz, Warszawa 1989, s. 122.

18 Tamże.

19 Dzogczen Ponlop, *Umysł poza śmiercią*, przeł. Z. Zagajewski, Kraków 2009, s. 64–65.

20 Tamże, s. 65.

21 Tamże, s. 65–66.

miczny, prawdziwą esencję istnienia oraz esencjonalny warunek poznania, cel i powołanie każdego człowieka. Tak zdefiniowanemu umysłowi możemy przypisać liczne atrybuty zbliżone do określonych przez Parmenidesa atrybutów Bytu-Prawdy. Z drugiej strony, jak pokazuje analiza tekstów buddyjskich, na temat umysłu nie możemy nic powiedzieć, gdyż jako zasada rzeczywistości umysł wymyka się wszelkiej konceptualizacji²². Zdaniem Grofa rozpoznanie takiego umysłu jest równoznaczne z samowyzwoleniem.

W dzisiejszych czasach zapotrzebowanie na wiedzę o człowieku, podobnie jak to miało miejsce w czasach Buddy, rodzi się z powodu cierpienia. Taki stan rzeczy prowadzi do coraz większego zainteresowania psychologią. Według Grofa, aby naprawdę pokonać egzystencjalne udręki i wyzwolić się od cierpienia w autentyczny, niepowierzchowny sposób, konieczne jest doświadczenie ekspansji świadomości, które zostaje zwieńczone poza-osobowym doświadczeniem prawdy o naturze rzeczywistości. Zanim jednak takie doświadczenie będzie możliwe, człowiekiem musi zawładnąć pragnienie wyzwolenia, które jest wynikiem wnikliwego wsłuchiwanie się w heraklitejsko-sokratejskie wezwanie: *γνώθι σαυτόν* (poznaj samego siebie).

W widnokręgu Platońskiej filozofii – droga wzwyż

Zarysowany przez Schelera, a rozwijany w jakimś sensie przez Stanisława Grofa program antropologii filozoficznej nie byłby kompletny, gdyby ograniczał się tylko do samej psychologii, filozofii Wschodu czy też rezultatów badań współczesnych nauk szczegółowych. Grof ma tego pełną świadomość i dlatego stara się nawiązywać również do filozofii greckiej. Widać to najwyraźniej w psychoterapii, którą stworzył. Pomimo początkowej silnej fascynacji koncepcjami Freuda, terapia Grofa wybiega daleko poza ramy Freudowskiej psychoanalizy. Bliżej jej do drogi wzwyż – drogi w rozumieniu starożytnych, głównie Platona, ale także Parmenidesa z Elei²³.

Zdaniem Platona celem człowieka jest wyzwolenie się z *kajdan niewiedzy*, poznanie Prawdy/Dobra/Piękna²⁴. Ten rodzaj poznania, według Platona, jest nie tylko wyzwalający, ale również przekształcający. W *Państwie* zaznacza on wyraźnie, że kiedy człowiek jest na drodze prawdy, cechą charakterystyczną jego usposobienia stają się: (1) szlachetna postawa wewnętrzna; (2) odwaga oraz (3) panowanie nad sobą²⁵. Dlatego Platońska droga prawdy, droga wzwyż, to nie tylko filozofia, ale sposób życia²⁶. To pragnienie – pisze Platon w *Liście VII* – najpiękniejszego i najzaciejszego żywota, to życie bez rozlewu krwi, bez ofiar i czynienia innych strasznych rzeczy²⁷.

Celem drogi jest zatem według niego szczęśliwe i spokojne życie: „Szczęśliwe nie może być nigdy żadne państwo ani żadna jednostka, jeżeli nie będzie żyć rozumnie i zgodnie z nakazami sprawiedliwości...”²⁸. Z kolei w *Państwie* czytamy: „Ten, kto się do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił. Dopiero wtedy przestanie się męczyć, a prędzej nie”²⁹. Tego typu doświadczenia zarezerwowane są jednak tylko dla tych, którzy zdecydowali się podążać drogą filozofii. Zdaniem Platona istnieje zasadnicza różnica pomiędzy filozofem, a nie-filozofem

