

UNIO MYSTICA  
– og den ændrede bevidstheds tilstande

Henrik Høgh-Olesen

*Den ændrede bevidstheds forskellige tilstande præsenteres og en kort gennemgang af områdets historie og væsentligste forskningsresultater gennemføres. UNIO MYSTICA – den mystiske enhedsoplevelse, behandles dernæst mere udførligt. Oplevelsens fænomenologi belyses og en sondring mellem indholds- og oplevelseskvaliteter indføres. Tilstandens afsæt i psyko-fysiologiske, somato-psykiske og mere psykologisk funktionelle processer behandles ligeledes, og endelig søges oplevelsens ontologiske status og dens betydning for vor forståelse af den menneskelige bevidsthed indkredset.*

Som alle større huse har også psykologiens hus et pulterkammer, hvor alt det, som ikke kan finde plads i de mere repræsentative saloner, gemmes hen. Her finder man de bøger, som ingen længere læser, sammen med de lidt for kulørte unika og eksotiske rariteter som denne ejer på et tidspunkt har indsamlet, og nu ikke længere har noget at bruge til. For selv om disse genstande hver især er karakteriseret ved en egen form for dragende mystik, så forstyrrer de unægtelig det helhedsindtryk af sammenhæng og ræson, der i øvrigt tilstræbes i huset, og truer herved den gode gestalts idé på samme måde som den feriesouvenir, som vi i et uoverlagt øjeblik forelskede os i og tog med hjem.

I dette essay er det imidlertid blevet min opgave at lufte ud og vise rundt i dette lidt hengemte rum, og det gør jeg gerne, for psykologiens pulterkammer er et rum med rariteter, og her kan man finde alle den ændrede bevidstheds mærkværdige tilstande. Men inden vi træder ind, bør en lettere forventnings-synkronisering nok gennemføres, så der i det mindste er en vis konsensus om, hvad en *ændret bevidsthedstilstand* i det hele taget er for noget.

For det første er den jo, som navnet antyder, anderledes end den *almindelige bevidsthed*, og selvom man ganske vist kan kaste sig ud i omfattende semantiske og epistemologiske definitioner af hvordan denne egentlig bør forstås, så vil jeg i stedet sætte af fra den almene oplevelses fællesgrund og her blot konstatere, at jeg personligt ikke har den mindste

tvivl om, at jeg i skrivende stund befinder mig i en ganske almindelig bevidsthedstilstand, og at mine læsere, når dette læses, i helt overvejende grad vil gøre det samme! En ændret bevidsthedstilstand er således en tilstand, som er *kvalitativt* anderledes end den reflekterede eller umiddelbare bevidsthed som vi tilbringer størsteparten af vore vågne timer i. Der er tale om en fænomenologisk helt anderledes oplevelsesverden, end den vi normalt befinder os i, og denne anderledeshed registreres med evidens af det oplevende subjekt såvel som af de udenforstående observatører, som måtte iagttage den oplevendes handlinger og udsagn.

Går vi mere operationelt til værks, så er det ændrede bevidsthedsfelt tilsyneladende domineret af en række karakteristiske forstyrrelser. Der rapporteres som oftest om:

### 1. Kognitive ændringer

– hvor den refleksive, kategoriserende informationsbehandling aftager til fordel for en mere primær-proces orienteret og symboliserende erkendelseform, som tillader modsætninger at ko-eksisterer uden oplevet konflikt, og som opløser forholdet mellem årsag og virkning, som dette normalt opleves. Koncentrations-, hukommelses- og opmærksomhedsfaktulterne ændres ligeledes, og intensivering såvel som nedsat kontrol over disse funktioner beskrives.

### 2. Forstyrret tidsoplevelser

– tiden »står stille«, den »flyver afsted« eller »den forsvinder« simpelthen og alt er et langt dirrende »nu«.

### 3. Tab af kontrol

– man kan ikke styre oplevelsen, men er *offer* for den, og som følge heraf sker der en –

### 4. Ekstrem intensivering af den emotionelle spænding.

Oplevelsen bemægtiger sig personen fuldstændig og fremprovokerer såvel angst som ekstatisk vellyst afhængig af hvordan kontroltabet modtages.

### 5. Allehånde – perceptuelle forstyrrelser

– hallucinationer, illusioner, øget forestillingsformåen, synæstesier og hypersensitivitet forekommer.

### 6. Hypersuggestivitet

– den stærkt intensiverede sensitivitet gør den oplevende ekstremt modtagelig for omverdens stimuli, der nærmest »skærer sig ind i bevidstheden«.

### 7. Ændret krops- og selvoplevelse – subjekt/objekt forhold

– forskellige kropsdele kan opleves som fremmede, tunge, vægtløse eller ude af proportion, og dette kan føre til oplevelser af depersonalisation eller derealisation såvel som til en egentlig krop/sind spaltning. Endelig kan grænserne mellem Selv og omverden helt ophæves, og denne tilstand opleves enten som skræmmende, grænsende til det paniske, eller som oceanisk smuk og transcendent, formodentlig afhængig af om tilstanden opstår pludselig og spontant som følge af toksiske, delirøse eller psykotiske tilstande i den oplevende, eller intentionelt som følge af meditation eller frivilligt stofindtag indenfor et søgende subjekts videnshorisont.

### 8. Oplevelse af forhøjet indsigt og dyb mening

– under oplevelsen er alt ekstremt betydningsladet. Verden »dirrer af mening«. Man forstå i et glimt af total illumination det usigelige, og når intuitivt ind til tingenes inderste væsen; men har ofte svært ved bagefter at viderekommunikere oplevelsen til andre eller at fastholde den i den almindelige bevidstheds dualistiske kategorier.

De ovenstående kategorier er i vid udstrækning et koncentrat af Ludwigs (1969, p. 13-17) omfattende scanning af området, og selvom ikke alle disse karakteristika nødvendigvis er præsent i hver enkelt ændret bevidsthedstilstand, så fastholder disse generelle kategorier dog essensen af de oplevelser som forskningen præsenteres for, hver gang den nærmer sig den ændrede bevidstheds område. Vi skal senere forsøge at trænge videre ind i disse oplevelsers psykologiske afsæt og ontologiske status. Men først skal denne indledende indkredsning af emnet fuldføres med et besøg i pulterkammeret, da de forskellige *fænomenologiske tableauer* der er samlet her, samtidig udgør en pragmatisk afgrænsning af området.

## Pulterkammeret – den ændrede bevidstheds forskellige tableauer

Og hvad finder man så her? Som sagt, al det som ikke passer ind andre steder, og derfor lidt af hvert.

Her står hypnosens og den spontane trances forskellige tilstande ved siden af den stofpåvirkedes hallucinationer. I et andet hjørne opnår en mediterende Zen-adept *Satori*; mens en kristen mystiker, på pladsen ved siden af, under den religiøse ekstase nærmer sig foreningen med *det Absolutte*, og når dette sker, vil den ene pludselig ikke være til at skelne fra den anden: *Tat Tvam Asi* – »Dette er DU, og alt er ét« udbryder de, som med én mund, og man forundres!

Lidt længere henne ligger der en sovende. Én har sat elektroder på hans hoved, og følger nu nøje hjernebølgenes skiften via EEGets automatskrift. Den sovende selv er fuldt optaget af at drømme, og når han vågner, er det disse billeder *han* har lyst til at tale om!

På et bord i det fjerneste hjørne ligger der nogle kort med simple geometriske figurer på: en cirkel, en trekant, et kryds, en bøgelinie osv. Dem har Rhine (1940) efterladt her, og ingen har siden rigtig vidst, hvad man skulle stille op med disse kort! Bagved dette bord er der en skunk, og den skal man ikke åbne, for der inde svæver dansende borde mellem grå damer; mens fysiske objekter flytter sig ved tankens kraft alene. Her er alle parapsykologiens iagttagelser kort sagt stuvet af vejen i et syndigt rod.

Det er som om, at ikke engang pulterkammeret vil huse disse fænomener! Så mens sansende bevidstheder, fra et punkt udenfor tid, rum og krop, betragter de mennesker, der arbejder med at bringe livet tilbage i deres afsjælede kroppe, så foreslår jeg, at vi stille lukker døren, for om lidt vil disse genoplivede personer begynder at aflægge detaljerede rapporter, om alt hvad der er sagt og gjort af det medicinske personale, mens de i biologisk forstand var døde, og dermed uden sansesapparat til at registrere disse ting, og jeg ved ærlig talt ikke, hvad jeg som fagmand skal stille op med disse oplysninger; selv om de som menneske giver mig ét og andet at tænke over. Til den seriøst interesserede kan jeg dog anbefale LeShans (1974) spændende bevidsthedsstudie over den para-psykologiske oplevelses fænomenologi.

## Historien

Lad os i stedet vende tilbage til tingene i det egentlige pulterkammer. Hvem har egentlig indsamlet disse kuriositeter, og hvem benytter sig af rummet i dag?

At dømme efter stedets lidt støvede atmosfære, så er det længe siden, at nogen har beskæftiget sig med flere af tingene. Men for mange år side kom William James her meget, og i den lidt tilfældige bogsamling, som stedet rummer, finder man også hans værk om de »Religiøse erfaringer«. Dette arbejde fra 1902 (som blev oversat til dansk allerede i 1906 med forord af Harald Høffding) er også i dag en veritabel skatkiste af fænomenologiske indsigter. Og som undertitlen antyder: » – *et studie af den menneskelige natur*«, så bør dette hovedværk støves af og anbringes centralt på hylden for almenpsykologi, hvor det retteligen hører hjemme. Senere tog G. W. Allport (1950) fra, i gerning såvel som i ånd, og fortsatte James' studier af det religiøse.

William McDougall, en anden af den tidlige personlighedspsykologs store skikkelser, kom her ligeledes. Han var endda en overgang formand for »The Society for Psychic Research« (Englands parapsykologiske selskab), og da han flyttede til Amerika, for at blive professor ved Duke University, tog han såmænd Rhine med, og lod denne oprette et parapsykologisk laboratorium som McDougall en årrække selv superviserede.

Den yngre Freud blev også ført herhen, gennem hans kokain, hypnose og drømmeforskning (1891, 1900), og et par tanker om telepati (1921,

1922) blev det da også til. Men for ikke at kompromitteres, af rodet fra den parapsykologiske skunk, forlod han hurtigt rummet og fik senere eget værelse. Jung derimod, værdsatte i højere grad mangfoldigheden i dette raritetskabinet, og livet igennem finder man ham fordybet så ved det ene tableau, og så ved det andet. Så er det menneskets tro på ånder (1930/48) der optager ham, så vore ideer om flyvende tallerkener (1958). Og igennem hele forløbet undersøger han vore religiøse forestillinger, tværkulturelt og kulturhistorisk, hvilket ikke mindst bind 11, 12 og 13 i samlede værker bærer vidnesbyrd om.

I halvtredserne bliver Maslow og Erik Fromm hyppige gæster i rummet, ofte sammen med den japanske filosof og Zen-buddhist D. T. Suzuki, der indvier dem i *Mayas* illusioner og den meditative tilstands jæg-løse bevidsthed. Resultaterne af disse besøg finder man overalt i disse forfatteres arbejder; men eksplicit tematiseres de i Maslow (1964, 1977) og i Fromm (1968, 1970). Senere blev rummet i det hele taget mødelokale for de humanistiske psykologer, og flere af disse inviterer kunstnere, teologer, filosoffer og fysikere med til møderne. Milton H. Erikson (1965) laver f. eks. hypnoseeksperimenter med forfatteren Aldous Huxley. Sidstnævnte leverer i øvrigt med bøgerne »Den evige filosofi« og »Erkendelsens døre« et par væsentlige værker til rummets bibliotek, som senere får ringe til at brede sig langt udenfor psykologiens verden. Jim Morrison, fra The Doors, læser ham bl.a., og omsætter indtrykket til tekst og musik. Og dette inspirerer senere en hel generation til som Huxley at rense »The doors of perception«.

Op igennem tresserne er der stigende trængsel omkring tableauerne. Det er omvæltningernes, ekspansionens og rumrejsernes årti, og i lyset heraf begynder også psykologien at udforske grænserne for det indre rum. Det er LSD eksperimenterne og de bevidsthedsudvidende stoffers æra, men også drømmeforskningen ekspanderer voldsomt i denne fase. Det er umuligt at nævne alle, for gud og hver mand søger mod de ændrede bevidsthedstilstandes område; men Timothy Leary er der selvfølgelig.

På Harvard Center for Personality Research gennemfører han sammen med bl.a. Huxley og Fred Barron en række stofeksperimenter, hvor over 400 forsøgspersoner prøver Magic Mushrooms, Psylocybin, Mescaline og LSD-25. Først i kontrollerede double- og tripleblind forsøg. Senere i mere uformelle gruppesammenhænge hvor Leary og Barron, nu selv som deltagere, gennemfører en række stofsessioner, der for udenforstående snarere minder om »wild parties« end om psykologiske eksperimenter. Learys egen selvbiografi fra 1983 er et herligt vidnesbyrd om disse år.

Sidenhen finder man ham på alle tressernes store festivaler, hvor han prædiker det psykedeliske gospel. Selv i fodenden på Lennons og Yokus seng dukker han op, nu i en så permanent ændret bevidsthedstilstand, at alle akademiske døre lukker sig for ham. Men det bekymrer selvsagt ikke manden, der skrev sig ind i den vestlige kulturhistorie med sloganet: *Turn*

*on, tune in and drop out*, som blev mantra for en hel generation af grænseoverskridende stofeksperimentister. Vennen Barron mestrer balancen bedre, og bliver senere en autoritet indenfor kreativitetens psykologi.

Men stofeksperimenterne er som nævnt kun en del af den forskning der pågår, og ønsker man en introduktion til området som sådan, så kan Tarts (1969) »*Altered States of Consciousness*« anbefales. Denne klassiker samler og demonstrerer forskningen i denne turbulente periode, og det på en måde så man får både overblik og detalje viden. Ønsker man historien ført helt *up to date* er Farthings: »*The Psychology of Consciousness*« fra 1992 et udmærket supplement.

Men op igennem halvfjerdserne aftager forskningen betydelig. Stofeksperimenterne forbydes helt, og den tilbageværende forskning antager en mere oplevelsesorienteret, metafysisk og livsfilosofisk karakter på bekostninger af det eksperimentelle. Fra denne periode har vi f. eks. Grofs rapporter fra »*Den indre rejse*« (1977, 1979, 1982, 1985), og sammen med konen beskæftiger han sig, som karakteristisk for tiden, også med nær-dødsoplevelser og livet efter livet (Grof og Grof, 1980), men generelt set stiler det af. Og op igennem firserne er der kun sporadisk og beskedent aktivitet i området, der ydermere begynder at smuldre som forskningsfelt i egen ret!

## Søvn- versus drømmeforskning

I forvejen er området, i dets egenskab af »pulterkammer«, i sig selv løst og yderst impressionistisk afgrænset, og efterhånden som drømmeforskningen udvikler sig til en højteknologisk laboratorievitenskabelig, så opsluges dette klassiske område mere og mere af en fysiologisk psykologi, hvis interesse snarere er drømmeens *biologi* end den drømmeens bevidsthed!

Studerer man imidlertid drømmebevidstheden, så åbenbares der et faktum, som den elektrofysiologiske drømmeforskning ikke får fat i, og det er at drømmetilstanden ikke er én – men mange forskellige bevidsthedstilstande. Det er således lidt af en tilsnigelse at kategorisere den almindelige drømmebevidsthed som en »ændret bevidsthedstilstand«, for denne er kun ændret i forhold til den vågne bevidsthed; men indenfor sin egen kategori, er den netop uhyre almindelig. Den almindelige drømmebevidsthed er kort sagt den lettere symbolske og tidløse drømmeverden som 9/10 af vore drømme under REM-søvnen udspiller sig i, hvor biografisk materiale sammen med dagrester og aktuelle sanseindtryk forfattes til den synkretiske gestalt, som vi alle kender som »en drøm«, og som den psykoanalytiske forskning i særdeleshed har beskrevet.

Snyder (1970) fandt endvidere, i en omfattende indholdsanalyse af 635 REM-drømme, at kun 13% af disse kunne kategoriseres som »fra medium til høj bizarre«, hvad indholdet angik. Den verden, der udspiller sig

i drømmetilstanden, fungerer således som oftest efter de spilleregler, som vi kender fra den vågne bevidsthed, og hvis ens personlige erfaringer synes at modsige dette, er det måske fordi, at det udenfor laboratoriesituationen ofte er de bizarre drømme, der huskes!

Men som enhver der kan huske sine egne drømme ligeledes kan konstatere, så udspiller ikke alle drømme sig i dette almindelige drømmerum. Visse drømmescenarier er helt klart anderledes. De landskaber eller personer der optræder, kan f. eks. være omgærdet med en speciel kraft, energi eller *numinositet* om man vil. Farverne kan være af en bestemt karakter og intensitet. Der kan være en slags sfærernes musik, som »heller ikke er af denne verden«, og over det hele hviler der en stemning af, at noget ganske særligt er på spil. Et *mysterium tremendum et fascinas*, som Rudolf Otto (1958) har kaldt det, er ved at åbenbare sig. Den emotionelle intensitet er enorm og i en tilstand af skærpet nærvær midt mellem pan-angst og ærefrygt, eller besjælet af en egen højstemt saglighed, drages vi ind af dette store.

Ifølge den analytiske psykologi er vi nu i et arketyperiske bevidsthedslag; men for nuværende er det tilstrækkeligt at konstatere, at vi her har med en særlig drømmebevidsthed at gøre, der i højere grad end den almindelige fortjener navn af *ændret bevidsthedstilstand!* Og det er sådanne fænomenologisk registrerbare bevidsthedsforskelle som den tidlige drømmeforskning har øje for.

I van Eedens klassiske studie fra 1913 identificerer forfatteren således ni fænomenologiske drømmebevidstheder, på baggrund af 16 års omhyggelige registreringer af egne drømme. Og selvom ikke alle disse ville kunne opretholdes som fænomenologisk distinkte kategorier, ved en nærmere analyse, så identificerer van Eeden bl. a. i dette arbejde en kategori af »lysende klarere« drømme, som han betegner som »*lucide*«.

Under den lucide drøm har drømmeren, selvom han sover dybt, bevidsthed om, at han drømmer, og denne bevidsthed gør det muligt for ham, at operere med større frihed i drømmens virkelighed end ellers. Man kan f. eks. gennemføre eksperimenter, som det følgende eksempel viser.

*Natten til den 20. januar 1898 drømte jeg, at jeg lå i min have foran mit arbejdsværrelse og kiggede på min hund gennem vinduesruden. Jeg lå på maven og kiggede meget gennemtrængende på hunden. Samtidig, vidste jeg imidlertid med sikkerhed, at jeg drømte og lå på ryggen i min seng. Derefter besluttede jeg mig til at vågne langsomt op og observere, hvordan følelsen af at ligge på maven vil skifte over til følelsen af at ligge på ryggen. Det gjorde jeg så, langsomt og med roligt overlæg, og overgangen – som jeg siden har oplevet mange gange – er helt vidunderlig. Det er ligesom følelsen af at glide fra den ene krop over til en anden, og der er helt klart en **dobbelt** erindring om begge kroppe(...) Jeg har si-*

*den haft denne dobbelte hukommelsesoplevelse mange gange. Den er så utvivlsom, at den næsten uundgåelig fører til opfattelsen af en drømme-krop. (1969, p. 151)*

Det er på mange måder som om, at man er lysvågen tilstede i drømme-scenariet, og med den vågne bevidstheds sanser og funktioner fuldt intakte. Man kan således styre sin opmærksomhed og sine handlinger med viljesbeslutninger, og er ikke bare, som i den almindelige drømmebevidsthed, passivt medium for drømmens film. Denne evne til viljemæssigt at kunne operere i drømmeverden, synes endvidere også at kunne foranledige mere transcendent oplevelser, hvor dybe tilværelsessammenhænge åbenbares, hvis den drømmende aktivt opsøger disse!