22 Tamże.

23 Od czasów Parmenidesa droga posiada inny charakter. Już nie wiąże się tylko z samym wysiłkiem, który należy podjąć, aby ją przebyć, ale także z wieczną i niezmienną prawdą. To, co jest prawdą (istotą, naturą rzeczy) – czytamy w *Περί φύσεως* – zakłada określoną drogę prawdy. Dlatego celem każdej podróży – zdaniem Parmenidesa – może być tylko prawda, prawda jest celem wszelkiego wysiłku filozoficznego i celem wszelkiej wiedzy. Zob. D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 10. Trzeba jednak dodać, że takie ujęcie nie dotyka tylko problemów ontologicznych, ale jest także osią konstrukcyjną wielu zagadnień antropologicznych i psychologicznych. W tym sensie bazująca na rozróżnieniu dokonany w prologu poematu Parmenidesa (na wykład drogi prawdy i drogi mniemań) alegoria drogi jest czymś więcej niż tylko środkiem wyrazu artystycznego. Wskazuje bowiem na odmienne sposoby nadawania życiu sensu (dwie drogi badania).

24 Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, fragm. 486 a.

25 Tamże, fragm. 487 a.

26 Tenże, *List VII*, [w:] Tegoż, *Listy*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1997, fragm. 336 c.

27 Zob. Tamże, fragm. 327 b–d.

28 Tamże, fragm. 335 d.

29 Tenże, *Państwo*, fragm. 490 b.

(człowiekiem na drodze wzwyż, a człowiekiem, który na tej drodze nie jest). Filozof poznaje to, co *prawdziwie będące* – to, co przed nie-filozofem jest ukryte³⁰. Jak czytamy w *Teajtecie*, zwykły człowiek ma się do filozofa tak, jak niewolnik do człowieka wolnego³¹. Ci, którzy z prawdziwą filozofią nie mają nic wspólnego, nie dotykają istoty rzeczy – i mówiąc za *Teajtetem* – „gonią tylko o śmierć lub życie”³².

Podążanie drogą wzwyż, to kierowanie się w stronę tego, co ponadczasowe, wieczne i niezmienne. Dla Platona jest to istotne, gdyż, jak twierdzi, w świecie możemy odnaleźć dwie natury: dobrą i złą³³. Od złej natury człowiek powinien się wyzwolić i upodobnić do boga, czyli stać się człowiekiem rozumnym i sprawiedliwym³⁴. To, co boskie, zdaniem Platona jest bowiem najszcześniejsze, a to, co bezbożne – najniebezpieczniejsze. Człowiek, który spędził życie na filozofii – twierdzi Platon – będzie dobrej myśli nawet przed śmiercią³⁵. Według Platona ten, kto zdolny jest przekształcić swoją *ψυχή* jest na najlepszej drodze do wyzwolenia i oświecenia.

Terapia Grofa nawiązuje do tej tradycji i korzysta z tych samych schematów myślenia (por. np. *droga wzwyż* czy też *linia i jaskinia z Państwa*), które Grof nazywa modelami: „Sam osobiście w dziedzinie badań nad świadomością opowiadam się za tworzeniem modeli bazujących na faktach z zakresu dyscyplin, których przedmiotem jest ludzkie doświadczenie...”³⁶. Dlatego tam, gdzie Platon sytuuje *rodzaj przedmiotów myślowych* – *świat myśli*, tam Grof sytuuje *świadomość holotropiczną*³⁷. Z kolei tam, gdzie u Platona widzimy *świat widzialny*, u Grofa zauważamy *świadomość hylotropiczną*. W stanie świadomości hylotropicznej czy też w *rodzaju widzialnym*, według poglądów Platona i Grofa, ludzie biorą za prawdę to, co prawdą nie jest, a co tylko do prawdy jest podobne. Problem ten, zdaniem Platona, wynika z faktu, iż większość ludzi ogląda świat *za pomocą obrazów* – czyli projekcji wyobrażeń na jego temat (*εἰκασία*).

Człowiek poznaje również świat za pomocą zmysłów, co jeszcze bardziej naraża go na błąd poznawczy. Jak pisze Platon, na skutek tego błędu możemy zobaczyć coś, czego w rzeczywistości nie ma, coś, co – jego zdaniem – nie istnieje. W *Teajtecie* czytamy:

„Więc nie pomijamy tego, czego tu jeszcze brak. A nie mówiło się jeszcze o marzeniach sennych i chorobach różnych, i o obłąkaniu, o tym, co się na przykład nazywa przesłyszeniem się i przywidzeniem, i o innych złudzeniach zmysłowych. Wiesz chyba, że we wszystkich tych przypadkach, wedle powszechnej opinii, zdaje się upadać to twierdzenie, któreśmy dopiero co przeszli, bo przecież raczej fałszywe są spostrzeżenia, które nam się wtedy przytrafiają, i daleko do tego, żeby – co się każdemu wydaje – to też istniało; przecież wprost przeciwnie: nie istnieje nic z tego, co się tylko wydaje [...]. Jakież argument zostaje dla tego, który spostrzeżenie uważa za wiedzę i sądzi, że co się każdemu wydaje, to też istnieje dla tego, komu się wydaje?”³⁸.

Zdaniem Platona człowiek na ogół widzi świat w sposób ograniczony, nie uświadamia sobie prawdy, oznacza to, że nie dopuszcza istnienia rzeczywistości innej niż ta, która mu się bezpośrednio przedstawia, a i tak to przedstawienie może być fałszywe. Gdyby przedstawiono przeciętnemu człowiekowi świat przedmiotów myślowych (w terminologii Grofa obszar świadomości holotropicznej): Prawdę, Dobro, Piękno – zaprzeczyłby jego istnieniu. Zwraca uwagę na ten fakt również John Langshaw Austin w *Mówienie i poznawanie*: „Sądzi on [tj. człowiek w stanie umysłu *εἰκασία* – D. F.], że zbiór ten [świat przedmiotów

30 Zob. T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty 2005, s. 41.

31 Zob. Tenże, *Teajtet*, przeł. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2002, fragm. 172 d.

32 Zob. Tamże, fragm. 173 a.

33 Zob. Tamże, fragm. 176 a.

34 Zob. Tamże, fragm. 176 b.

35 Zob. Platon, *Fedon*, przeł. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2002, fragm. 64 a.

36 S. Grof, *Poza mózg...*, s. 158–159.

37 Słowo *holotropowe*, oznacza dosłownie „zorientowane na całość” (od greckiego *holos* – całość i *trepein* – poruszać się w stronę czegoś). Jak pisze Grof: „W naszym codziennym stanie świadomości nie jesteśmy całkiem pełni; jesteśmy rozbici i utożsamiamy się tylko z drobnym fragmentem tego, kim naprawdę jesteśmy”. Zob. S. Grof, *Kosmiczna gra. O poznawaniu granic ludzkiej świadomości*, przeł. M. Lorenc, D. Misiuna, Warszawa 2014, s. 16.

38 Platon, *Teajtet*, fragm. 157 e–158 d.

widzialnych – D.F.] jest tym, co my nazwalibyśmy zbiorem oryginałów [tzn. *światem myśli* – D.F.]. Przypisuje więc owemu znajdującemu się przed nim zbiorowi, o którym sądzi, że jest jedynym zbiorem, własności, które my przypisalibyśmy oryginałom, a których odmówilibyśmy zbiorowi, jaki on uznaje jako zbiorowi ledwie kopii. O człowieku w tym stanie mówi się – a jest to zwrot stale powracający u Platona – że niczego «nie rozumie z» przedmiotów, które usiłuje opisać, z owych przedmiotów prawdziwie oryginalnych³⁹.

Stanisław Grof zbliża się w tym miejscu do poglądów Platona. Uważa bowiem, że większość ludzi posiada materialnie zorientowaną świadomość – świadomość ograniczoną do codziennego konsensusu rzeczywistości; gdzie doświadcza siebie jako egzystującego wewnątrz fizycznego ciała, a jego percepcja świata ograniczona jest zasięgiem narządów zmysłów. W hylotropicznym stanie świadomości – twierdzi Grof – zarówno postrzeganie zewnętrzne, jak i wewnętrzne wyznaczają granice przestrzenne i czasowe oraz stanowią o zakresie prawdziwości doświadczenia. W hylotropicznym stanie świadomości, niczym na dnie jaskini Platona, doświadczamy zdaniem Grofa tylko ograniczonej i specyficznej części świata zjawisk lub tego, co uzgodniliśmy postrzegać jako rzeczywistość. Jak przekonuje, widzenie tego świata i sposób istnienia w nim ograniczone są do informacji pochodzących z fizycznego ciała i materialnego świata, do zasady linearnej przyczynowości oraz do Newtonowskiego rozumienia przestrzeni i czasu⁴⁰.