Sidenhen er van Eedens iagttagelser blevet bekræftet mange gange, formodentlige også af flere af dette essays læsere, og i dag er de lucide drømme derfor fast punkt i ethvert standardværk, der behandler den ændrede bevidstheds tilstande. Indenfor den mere esoteriske litteratur finder man også fænomenet identificeret, omend det her opfattes som en »astral rejse« foranlediget af, at det »menneskelige energilegeme« har frigjort sig fra den materielle krop.

Siden Aserinsky og Kleitman (1953, 1955) fandt søvnens fysiologiske cykler, og opdagede forskellene mellem REM- eller drømmesøvn og Non-REM-søvn, er den fænomenologisk funderede udforskning af drømmebevidstheden imidlertid aftaget i stadig stigende grad, og i dag er feltet helt overvejende domineret af den mere biologiske søvnforskning, der via EEGets objektive feed-back forsøger at lodde søvnens forskellige dybder.

I starten var der en mere frugtbar udveksling mellem områderne. Da Dement & Kleitman (1957a) kunne bekræfte, at REM-faserne kommer med omkring 90 minutters interval, og derudover påviste, at omkring 20% af det voksne menneskes søvn er REM-søvn, så fik disse fund, efterhånden som de reproduceredes, f. eks. betydning for den psykoanalytiske drømmeteorien. Freud var jo, ud fra sin forståelse af drømmene som ønske opfyldelser, af den overbevisning, at vi drømmer efter behov, alt afhængig af hvor frustrerede vi er. Og som konsekvens heraf skulle REM fasernes antal og længde derfor stå i direkte forhold til individets psykiske balance og trivsel. Men den individuelle variation fra de 20% REM-søvn har vist sig at være minimal, så disse fund synes at afkræfte den Freudske hypotese.

Hos Foulkes (1969, p.123-125) integreres fænomenologi og EEG i endnu højere grad. I modsætning til den tidligere søvnforsknings resultater (se f. eks. Dement og Kleitman, 1957b) så finder Foulkes, at forsøgspersonerne, når de vækkes i Non-REM faserne, præsenterer mentalt materiale i næsten ligeså høj udstrækning, som når de vækkes i REM faserne! Der synes således at være en slags virkende bevidsthed under hele søvnen, og ikke ét eller andet skillepunkt, hvor drømmeoplevelserne



med ét begynder efter et tomrum af sort ubevidsthed (som Freuds metafor som drømmene som et pludseligt »fyrværkeri« f. eks. implicerer). Fænomenologisk var der dog en markant oplevet forskel, mellem det bevidsthedsmateriale der blev produceret i Non-REM faserne, som nærmest mindede om almindelige *tanker* (og ofte blev betegnet som sådan af forsøgspersonerne), og så det levende, højt elaborerede fantasimateriale, der blev produceret i REM faserne. Materialet i Non-REM faserne var ikke fantasifuldt; men tæt forbundet med de hverdagsaktiviteter som individet i vågen tilstand var beskæftiget med og havde som oftest karakter af simple dagsrester.

I dag er det et særsyn, at biologi og fænomenologi går hånd i hånd på denne måde, og selvom EEG forskningen alene har leveret os utallige brikker til søvns biologiske mosaik, så er det beklageligt, at denne udvikling, i det mindste indenfor den akademiske verden, er sket på bekostning af drømmenes psykologi.

### Den hypnotiske tilstand

Indenfor hynoseområdet indtræder der et lignende fokusskift i takt med, at den kliniske psykologi og den fremvoksende sundhedspsykologi, i stadig større udstrækning inddrager hypnosen som en del af det behandlingsmæssige instrumentarium, som disse praksisområder benytter sig af. Herved sker der måske nok en raffinering af den hypnotiske metode; men den grundvidenskabelige udforskning af den hypnotiske trancetilstand – som fænomen i sig selv – aftager, og dermed er endnu et væsentligt almenpsykologisk undersøgelsesmål, indenfor det ændrede bevidsthedsområde, på retræte.

En egentlig grundforskning findes der dog stadig, og denne er i dag hovedsagelig inspireret af E. Hilgards (1977) og N. Spanos (1982, 1986) divergerende teorier om den hypnotiske tilstands væsen.

Hilgards arbejde har afsæt i Pierre Janets dissociationsteori, og han peger på de overensstemmelser, der er mellem den hypnotiske trances spaltning af bevidstheden (som dette for eksempel kan iagttages ved den hypnotiske amnesi og smerte-analgesi) og de hysteriske symptomer omkring funktionel amnesi, – paralyse og multiple personlighedstilstande, som Janet arbejdede med i slutningen af 1800-tallet. Disse fænomener indikerer, at et bestemt personlighedsindhold, eller en bestemt mental proces, kan dissocieres fra den almindelige bevidsthed og opnå en form for funktionel autonomi, og det er ifølge Hilgard denne mulighed, som hypnosen udnytter.

For Hilgard, der snarere er inspireret af moderne kognitionspsykologi end af Janets elementære associationisme, består det menneskelige sind nemlig af et sæt specialiserede, semi-uafhængige subsystemer, der opererer under indflydelse af et *centralt reguleringsystem*, der både har styrende og superviserende funktioner. Gennem de hypnotiske suggestioner

kan der imidlertid etableres dissociation mellem de styrende og de superviserende funktioner, eller et subsystem kan bringes til at operere uafhængig af den centrale styring. Via eksperimenter med smerte-analgesi mener Hilgard således at have fundet, at det kun er den etablerede transepersoneghed, der ikke oplever smerte; mens almindelige smertefølelser udspiller sig i et dissocieret personeghedssystem, og når dette kontaktes både oplever og erindrer den hypnotiserede forsøgsperson smertepåvirkningen.

Spanos (1982, 1986), og folkene omkring ham, afviser imidlertid neo-dissociationsteorien, og anlægger i stedet et kontekstuel og social-psykologisk perspektiv på den hypnotiske tilstand. Det centrale ved hypnosen er nemlig ikke en speciel indre tranacetilstand involverende specielle dissociationsprocesser; men det at det er *interpersonelt* fænomen der finder sted indenfor et bestemt socialt forventningsrum. Det er således, ifølge Spanos, helt almindelige kognitive processer der opererer, blot udspiller disse sig nu indenfor en speciel social matrix identificeret som hypnose, og denne aktiverer nogle bestemte forventnings- og adfærdstrukturer, de involverede parter imellem, som fastslår, hvad der indenfor denne kontekst kan accepteres som rolle-ædekvat adfærd, hvis de fælles mål skal realiseres. Den hypnotiske tilstand er således en socialt etableret position, som man til bestemte formål kan indtræde i, og som den hypnotiserede således voluntært begiver sig ind i!

Spanos har til støtte for sit synspunkt gennemført en række overbevisende eksperimenter og bl.a. vist, at smerte-analgesi kan frembringes uden hypnotisk tranceinduktion blot ved almindelig vågen suggestion, når man har med høj-hypnotiske forsøgs personer at gøre (som målt ved en »Hypnotic Susceptibility Scale«). Det er altså ikke evnen til at indtræde i en speciel *indre* tranacetilstand, der er afgørende, men derimod ens suggestibilitet og sociale modtagelighed der gør en forskel, konkluderer han (Spanos et al. 1979).

Igennem en række eksperimenter har han ligeledes forsøgt at vise, at Hilgards dissocierede subsystemer og »skjulte observatører« også er et spørgsmål om suggestion og rolle-ædekvat adfærd. Han reproducerede simpelthen Hilgards smerte-analgetiske hypnose eksperimenter, og når han som Hilgard foreslog (»suggested«) sine forsøgs personer, at der eventuelt var en del af dem, som viste mere om den inducerede smerte end den hypnotiserede personeghed, så fik han resultater, der bekræftede Hilgards. Men foreslog han, at denne del viste mindre, blev dette ligeledes bekræftet, og foreslog han at den skjulte observatør hverken viste mere eller mindre end den hypnotisk smertebedøvede del, så afveg de »skjulte« smerterapporter ikke fra de direkte rapporterede (Spanos, 1986)!

Diskussionen er stadig standende; men de fleste vil vel nok mene, at såvel empiri som argumentation dagsdato taler til fordel for det social-psykologiske synspunkt.

## Trance, dæmoni og besættelsestilstande

I takt med at hypnoseforskningen op igennem 70'erne bliver mere praktisk orienteret, sporer man samtidig en forøget interesse for de spontane og ceremonielle trance- og besættelsestilstande, som stort set alle samfund enten kender eller har kendt.<sup>1</sup> En række tværkulturelle og kulturhistoriske studier udføres, og ofte er det antropologer, etnografer og kultursociologer der her bringer ny viden ind i feltet.

Psykologisk betragtet er trance- og besættelsestilstandene nært beslægtede med den hypnotiske tilstand. Begge induceres således af en autoritativ kraft (hypnotisøren, forfædrenes ånder, guder eller dæmoner), og begge stiller individet et bestemt bevidstheds- og oplevelsesrum til rådighed i hvilket bestemte stemninger, impulser og tilskyndelser kan op- og udleves uden at sanktioneres af kulturens og personlighedens sædvanlige moralstrukturer. I trancen, besættelsen og hypnosen er individet således fri til at være en anden, ja dette forventes netop, og samtidig stilles det ikke til ansvar for den udviste adfærd!

Som en naturlig konsekvens af disse overensstemmelser genfinder vi også indenfor trance- og besættelsesforskningen, de teoretiske positioner der delte hypnoseområdet. Dissociationssynspunktet, der bestemmer den besættende kraft som et fraspaltet personlighedsindhold, går her ofte hånd i hånd med et kommunikationsperspektiv der fastslår, at individet bruger besættelsestilstanden til ansvarsfrit at kommunikere et problematisk budskab ud til omverdenen. Shekar (1989) giver flere eksempler på, hvordan undertrykte indiske kvinder pludselig besættes af en ånd, som i de mest malende billeder fortæller manden, hvad der vil ske ham, hvis han ikke behandler konen bedre, og Stoller (1989) har ligeså overbevisende vist hvordan en hel stammekultur, på det tidspunkt hvor den undertrykkes mest af en kolonimagt, udvikler en ny ånde verden af guder, der under besættelserne får de besatte til at håne og negere alt, hvad den fremmede kultur står for. Mange undersøgelser har vist, at besættelsekultene blomstrer under perioder med personlig- og social krise, og at de er mest udbredte blandt de socialt svageste og blandt kvinderne i en kultur (op til 75% af de besatte er således kvinder) (Shekar, 1989, p. 85). Og da disse grupper samtidig er længst fra magtstrukturerne og fra indflydelse generelt, og derudover sanktioneres hårdest ved afvigelse, så kan besættelsens fri-rum være deres vej til udtryk og indflydelse.

Det social-konstruktivistiske synspunkt er ligeledes repræsenteret ikke mindst af Spanos (1989) selv, der også her er toneangivende. Igen betragtes besættelsestilstanden som et social-psykologisk fænomen, der fremkommer i alle kulturer, hvor besættelsens rolle er etableret som social kategori, og dermed som eksistentiel mulighed for kulturens individer.

I den vestlige verden eksisterer besættelsen ikke som socialt accepteret kategori, og derfor ser vi uhyre få af disse fænomener på vore bred-

degrader. Til gengæld møder vi en række »sindssyge tilstande«, hvor den almindelige bevidsthed er blevet sat fra magten af »stemmer« der taler og befaler, eller på andre måder påtvinger den lidende en fremmed vilje!

Et ekstremt fænomen der kommer tæt på besættelsestilstanden er ligeledes det »multiple personlighedssyndrom«. Omkring århundredeskiftet er fænomenet relativt almindeligt; men i perioden fra 1920-70 er det nærmest fraværende i de psykiatriske journaler, og fra midten af halvfjerdserne op til i dag fremkommer der så et veritabelt *boom* i antallet af diagnosticerede tilfælde. Tilfældene er blot uhyre forskelligt fordelt. Nogle fagfolk møder aldrig fænomenet; mens det hos kollegaen ved siden af tilsyneladende er en hyppig foreteelse!

For Spanos dokumenterer disse forhold hans social-konstruktive pointe. Der hvor man har en socialt accepteret kategori, der gør det muligt for et individ at udtrykke sig selv og sine problemer igennem en gennemgribende personlighedsspaltning, der møder man også det multiple personlighedssyndrom men ellers ikke. Og den psykologiske eller psykiatriske fagmand spiller derfor en væsentlig rolle i skabelsen og vedligeholdelsen af denne rolle-position, på samme måde som kirkens autoriteter var instrumentale i opretholdelse af dæmoni- og besættelsestanken i middelalderen!

Spanos gør sig i det hele taget mange interessante overvejelser; men som alle konstruktivistiske teorier står også hans i fare for at ende i den sociale overenskomsts golde relativisme, så længe han ikke spørge *hvorfor*, vi så har de sociale kategorier som vi har, og hvilken realitet de evt. måtte refererer til? For selv om det multiple personlighedssyndrom givetvis er et stykke socialt konstrueret virkelighed, så er den underliggende spaltningsmekanisme der impliciteres i fænomenet, for mig at se en genuin psykologisk realitet, der har været vor arts mulighed lige så længe at vi – for at realisere det menneskelige potentiale – både har skulle uddifferentiere en jeg-struktur og samtidig underordne os hensynet til *de andre* og den overordnede socialitet.

Derudover ser Spanos ikke, at synspunkterne ikke behøver at være antagonistiske; men udmærket kan supplere hinanden, og faktisk er underlagt en slags fælles »*ventil-funktionalitet*«. Hvis det nu, som hævdet, er et uomgængeligt vilkår, at individet under udviklingen må fraspalte og undertrykke bestemte sider af dets personlige og artsmæssige potentiale, for at rummes i den kultur hvori det fødes, så er det uægtelig hensigtsmæssigt, personelt såvel som kulturelt, at der eksisterer socialt etablerede fri-rum, hvori disse forkastede sider trods alt kan ventileres og finde udtryk.

## Unio Mystica – den forskelsløse enheds erfaring

Det eneste tableau der forbliver relativt uberørt af tidens skiftende vinde, er tilsyneladende den mystiske enhedsoplevelses ekstatiske tableau. Dette tableau har selvsagt fascineret mennesker til alle tider, og den vedvarende strøm af enslydende tid- og sted-uafhængige beretninger, der udgår fra dette område, har da også sikret fænomenet interesse indenfor psykologien, selvom aktiviten selvfølgelig aldrig har været på drømmeforskningens niveau. Blandt alle den ændrede bevidstheds sjældne stene opfattes den mystiske ekstase dog af nogle som »juvelen i lotusens midte«. Ikke mindst fordi flere af drømmens, rusens, trancens og hallucinationens tilstande synes at nærme sig den transcendent erfaring der udkrystalliseres her, omend i mindre fuldkommen grad.

I det følgende skal vi derfor se nærmere på det, der måske er den ændrede bevidstheds højeste form: Nemlig den mystiske enhedsoplevelse, og herunder forsøge at differentiere denne særlig tilstand fra den ændrede bevidstheds øvrige tilstande.

»Når et menneske ser én ting som adskilt fra en anden, da står det i *den rene fornuft*«, fastslår den tyske middelalder mystiker, Meister Eckehart. Men når et menneske »ser ALT i alt, da står det over den rene fornuft«, fortsætter han, og med denne tilføjelse tilslutter han sig et kor af stemmer som på tværs af tid og sted bekræfter den samme erfaring: at »*Alt er ét*« og at »*det Andet*«, alle dets forskellige former til trods, opløser sig i »*det Ene*«. Samtidig bevidner han, at der findes en bevidsthed, der transcenderer den rene fornufts sædvanlige diskursive, lineære og begrebspolare tænkning, og det er fra denne ændrede bevidstheds non-duale perspektiv, at dette »enhedssyn« åbenbarer sig, som en direkte indsigt i det værendes allerinderste væsen.

I Østen, hvor man i årtusinder har udviklet metoder til at bringe sindet i denne bevidsthedstilstand, kender man dette klarsyn som *Samadhi*, indenfor Hinduismen, og som *Satori*, indenfor Zen-buddhismen.

»En Natur fuldkommen og gennemtrængende cirkulerer i alle naturer« fastslår en Zen-buddhistisk domssætning af mesteren Ta-Shih. Og i begge traditioner er fænomenet velbeskrevet som en tilstand af dyb enhed med universet, hvor sindet, der hidtil har underlagt sig den logiske dualismes strenge tugt, i et øjeblik fralægger sig dette tunge åg og nu gennemskuer, at alle jeg-bevidsthedens traditionelle modsætninger blot er »*Maja*« og dermed illusion og drøm (Suzuki, 1985).

### Fænomenets udbredelse

Men vi er ikke kun henvist til udsagn fra middelalder mystikere eller Zen-mestre. *Unio Mystica* er et veldokumenteret fænomen, som ikke bare kendes indenfor de traditionelle hovedreligioner. De Shamanistiske kulturer beskriver ligeledes fænomenet, og det er erfaringen *instar omnium* indenfor alle mystikkens forskellige retninger, hvad enten disse så

er ægyptiske, delfiske, orientalske eller en del af den vestlige alkymi (Huxley, 1968, Schuré, 1889). Men som Jamess (1902) værk så udmærket viser, så er det ikke mindst en oplevelse som ganske mange »almindelige mennesker«, uden varsel så at sige, også er havnet i, på vej hjem fra arbejde, selskaber eller under naturvandringer.

I en række større, repræsentative undersøgelser (Back & Bourque, 1970, P. Wuthnow, 1978, Hay & Morris, 1978) har man senere fundet, at fra 25-50% af de tilfældigt udvalgte amerikanere og englændere der udspørges, har haft en mystisk eller religiøs oplevelse, hvor et møde med det guddommelige eller en religiøs indsigt pludselig har fundet sted. Greely & McCready (1979) fandt, at 45% af de adspurgte i deres undersøgelser havde oplevet en »tilstand af komplet enhed med Gud eller med universet«, og da Kokoszka (1992-93) gennemførte lignende undersøgelser i Polen, fandt han at 29% af en studenterpopulation havde oplevet en »følelse af enhed med universet«, mens 45% havde oplevet »kontakt med Gud«.

Der er selvfølgelig ingen garanti for, at alle disse procenter refererer til genuine Unio Mysticas, som dette fænomen her skal bestemmes; men i det mindste kan disse tal indikere, at mystiske enheds erfaringer langtfra er så esoterisk en oplevelse, som man måske umiddelbart skulle tro.