Zdaniem Grofa ujmowanie świata wyłącznie przez pryzmat świadomości hylotropicznej prowadzi do fałszywych wniosków. To, co postrzegamy bezpośrednio zmysłami i za pomocą przyrządów naukowych, stanowi bowiem zaledwie fragment rzeczywistości, jej *rozwinęty*, czyli *jawny porządek*. „Istnieje jednak – pisze Grof – [jeszcze inna – D. F.] szczególna forma zawarta w ogólniejszej całości bytu lub ujawniająca się w nim, która jest jego początkiem i twórczą macierzą: *porządek zwinięty* lub *ukryty*”⁴¹. Odkrywanie tego porządku jest immanentną częścią terapii Grofa: „Osoby, które przeżywały je wielokrotnie [tzn. miały kontakt z *porządkiem niejawnym, ukrytym* – D. F.], w tym świetnie wykształceni, wyrafinowani naukowcy z różnych dziedzin, często podają, że dotarli do ukrytych obszarów rzeczywistości, które wydawały im się realne, w pewnym sensie schowane pod codziennością i wobec niej nadrzędne”⁴².

Psychoterapia rozwiązaniem problemów?

Tylko taka terapia, która zwraca się ku wartościom ostatecznym, najwyższym zasadom, pozwala zdaniem Grofa szukać jakiegoś trwalszego oparcia, jakiegoś swojego miejsca w świecie. W tym sensie psychoterapia Grofa, jest projektem nawiązującym nie tylko do spuścizny filozoficznej starożytnej Grecji, ale także przykładem antropologii stosowanej i odpowiedzią na egzystencjalne problemy współczesnego człowieka. Widać to wyraźnie na tle rozważań Thomasa Mertona, według którego człowiek współczesny to człowiek bez miejsca⁴³. To człowiek cierpiący, gdyż „nie ma dla niego miejsca w stłoczonym tłumie eschatologicznego społeczeństwa, społeczeństwa końca, w którym wszystkich tych, dla których nie ma miejsca – twierdzi Merton – wrzuca się, popycha i ciska w wir pustych form, ludzkich widm, wirujących bez celu przez miasta, «żałujących, że kiedykolwiek się narodzili»”⁴⁴. To w końcu człowiek, który stał się wyobcowany, który nie rozumie, że sam odpowiada za taki stan rzeczy, i że sam mógłby go zmienić. To człowiek, który zgotował sobie piekło na Ziemi. Zaprogramował się na śmierć, pozbawił wiary, a co najgorsze – pozbawił się dostępu do prawdy, a tym samym odciął się od wiedzy.

Zadaniem terapii Grofa jest ponowne wprowadzenie człowieka na drogę samorealizacji, gdzie ponad swoimi obsesjami – braku czasu, braku przestrzeni, oszczędzania czasu, podboju przestrzeni, rzutowania w czas i przestrzeń udręki wytworzonej w ich wnętrzu przez technologiczną wściekłość rozmiaru, na-

39 J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, 1993, s. 387.

40 Zob. S. Grof, *Przygoda odkrywania samego siebie. Wymiary świadomości. Nowe perspektywy w psychoterapii*, przeł. K. Azarewicz, Gdynia 2000, s. 62–63.

41 S. Grof, *Poza mózg...*, s. 152.

42 Tamże, s. 159.

43 „Żyjemy w czasie braku miejsca, który jest czasem końca”. Zob. T. Merton, *W natarciu na niewypowiadalne*, przeł. E. L. Nowakowska, Kraków 2004, s. 82.

44 Tamże, s. 83–84.

teżenia, ilości, prędkości, liczby, ceny, mocy i przyspieszenia (wylicza Merton)⁴⁵ – będzie mógł odnaleźć doświadczenia wyższego rodzaju (świadomość holotropiczna), których zwieńczeniem jest zjednoczenie z prawdą, umysłem, bogiem czy też najwyższą zasadą rzeczywistości. Możliwość odbycia tej drogi, jest szczególnie cenna dzisiaj, zwłaszcza dla ludzi, którym niczego nie brakuje, a mimo to przepełnia ich egzystencjalna pustka. Jak pisze Merton:

„Czas końca to czas demonów okupujących serce [...], w rezultacie czego sam człowiek nie znajduje miejsca dla siebie w sobie. Nie odnajduje w swym sercu przestrzeni na spoczynek, nie dlatego, że jest ono pełne, lecz ponieważ jest w nim próżnia. Gdyby jednak wiedział, że sama próżnia, gdy unosi się nad nią Duch, jest otchłanią twórczych zdolności... Nie może w to uwierzyć. Nie ma miejsca na wiarę”⁴⁶.