Oplevelsen kendes ligeledes fra eksperimenter med de stærkere psykodelica: LSD, Mescaline, Psylocybin etc., og da James selv i 1882 eksperimenterer med *nitrogen oxyd* (lattergas), sendes også han ind i den forskelsløse enheds ekstase:

*»Tingenes midtpunkt og deres periferi syntes at blive forenet. Jeget og dets objekter, meum og tuum var ét. (...) sandheden var at ethvert modsætningspar opløses i en højere enhed, at alle såkaldte modsætninger blot er forskelle, at alle forskelle blot er gradsforskelle indenfor den samme kategori, og at ubrudt kontinuitet er tilværelsens væsen. (James, 1969, p. 360).*

Oplevelsen synes således både at kunne komme efter mange års meditativ praksis og kontemplativ søgen, efter indtagelse af forskellige bevidsthedsudvidende rusgifte og som en pludselig spontan krystallisering i ét ellers uforberedt sind, som når vand der når frysepunktet, med ét bliver til is. Forskellige krisesituationer karakteriseret ved ekstrem stress, synes nogle gange at kunne foranledige denne krystallisering, og i flere af de eksempler som James beskriver, er personerne da også i en vis psykisk rådvildhed eller affekt umiddelbart inden hændelsen indtræffer. Som oftest vil en høj stress dog føre til bevidsthedsindskrænkning (selektiv perception, tunnel vision, præmatur lukning af det kognitive felt) snarere end bevidsthedsudvidelse (Høgh-Olsen 1993)!

## Oplevelsens fænomenologi: *indholds- og oplevelseskvaliteter*

Selvom den mystiske enhedserfaring altid er en dybt personlig oplevelse, så samler denne oplevelse sig samtidig omkring nogle tilsyneladende universelle *indholds-* og *oplevelseskvaliteter*. De ord der benyttes, er f. eks. – selvom de aldrig helt slår til – i slående grad de samme, og også dette faktum indikerer, at der som udgangspunkt for de individuelle beretninger foreligger en delt og fælles fænomenverden. Hvis man indholdsanalyserer disse overensstemmende udsagn – og her støtter jeg mig udover egne analyser, til James (1902) og Pahnke & Richards (1969), der ligeledes har gennemført sammenlignende studier – så er det muligt, at uddestillere en række interrelaterede fænomenale kvaliteter, og det er igennem disse, at vi i det følgende skal forsøge at indkredse kernen i den psykologiske erfaring, som Unio Mystica er.

Indholdsmæssigt er den fænomenologiske grundkerne i denne erfaring selvfølgelig oplevelsen af –

### *1. Forskelsløs enhed*

Den almindelige bevidstheds sædvanlige Cartesianske perspektiv på verden, som bestående af forskellige afgrænsede entiteter, med subjekt-objekt spaltningen som det kategoriske udgangspunkt, bortfalder med ét. Alle de sædvanlige sansemodaliteter er tilsyneladende aktive; men det »empiriske jeg« – d.v.s. det karakteristiske oplevelsescentrum som vi sædvanligvis retter os mod verden fra og identificerer os med – *fader* stadig mere ud, mens en ren værens-bevidsthed emergerer. Eller som Vilhelm Grønbech udtrykker det:

*»Evigheden er da hverken Bevidsthed eller Ubevidsthed; men det som er over begge, Livets umiddelbare Vælde, som aldrig finder på at sige Jeg«. (Grønbech, 1973, p. 10).*

Selvom jeg-bevidstheden opløses, er den oplevende således ikke ubevidst, men netop i en slags jeg-transcenderende *supra-bevidsthed*, der sender ham længere og længere »ind i sig selv« eller »ud i det værende« (denne forskel er ligeledes transcenderet!) indtil en værens-grund af ultimativ status fremkommer. Altings »inderste væsen« er nået, og man er »ét med det Absolutte«.

Oplevelsen synes ligeledes at kunne fremkomme, hvis en person over længere tid fastholder en intensiveret opmærksomhed på et objekt i den ydre verden, hvad enten denne koncentration så er et udslag af spontan fascination eller et led i en meditativ praksis. Under visse omstændigheder opløser denne koncentration sig i en oplevelse af, at det empiriske jeg smelter sammen med det perciperede objekt. Og efter at denne basale erkendelsesbarriere er nedbrudt, opløser alle andre modsætninger sig ligeledes og bevidstheden fyldes med vished om, at »Alt er ét«. Et hvilket

som helst objekt, lige fra et sandkorn til et andet menneske kan tilsyneladende være indgangen til denne erfaring. Så når novicen spørger hvad »Buddhaens Dharma-legeme« eller »det Absolutte« er, svarer mesteren derfor ufortrødent: »Hækken for enden af haven«.

Som alle oplevelser vil også den mystiske enhedsoplevelse bagefter blive forstået ud fra den oplevendes sædvanlige *videnshorisonter*. For den kristne er det således foreningen med Gud Herren, der er vederfaret ham. For buddhisten er det den Absolutte værens meningsfulde tomhed og begærsfrie salighed, der er blevet realiseret, og for andre igen er det Selvets numinøse totalitet og forskelsløse enhed som man i et øjeblik har erfaret. Psykologisk betragtet er sandheden snarere, at tilstanden hensætter individet i et nærmest *gnostisk* erkendelsesrum, hvor den almindelige bevidstheds sædvanlige kategorier slet ikke kan opretholdes, og hvor det ene – Gud eller Selv, indre eller ydre – derfor umærkeligt glider over i det andet.

I takt med at den Cartesianske bevidstheds almindelige duale orienteringsrammer opløses, undergår også tids- og rumskategorierne en mærkværdig forandring. Eller rettere –

### 2. Oplevelsen transcenderer tid og rum.

Der er ikke tale om konfusitet og bevidsthedsplumring; men den sædvanlige rum/tidsoplevelse er ikke længere virksom. Man er ikke »her« eller »der«, man »er« bare i et intenst fortættet og dog alt omfattende *tidsrum* af uendelig udstrækning. Dette evighedspunkt kan føles som et helt liv, og dog er der kun gået et øjeblik, eller det kan føles som et øjeblik, og dog er alt åbenbart.

Flytter vi opmærksomheden fra det fænomenologiske indhold, til selve det *oplevelsesrum* som dette indhold udspiller sig i, så er det tydeligt, at der til enhedserfaringen ligeledes knytter sig nogle bestemte *oplevelseskvaliteter*. Det fænomenale felt er således domineret af en –

### 3. Overvældende følelse af »numinøsitet«

Den oplevende oplever sig i kontakt med noget *overmåde*, *absolut* og *ukrænkeligt*, og følger sig slagen med både *ærefrygt* og dragende *længsel*. Da oplevelsen fuldstændig er udenfor den oplevendes kontrol, beskrives den oftest som en *nåde*, der tilflyder det. Man er i kontakt med det højeste, og dette er på mange måder som at være »kommet hjem« i platonisk forstand.

### 4. Oplevelsen er nærmest ubeskrivelig – set fra den almindelige bevidstheds duale kategorier

Ikke mindst fordi det nu engang er denne bevidstheds væsen at være *diskriminatorisk*. Alle begreber er, som Kant fremhævede, *tvungent polare*, og den almindelige kategoriale bevidsthed *må* simpelthen spalte og adskille for at kunne forstå. Noget er kun lyst fordi noget andet er mørkt,



og sådan konstruerer vi hele tiden dimensioner mellem modsætningspar for at kunne forstå. Disse dimensioner viser os imidlertid ikke nødvendigvis verden, som den er; men verden som den tager sig ud, set fra den almindelige bevidstheds begrænsede perspektiv.

Men der findes som vist et oplevelsesrum, hvor verden præsenterer sig uden disse modsætninger, og til disse øjeblikke af forskelsløs enhed slår ordene slet ikke til. Ikke bare fordi at ordene i disse situationer opleves som unødvendige, det gør de også; men først og fremmest fordi, at ordene jo netop løber på de dimensioner, som oplevelsen lige har ophævet! (Se også Høgh-Olesen, 1994). Og når det forskelsløse skal beskrives fra et trin-lavere erkendelsesniveau, via begreber der uværgerlig må placere sig på polare dimensioner for i det hele taget at finde indhold, så bliver beskrivelsen ikke bare fattig, den bliver også paradoksal. Så er *det*, at realisere Selvet både at nå *ind* til ens *inderste* kerne og at smelte sammen med *altet*! Og den buddhistiske Satori er såvel en *tomhed* som en *meningsfylde* uden lige! Ordene trækker hver sin vej og beskriver alligevel det samme uden dog at få fat, og derfor tyr den oplevende ofte til tavshed, til mere kunstneriske udtryksformer eller i østen – til de Zen-buddhistiske *Koans*, der netop gennem deres paradoksale formuleringer forsøger at tvinge den almindelige bevidsthed til sammenbrud ved at fratage den alle muligheder for en fornuftsmæssig behandling af den gåde der stilles.

»Når jeg går over broen, strømmer vandet ikke, men broen strømmer« siger mesteren Shan-Houi, og med dette udsagn som eneste retningsviser påbegynder adepten dernæst sin rejse mod den forskelsløse enheds Nirvana (Suzuki, 1985, p. 43).

Hvad enten oplevelsen indtræder spontant eller efter mange års meditativ søgning, så er det imidlertid karakterisk, at –

### 5. Tilstanden er flygtig

Den varer fra få øjeblikke til enkelte timer, hvilket bl. a. adskiller den fra de psykotiske tilstande. Men dens flygtighed til trods, så er der i den oplevende ingen tvivl om, at det erfarede har *absolut sandhed* og *realitet*, hvilket James (1902) betegnede som –

### 6. Oplevelsens noetiske kvalitet

Det er kort sagt en *erkendelsestilstand* som vi iagttager, omend ikke en lineær og diskursiv sådan. Der er snarere tale om, at erkendelsen her kommer i stand som en direkte intuition eller indsigt i det værendes allerinderste væsen. Personen illumineres gennem direkte oplevelse ikke gennem medieret kategoritænkning. Og efterfølgende er der en urokkelige vished om, at denne indsigt er i en kategori for sig, og dermed af en sandhedsværdi som intet tidligere erfaret.

Selvom tilstanden for en udenforstående kan minde om en følelsestilstand (jf. oplevelsens overvældende numinøsitet og efterfølgende ube-

skriveligthed), så fremstår den for den oplevende som værende »a state of knowledge«. Og selvom den oplevende måske selv hensættes i en stemning af lyksagelig taknemmelighed, så fremstår det åbenbarede som noget i særegen grad *objektivt* eller *absolut*, der er hinsides godt og ondt. Eller med Mester Eckehards ord: Det er det værende som »*Istigkeit*« der erfares, og i denne rene *Erhed* er alle den sædvanlige bevidstheds traditionelle dikotomier fuldstændigt ophævede.

En oplevelse der på så radikalt vis udfordrer det verdensbillede, som vore sanser normalt forankrer os i, og som vi konsensuelt bekræftes i igennem samværet med hinanden, må nødvendigvis opleves som et psykologisk jordskælv, og mange iagttagelser bekræfter da også, at –

### *7. Unio Mystica – er en særdeles holdnings- og handlingsændrende oplevelse.*

Hypeligt fører oplevelsen til en fuldstændig re-orientering af individets tilværelse. Det får andre værdier, bliver mere tolerant og overbærende, udviser større ydmyghed og næstekærlighed, oplever mere mening og fylde i tilværelsen og personlighedspsykologisk registreres der færre ego-forsvar, større personlig integration og integritet og højere psykologisk velbefindene som målt ved »The Bradburn Scale«, (Maslow, 1964, p. 66, Pahnke & Richard, 1969, p. 406-7, Greely & McCready, 1979, Hay & Morissy, 1978).

## **Differentiering i forhold til psykose og højdepunktsoplevelser**

Som Bowers og Freedman (1969) har vist, så følger den psykotiske tilstand ofte efter en periode med personlig krise og stærkt forhøjet stress. I denne belastningstilstand, hvor individet kommer til at stå stadig mere fremmed overfor sig selv og tilværelsen, undermineres den sædvanlige bevidsthed gradvis, hvorefter forskellige ændrede bevidsthedstilstande begynder at indtræde. Den egentlige psykose indledes således hypeligt med en periode af stærkt intensiveret sansefølsomhed. Verden skærer sig ind i bevidstheden, og alt hvad man retter sanserne mod åbner sig for én og afslører en agrund af betydninger.

Her er der således mindelser til Unio Mystica. Men i stedet for at kulminere i den forskelsløse enheds rene væren, synes den psykotiske sansintensivering at slå over i en enten ængstelig eller grandios tilstand, ofte med paranoide momenter, hvor individet overvældes af den betydningsfuldhed der gemmer sig i selv det mindst fænomen, og slet ikke magter det ansvar for alting som denne oplevelse tilsyneladende påtvinger det. Ofte føler det psykotiske individ jo, at hele verdensordenen, og dermed den universelle fordeling af godt og ondt, står og falder med dets gøren og laden, og dette fænomen er i sig selv et indicium for, at den psykotiske bevidsthed snarere er karakteriseret ved en absolutitering af den

almindelige jeg-bevidstheds sædvanlige dikotomier end en transcenderende ophævelse af disse!

Den eneste overensstemmelse mellem Unio Mystica og den psykotiske tilstand synes således at være den indledende sans- og betydningsintensivering, derefter er der tale om væsens-forskellige tilstande. Om den mystiske enhedsoplevelse så efterfølgende – f. eks. i en svagt struktureret personlighed – vil kunne udløse en psykose, skal jeg lade være usagt. Det er da muligt; men ofte fører oplevelsen som vist til øget integration.

Så er der større affinitet mellem Unio Mystica og den humanistiske psykologis såkaldte »Peak«- eller »højdepunktsoplevelser«, omend der næppe, som Maslow (1964, p. 20) synes at mene, at tale om fuldstændig identitet.

Umiddelbart er lighederne dog slående. Også højdepunktsoplevelserne er karakteriserede ved en slags – om ikke *enhedsoplevelse* så dog – *enhedsforståelse*, hvor universet opfattes som – »A unified hole« (op.cit. p. 59), og perceptionen er angivelig »non-evaluerende«, »behovsfri« og »uselvisk« svarende til Eckehardts »Istigheid«. Man er et vidne, der ser, ikke et vidne der dømmer, hvilket Maslow betegner som *B(eing)-cognition*.

Nogle af de samme ændringer af tids- og rumsopfattelsen, som vi tidligere har mødt – hvor øjeblikke er så indholdsrige, som varede de evigheder – synes ligeledes at forekomme, og over hele oplevelsen hviler der en følelse af dyb meningsfylde.

Men går vi nærmere ind i den fænomenologi som Maslow udestillerer på baggrund af flere hundrede interviews, så danner der sig et mindre entydigt billede. F. eks. konkluderer han (op.cit. p.65), at modsætninger og dikotomier har en »tendens til at blive ophævede«. Det sker altså ikke i alle tilfælde, eller ikke fuldstændigt, og i de tilfælde hvor det ikke sker, har vi næppe med en genuin Unio Mystica at gøre!

Det er da også som om, at flere af de højdepunktsoplevelser som Maslow registrerer, kun kan betragtes som *kulminationer* indenfor en i alt væsentlig almindelig – omend intensiveret bevidsthed. Meister Eckehardt og Eleanor Roosevelt (som Maslow interviewer) deler givetvis mange udmærkede egenskaber; men det er alligevel som om, de udtaler sig fra forskellige oplevelsesniveauer, selv når ordene nogle gange er de samme. F. eks. beskriver Maslows *Peakere* udelukkende deres oplevelse som »god« og »behagelig«, karakteriseret ved et fuldstændigt fravær af angst, frygt og hævning, hvor den klassiske Unio Mystica derimod altid beskrives som *et mysterium tremendum et facinas*, og dermed som en noget mere kompleks oplevelse!<sup>2</sup>

Spørgsmålet er således om ikke mange af de demokratiske, middelklasse amerikanere, som Maslow rekrutterer sine dater fra, snarere realiserer en kraftfuld og optimal jeg-tilstand, end en egentlig jeg-transcenderende sådan? For selv om vi hos disse sympatiske væsener ganske rigtigt finder, et jeg der i sjælden grad er altruistisk, ydmygt, tolerant og

næstekærligt, så er det netop i udpræget grad et *Jeg*, der manifesterer dette overskud og finder mening derved.

Maslows sigte er selvfølgelig at vise, at den mystiske enhedserfaring er et alment psykologisk fænomen, der også kan iagttages udenfor de partikulære religiøse og esoteriske sammenhænge, hvor det traditionelt beskrives. Men i sit forsøg på at almenføre fænomenet som *højdepunktsoplevelse*, går han for vidt. For selv om alle Unio Mystica givetvis vil være højdepunktsoplevelser, så er det ikke dermed givet, at alle højdepunktsoplevelser vil være genuine tilfælde af Unio Mystica, selv om nogle sikkert vil. Der er således snarere *affinitet* end *identitet* mellem fænomenerne, men dette overser Maslow tilsyneladende i sin bestræbelser på at »demokratisere« den mystiske erfaring.

### Den mystiske tilstands psykologi – *psykofysiologiske og funktionelle overvejelser*

Som den ovenstående præcisering af den mystiske tilstands indholds- og oplevelseskvaliteter har forsøgt at vise, så er det en fænomenologisk distinkt erfaringsverden, som der her åbenbares, og spørgsmålet er nu, hvilke psykologiske processer og strukturer der er virksomme i tilvejebringelsen af denne oplevelse? For uanset hvilken ontologisk status dette fænomen må tilkendes, så er også Unio Mystica forankret i – og medieret af en bestemt psykologi, og denne skal nu indkredses.

Som psykologien allerede har erfaret, bl.a. via eksperimenter med »sensorisk deprivation« (se f. eks. Bexton, 1954), så afhænger hjernens normale funktioneren af et konstant sensorisk input, der producerer en kontinuerlig kortikal arousal. En stimulus har således udover dens specifikke funktion – at udløse og guide en bestemt adfærdssækvens – en non-specifik funktion, der består i at opretholde en vis kortikal spænding i hjernen, ellers kan denne simpelthen ikke varetage sine normale funktioner, herunder opretholdelsen af den almindelige bevidsthed!

De sensorisk depriverede begynder således på et tidspunkt at hallucinere. Noget tilsvarende kan iagttages hos mennesker, der har gennemført længere sørejser, eller opholdt sig i arktiske eller ørkenmæssige miljøer over længere tid. Og vi genfinder lignende bevidsthedsforstyrrelser hos folk der, som følge af isolationsfængsling eller langvarige sygelejer, har været påtvunget motorisk inaktivitet og stimulifattige omgivelser over længere tid (Ludwig, 1969, p. 9-13).

Samtidig er det tankevækkende at se, hvordan mystikere til alle tider spontant har forsøgt at manipulere den indkomne stimulumængde, som et af de midler hvormed en ændret bevidsthed kunne tilvejebringes. De har således bevidst søgt isolation og ensomhed, enten gennem fysisk tilbagetrækning fra verden (f. eks. Jesus 40 dage i ørken) eller via forskellige meditative teknikker, der alle har til formål at minimere den indkomne

stimulimængde. F. eks. ved at centrere bevidstheden omkring et mantra og udelukke alt andet, eller gennem »tanke – spatiering«, hvor den mediterende forsøger at udvide det tomme rum imellem tankerne, indtil en tilstand af ren tanketom væren fremkommer.