Zanim jednak odłoni się przed człowiekiem możliwość wyjścia poza „ja”, musi on przejść zazwyczaj, niejako wzwyż – twierdzi Grof – przez szereg różnego rodzaju doświadczeń⁴⁷. W uproszczeniu: od (1) estetycznych (odzwierciedlających wewnętrzną strukturę i niektóre funkcje mózgu) przez (2) psychodynamiczne (które są kolejnym krokiem ku samopoznaniu, gdyż mówią o dziedzinie jednostkowej nieświadomości), aż po (3) doświadczenia okołoporodowe, które stanowią punkt przecięcia pomiędzy psychologią indywidualną, a psychologią transpersonalną, gdzie początek życia jest tym samym co jego koniec i gdzie zetknięcie ze śmiercią równoznaczne jest z otwarciem obszarów duchowych i religijnych. Doświadczenia te są integralną częścią osobowości człowieka, niezależnie od kulturowego i religijnego podłoża: „Každy kto dochodzi do tego poziomu rozwija przekonujące wglądy w najwyższy związek duchowego i religijnego wymiaru z uniwersalnym porządkiem rzeczy”⁴⁸.

Nie może zatem dziwić fakt, że wielu współczesnych ludzi poddanych przez Grofa terapii psychodelicznej, psycholitycznej czy też holotropicznej, podobnie jak niegdyś mistycy, przechodzi poza bramę narodzin i śmierci do sfer transpersonalnych, gdzie ego ulega całkowitemu zniszczeniu i gdzie perspektywa poznawcza zostaje zupełnie odwrócona⁴⁹. Taka psychoterapia staje się zatem nie do odróżnienia od duchowego i filozoficznego poszukiwania własnej uniwersalnej tożsamości na drodze prawdy. Jej centralnym zagadnieniem z powrotem zostaje ludzka *ψυχη*, a jej naczelną maksymą sokratejskie *γνώθι σαυτόν*.

Kończąc rozważania, można zatem powiedzieć, że współczesny człowiek bez miejsca, opętany poczuciem braku sensu, najczęściej chorujący na depresję, także może odnaleźć swoje miejsce, musi tylko zdecydować się wejść na drogę oświecenia i wyzwolenia, którą kroczy także sam Grof. I w tym sensie na powrót stać się pielgrzymem. Jeśli człowiek chce prawdziwie żyć, („a przecież chodzi nie o byle co, ale

45 Zob. Tamże, s. 82.

46 Tamże, s. 83.

47 Pomimo że termin „doświadczenie” często pojawia się w naszych rozważaniach, to, jak pisał H.-G. Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, należy do najmniej wyjaśnionych terminów w filozofii. Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993. Warto dodać, że termin „doświadczenie” należy także chyba do najmniej lubianych zwłaszcza w tradycji racjonalistycznej. Niemniej „doświadczenie” może posiadać różne role i funkcje, które można sklasyfikować. Przekonująco zrobiono to w *Oxford English Dictionary*. Stąd pod owym terminem możemy rozumieć m. in.: (1) próbę; (2) poddawanie próbie; (3) eksperyment; (4) rzeczywistą obserwację faktów i zdarzeń uważanych za źródło wiedzy; (5) fakt bycia świadomie pod wpływem jakiegoś zdarzenia; (6) stan umysłu lub uczucie tworzące część wewnętrznego życia religijnego; (7) to, co doświadczone – wydarzenia zaszłe za wiedzą jednostki, społeczności, całej ludzkości; (8) wiedzę wynikającą z rzeczywistej obserwacji lub czyichś przeżyć; (9) zajęcie się jakąś dziedziną nauki, praktyki czy ogólnie pojętych spraw lub stosunków życiowych; (10) zdolność, umiejętność, sąd zdobyty w ten sposób. Zob. W. H. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 574.