Men som forskningen fra Berlyne (1950, 1960), Hebb (1955) og Leuba (1955) har vist, så vil ikke kun under- men også overstimulation, kunne sætte den sædvanlige virkelighedsstrukturering ud af funktion. Hver organisme har nemlig et »*optimalt stimulationsniveau*«, hvorpå de trives (se Høgh-Olesen, 1993, for en mere udførlig gennemgang), og er den indkomne stimulation i længere tid over det optimale, kan også denne stressbelastning føre det udover den almindelige bevidsthed. Ofte panikker eller kollapse individet simpelthen med bevidsthedsindskrænkning til følge (jf. tidligere). Men vi har også eksempler fra krise- og katastrofesituationer (og fra trediegradsforhør) på, at ændrede bevidsthedstilstande, såsom ud-af-kroppenoplevelser og sanseintensivering, kan forekomme under sådanne ekstreme stresstilstande (Ludwig, 1969). Og samtidig er den mystiske litteratur også her fuld af eksempler på, at de søgende f. eks. gennem hyperventilation, søvndeprivation, smerteinduktion og forskellige trancedanse – som de afrikanske trommedanse eller de hvirvlende Dervishers religiøse *Devr-dans* – selv benytter overstimulationen som springbræt til den ændrede bevidsthed.

Udover den sensoriske under- eller overstimulation har forskellige *somato-psykiske faktorer*, af betydning for kroppens kemi og neuropsykologi, ligeledes vist sig virksomme i frembringelsen af ændrede bevidsthedstilstande.

Vi ved at de-hydrering, hypo- og hyperglycæmi (for lavt eller for højt blodsukker), og forskellige hormonale dysfunktioner sammen med migræne, epileptiske anfald og febertilstande kan ændre den menneskelige bevidsthed, og igen er det slående, at disse tilstande ikke bare opstår spontant; men også iscenesættes bevidst gennem f. eks. faste, askese, eller via de selv-inducerede forgiftningstilstande, som enhver kultur, gennem dens rusgifte, benytter sig af. Alle kroppens spontane tilstande, selv den menneskelige sult- og smertetilstand, er således hurtigt blevet spændt for den bevidste intention, hvis de på nogen måde kunne bruges til at bringe os »ude af os selv«. Vor art har tilsyneladende, som et tilbagevendende fænomen, gjort alt for blot et øjeblik at undslippe de menneskelige vilkårs kendte »bolig af skarn« og om muligt »erobre paradiset med et kup«, som Baudelaire (1860) har udtrykt det. Og selvom disse forskellige excesser langt fra altid har ført til mødet med »det Absolutte«, så har de alligevel undermineret den almindelige bevidsthed så meget, at det der var *helt anderledes* kom indenfor rækkevidde, og dette var tilsyneladende incitament nok til fortsættelse.

Men den ændrede bevidstheds psykologiske afsæt kan også anskues mere funktionelt. Ser vi på den almindelige bevidsthedsheds funktioneren, så pågår der hele tiden en aktiv fortolkning og organisering af det

indkomne materiale. Enhver sansning foranlediger således *automatisk* en kategoriserende relatering af inputtet til subjektets sædvanlige videnshorisonter.

Studerer vi samtidig den universelle mystiks forskellige meditationsformer, så synes de alle at være beregnet på at stoppe denne automatiske stimulibearbejdning. Målet er i stedet at forblive i »den umiddelbare skuren«, at »lade-være«, at dvæle ved fænomenets »oplevede såledeshed«, at være et vidne der »ser«, og ikke et vidne der »dømmer«, eller hvordan man nu udtrykker sig. Og denne receptive indstilling udtrykker ifølge Deikman (1969, p.31) reelt en intentionel »*deautomatisering*«, hvor man i stedet for den sædvanlige kategoriserende indordning forsøger at fastholde, at »en rose er en rose, er en rose« og intet andet.

Når den enkelte perception på denne måde får lov til at stå alene, og dermed frigjort det sædvanlige erfarings-, forventning- og forudsigelighedsfelt som alt ellers placeres i, så fremstår det perciperede netop herved som noget *enestående*, og dermed med meget større fascination end normalt. Når vi haster med at kategorisere, fastholder vi derimod virkeligheden indenfor den sædvanlige overenskomst selvfølgelighed. Verden lukker sig konventionelt om et bestemt indhold, og vi ser *kategorier* snarere end *fænomener*. Forhales denne proces er vi allerede herved på vej mod den ændrede bevidstheds sanseintensivering, hvor det værende, bliver betydningsfuldt, »åbner sig«, og hvor verden for første gang ses, som den »virkelig er«. Samtidig synes denne deautomatisering ligeledes at intensivere den mediterendes koncentration i en grad, så man nærmest kan tale om, at en egentlig *stimuli-barriere* opstår.

Ekspimentelle studier af Zen-munkes EEG-mønster under *Zazen*<sup>3</sup> viser for det første udpræget alfa-aktivitet, hvilket ellers ikke forekommer hos almindelige mennesker, der har øjnene åbne (Kasamatsu & Hirai, 1969, p. 90), og dernæst at der praktisk taget ingen ændringer finder sted i dette mønster, selvom forskellige stimuli, såsom høje lyde, stærkt lys eller varme/kulde påvirkninger introduceres. Udenfor meditation reagerer munkene derimod som alle andre, med hurtig lavspændingsaktivitet, når disse stimuli indsættes (Anand, Chhina og Singh, 1969, p. 504). Om denne forøgede koncentration så er den direkte følge af, at den energi, der ellers ville blive brugt til kategorisering og informationsbearbejdning, nu kan investeres helt og holdent i den primære oplevelse, eller om den fremkommer som følge af noget helt andet, kan ikke umiddelbart afgøres. Men den meditative deautomatisering synes altså at kunne foranledige en slags stimulibarriere, og da vi som tidligere vist allerede ved, at hjernen kræver et varieret og stabilt stimuli input, for at opretholde den sædvanlige bevidsthed, så er denne praksis, som skabt til at facilitere ændrede bevidsthedstilstande. Derudover virker selve stimulibarrieren i sig selv som en deautomatisering af den almindelige opmærksomhedsrefleks, som en ny stimuli ellers normalt ville udløse!

## Mystik og almenpsykologi

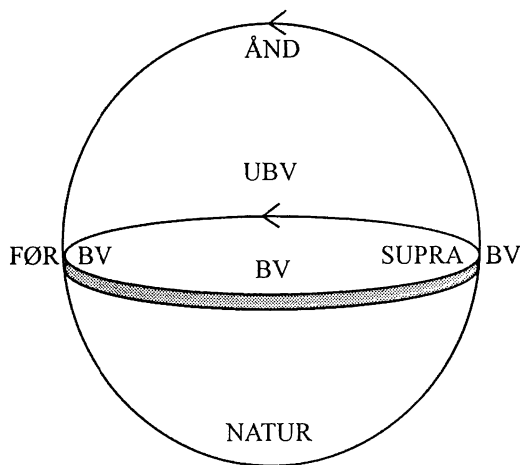
Som de foregående analyser forhåbentlig har godtgjort, så har vi med et genuint menneskeligt fænomen at gøre, og spørgsmålet er nu, hvilke psykologiske konklusioner, der kan drages på baggrund af denne universelle erfaring.

Unio Mystica repræsenterer som vist en særegen bevidsthedstilstand, og der ligger et oplagt projekt i at integrere denne psykologiske realitet i en almen teori for den menneskelige bevidsthed. Et sådant arbejde ligger selvsagt udenfor dette essays ramme; men én konklusion forekommer dog ufravigelig. Det store antal samstemmende beskrivelser tvinger os til at konkludere, at den almindelige kategoriale og diskursive bevidsthed kun er én blandt flere mulige bevidsthedstilstande. De mange tids- og stuaafhængige rapporter bevidner tilstedeværelsen af en non-dual »*supra-bevidsthed*«, og den menneskelige bevidsthed må som konsekvens heraf (og i forlængelse af enhedserfaringen i øvrigt) bestemmes som et kontinuert fænomen og psyken følgelig som et *ubevidst-bevidst-suprabevidst hele* uden endelige demarkationslinier mellem de forskellige bevidsthedsmodi. Nedenstående model illustrerer forholdet.

Men dette er kun begyndelsen. Hvis enhedstanken realiseres helt ud, bliver det for alvor kompliceret, for så må alt i den menneskelige konstituering – også basismodsætningerne ånd og natur, krop og psyke – opfattes som kontinuerte manifestationer af det ene!

Intet vil således være »ren ånd« og intet kun »materie« i absolut forstand. Alt vil derimod være en syntese af disse klassiske urantagonister.<sup>4</sup> Selv menneskets mest biologiske driftsstrukturer må således opfattes som en udifferentieret enhed af ånd og natur.

Det kan være vanskeligt helt at forestille sig, hvad dette konkret vil indebære; men Jung (1969, v. 9, p. 388, 1979, p. 69), finder f. eks. en sådan enhed i sin analyse af de menneskelige arketyper. På den ene side er arketyperne jo et instinkt, og dermed en medfødt, non-perceptibel, energetisk grundstruktur, der som en genspejling af artens eksistensbetingelser og gentagende livserfaringer er blevet nedfældet i den menneskelige DNA under evolutionens løb. Og på den anden side manifesterer denne energetiske struktur sig også som de perceptible, arketyperiske handlinger, symboler og åndelige forestillinger som menneskeheden universelt har frembragt! Arketyperne er således både instinkt og ånd, både emotion og mentalt billede, både non-perceptibel energetisk struktur og symbolsk forestilling og både ubevidst og bevidst etc.



Figur 1: Den menneskelige psyke: kontinuitet og enhed

Dette eksempel tjener selvsagt ikke som bevis for synspunktet; men det illustrerer enhedstanken og konkretiserer muligvis en af dens følger, hvis og såfremt at den realitet som Unio Mystica åbenbarer står til troende! Men kan vi i det hele taget fæste lid til de udsagn der udgår fra denne oplevelse, hvor samstemmende de end måtte være?