48 S. Grof, *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2012.

49 Przykłady takich doświadczeń, które zmieniają perspektywę patrzenia na rzeczywistość odnajdujemy u Williama Jamesa. Oto jeden z nich: „Uważam za potrzebne dodać, że w moim uniesieniu Bóg nie miał ani kształtu, ani barwy, ani zapachu, ani smaku – jednym słowem, że poczuciu Jego obecności nie towarzyszyło żadne szczególne umiejscowienie Go: było tak, jakby moja osobowość została przemieniona przez obecność jakiegoś *duchowego ducha*. Atoli im usilniej szukam słów na oddanie tego intymnego obcowania, tym mocniej czuję niemożliwość wyrażenia tego za pomocą zwykłych obrazów. Ostatecznie to, co czułem, można by tak wyrazić: Bóg był obecny, chociaż niewidzialny, chociaż nie podpadał pod żaden zmysł, ale moja świadomość postrzegała Go”. Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, przeł. J. Hempel, oprac. B. Baran, Warszawa 2011, s. 70.

o to, jak właściwie żyć należy” – powiada Platon w *Państwie*, zabierając się za wykład swojej filozofii⁵⁰), musi zwrócić się w stronę prawdy. Taki zwrot mogą zrobić także ci – twierdzi Grof – którzy początkowo są ślepi na jakiegokolwiek dodatnie strony świata i własnego życia. Ich bolesne poczucie metafizycznej samotności, bezradności i beznadziei, niższości, winy i rozpacz może zostać całkowicie usunięte. Warunkiem jest jednak uśmiercenie ego, które jest nośnikiem cierpienia w życiu. Śmierć ego oznacza dla jednostki wyzwolenie oraz zdolność lepszego funkcjonowania. Jak pisze Grof: „Doświadczenie totalnego unicestwienia i «dotykania kosmicznego dna», które cechuje śmierć ego, jest bezpośrednio zastępowane przez wizje oślepiającego lub białego światła o nadprzyrodzonym blasku i pięknie. Może być ono odczuwane jako objawienie boskich istot archetypowych, widmowej tęczy, skomplikowanych pawich wzorów lub pierwotnej naturalnej scenerii. Podmiot doświadcza głębokiego wrażenia wyzwolenia, odkupienia i zbawienia⁵¹. Czuje się uwolniony z niepokoju, depresji i winy, jest oczyszczony i odciążony. Stan ten związany jest z zalewem pozytywnych emocji wobec siebie, innych ludzi i ogólnie wobec istnienia. Świat jawi się jako piękne i bezpieczne miejsce, a ochota do życia zaś znacznie wzrasta”⁵².

50 Platon, *Państwo*, op. cit., fragm. 352 d.

51 Por. Tamże: „Człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje – pisze Platon – nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości, on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens, on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przystaje?”, fragm. 500 b–c; Tamże: „Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia i do boga zbliża o ile to człowiek potrafi”, fragm. 500 d.

52 S. Grof, *Przygoda odkrywania samego siebie. Wymiary świadomości. Nowe perspektywy w psychoterapii*, przeł. K. Azarewicz, Gdynia 2000, s. 58–59.

Streszczenie/Summary

Antropologia filozoficzna Stanisława Grofa wobec problemów współczesnego człowieka

Celem artykułu jest przybliżenie podstaw antropologii filozoficznej Stanisława Grofa. Rozważania Grofa koncentrują się wokół próby odpowiedzi na pytanie, jaka jest natura człowieka i jakie jest jego miejsce w świecie. Grof stara się uchwycić istotę człowieka, odwołując się nie tylko do filozoficznego i psychologicznego dorobku kultury Wschodu i Zachodu, ale także do opisów religijnych przeżyć mistycznych, psychoterapii oraz własnego doświadczenia i introspekcji. Propozycja Grofa jest na tyle oryginalna, że nie ogranicza się tylko do samych rozważań teoretycznych. Stanowi ona także propozycję rozwoju i jako terapia – podobnie jak filozofia Platona – może być potraktowana jako swego rodzaju „droga wwyż”.

Słowa kluczowe: Grof, człowiek, antropologia, filozofia, droga, terapia, Platon, Bauman.

Problems of the contemporary man according to Stanislav Grof's Philosophical Anthropology

The aim of this article is to demonstrate the basics of Stanislav Grof's philosophical anthropology. Grof's reflections are focused on the attempt to answer the question about human nature and human's place in the world. Grof's aims to grasp the essence of a human being by referring to the Eastern and Western philosophical and psychological cultural heritage, in addition to religious mystical experiences, psychotherapy, his own experiences and introspection. Grof offers an innovative approach, as his views are not limited merely to theoretical reflections. This is a proposal of self-development and a therapeutic exploration, which, correspondingly to Plato's philosophy, can be treated as a type of 'way up'.

Keywords: Grof, human being, anthropology, philosophy, way, therapy, Plato, Bauman.