Dette spørgsmål lader sig kun vanskeligt besvare, og det er da også snarere en antydende indkredsning, der her skal forsøges.

### Det åbenbares ontologiske status

Som allerede vist så medieres den ændrede bevidsthed jo af nogle specifikke psyko-fysiologiske og somato-psykiske forhold vedrørende den kortikale arousal og den organismiske balance generelt. Set fra den materielle reduktionismes perspektiv er det bevidsthedsindhold, som vi her undersøger, derfor blot de mentale følger af en bestemt kropslig eller neurologisk tilstand i organismen, og som sådan ikke noget vi behøver at beskæftige os videre med. Paulus vision på vejen til Damaskus er således »ikke andet end« de hallucinogene følger af et epileptisk anfald og den hellige Teresas syner blot en følge af hendes hysteriske konstitution og så fremdeles.

Dette synspunkt overser imidlertid fuldkomment, at der ikke i sindet overhovedet findes en bevidsthedstilstand – almindelig eller usædvanlig – der ikke har en organisk proces som sit udgangspunkt. De videnskabelige teorier er følgelig ligeså »organisk determinerede« som de religiøse



forestillinger, og det er derfor umuligt, alene på baggrund af en oplevelses organiske forankring, at udsige noget som helst om denne oplevelses ontologiske status og indholdsmæssige realitet. En idé's oprindelse har kort sagt intet med dens iboende *sandhed* eller realitet at gøre. Der må andre kriterier til, og James (1902, p. 39) foreslår her, at vi vurderer den mystiske erfaring på samme måde, som vi vurderer alle andre ideer. D.v.s. ud fra dens: a) umiddelbart illuminative funktion, fra dens b) interne filosofiske konsistens og systematik og endelig ud fra dens c) eksistentielle funktionalitet som vejleder i livsprocessen!

»By their fruits, ye shall know them, not by their roots«, synes James at mene, og fremsætter hermed et klart funktionalistisk kriterium for vurderingen af den mystiske oplevelses indhold.

For funktionalismen er bevidsthedens funktion at guide organismen til dens overlevelsesmål i et kompleks miljø, og de forestillinger, der har vist sig i effektive i løsningen af denne opgave, er allerede herved så *virkeligheds-korrespondente*, at de må tilkendes realitet. Det, der hensigtsmæssigt formår at påvirke en virkelighed, må selv kaldes en virkelighed, og derfor har vi ingen filosofisk undskyldning for at afvise den mystiske erfaring om »uvirkelig«, hævder han (1906 p. 382).

Trækker vi samtidig dette funktionalistiske synspunkt mod dets pragmatisk, empiriske konsekvens, og ser på »frugterne« af den mystiske enhedserfaring, så synes denne oplevelse i høj grad at have fungeret som »vejleder i livsprocessen«, for de der har haft den (jf. tidligere), og udenforstående iagttagere konstaterer som vist færre ego-forsvar, større personlig integration og integritet og forøget velbefindene.

Men oplevelsens personlige funktionalitet og mental-hygieniske følger siger kun indirekte noget om det åbenbarede erkendelsesmæssige plausibilitet (jf. James anden kriterium), og da flertallet af os i største parten af vore vågne timer uden videre indgår den dualistiske overenskomst – og som umiddelbar erfaring fastholder, at verden består af afgrænsede entiteter, som vi står i klassiske subjekt-objekt forhold til – så må man naturligvis spørge, om det overhovedet giver mening, filosofisk og videnskabeligt, at fastholde det ontologiske synspunkt, at alt er ét, og om denne tanke i det hele taget finder støtte udenfor mystikkens verden?

Erkendelsesmæssigt udtrykker synspunktet en *monisme*: Der findes kun én *Substans*, lyder det. Alt udgår fra denne, og bærer således i sit inderste et *genspejlingsmæssigt* vidnesbyrd om dette alt-konstituerende ene. In casu mennesket betyder dette f. eks., at den verden vi fødes ind i, allerede må være medfødt i os som bestemte spejlende strukturer og anlæg (jf. arketyperanken). Og derfor er det muligt at finde macro-kosmos i micro-kosmos, det almene i det partikulære, det indre i det ydre og vice versa. Og derfor er »hækken for enden af haven« en ligeså god indgang til Buddhaens »Dharma-legeme« som noget andet!

Afhængig af om denne ene grundsubstans opfattes som materiel, spirituel eller som noget helt tredje, der hverken er det ene eller det andet,

taler man om en *materialistisk*, en *idealistisk* – eller en *neutral monisme*. I den konkrete enhedsoplevelse, hvor alle modsætninger er ophævet, vil det givetvis hverken være muligt eller meningsfuldt at specificere den arkane substans som enten det ene eller det andet. Det værende »er« blot. Men når oplevelsen senere udlægges, på baggrund af den almindelige bevidstheds tilgængelige videnshorisonter, fælles der ofte dom.

Indenfor den vestlige mystik, der hyppigst har været forankret i et neoplatonisk eller kristent verdensbillede, er det alt konstituerende ene derfor ofte blevet opfattet spirituelt som »Gud«, og indenfor alkymien finder man den opfattelse, at *Anima Mundi* eller »Verdensjælen« er indlejret i den *prima materia* som »*Lumen Naturae*«, eller lysende glimt af ånd, hvilket samtidig foranlediger en udviklingsspænding i stoffet, i retning af at realisere denne ånd eller at »finde hjem«, om man vil. I *Vedaerne* finder man den samme tanke udtrykt som *Agni* – den rene ånds »himmelske ild« – der forenet med *Soma* – det naturale moderskød – renser og opfører stoffet, så det føres mod det højeste ene (Schüre, 1889, p. 42).

Tanken om at materien kan ophøjes, er en af menneskeheden aller ældste og evigt tilbagevendende forestillinger, og denne udviklingstanke finder man også indenfor den materialistiske og neutrale monisme, omend stoffets rejsning her ikke behøver at være i retning af *Ånd*.

Den østlige mystik har ligeledes som hovedtendens formuleret en idealistisk monisme: »*Spirit is the suchness, the isness, the essence of each and everything that exists*« som Wilber (1993, p. 98) har udtrykt det; men mere neutrale positioner synes også at forekomme.<sup>5</sup>

Men den monistiske tanke og genspejlingsforholdet kendes ikke kun som mystisk intuition, den er ligeledes udbredt indenfor vestlige filosofi (f. eks. hos Berkeley, Leibniz, Spinoza, Hegel og Russell) og indenfor vestlig naturvidenskab. Her fremstår synspunktet dog ikke som *direkte oplevet* realitet; men som diskursivt argumenteret konsekvens eller som induktivt afledt følgeslutning af det eksperimentelle arbejde. Den moderne fysiks kvantemekaniske og holografiske fænomener tages f. eks. ofte til indtægt for det monistiske synspunkt, og op igennem firserne har en ivrig sammenligning mellem fysik og mystik fundet udbredelse (se. f. eks. Toben et al., 1975, Capra, 1980, 1982, Bohm, 1981 og Rucker, 1984). Det meste af denne forskning har dog været for impressionistisk gennemført, og for analogisluttende til at være egentligt forpligtende, og mere substantielle analyser fortsat.

Indenfor psykologien kender vi det monistiske synspunkt fra James' arbejder. Og de tanker omkring *korrespondens* og *genspejling*, som vi finder i Spencers (1881) evolutionsteori og i Leontjevs virksomhedsteori (1977, 1983), peger ligeledes hen på en (materiel) monisme, for nu at nævne et par anker mænd, der har haft betydning for dansk psykologi.

Hos C. G. Jung finder man en neutral monisme. Det er ikke bare muligt, »men i høj grad sandsynligt at psyke og materie er to forskellige aspekter af en af samme ting«, fastslår han (1969, v. 8, p. 215). At be-

stemme dette ene som enten materie eller ånd er imidlertid, for Jung, at fastholde en dualistisk præmis som ureflekteret udgangspunkt for ens bestemmelse, og han kritiserer den tidlige materialisme for at hypostasere materiebegrebet i dens bestræbelser på at være anti-metafysisk. Men det, vi kalder »materie«, er ifølge Jung snarere en hypotese eller et symbol for noget ukendt end en håndgribelig realitet, og den videnskabelige materialisme har derfor blot fundet –

*»(...) et andet navn for realitetens højeste princip og formodet, at dette skabte en ny ting og ødelagde en gammel. Men om man så kalder eksistensens princip for »Gud«, »Materie«, »Energi«, eller hvad man har lyst til, har man intet skabt, kun forandret et symbol. Materialisten er en metafysiker »malgré lui«. (C. G. Jung, 1969 v. 11, p. 477).*

Som tidligere nævnte er det efter min mening ikke muligt at påkalde den mystiske erfarings autoritet til absolut fordel for den ene eller anden af de forskellige monismer endsigende for nogen bestemt tro – panteistisk eller monoteistisk. At dette så hele tiden gøres er en anden historie, der siger mere om de mennesker, der bagefter udlægger oplevelsen end om oplevelsen selv.

Det vi kan konkludere er imidlertid, at Unio Mysticas samstemmende rapporter giver os ret til at afvise, at det duale verdensbillede, som den diskursive fornuft almindeligvis forankrer os i, er det eneste sande verdensbillede, og som vist så finder dette synspunkt også støtte udenfor mystikkens verden. Det verdensbillede som den mystiske enhedsoplevelse åbenbarer er på ingen måder »mindre sandt«; men det er i det hele taget problematisk at orientere sig i forhold til dette spørgsmål ud fra kategorier som »mere« eller »mindre sandt«.

Selvom vi med realismen sætter, at der eksisterer en virkelighed uafhængig af om den bliver erfaret, så vil vort møde med denne virkelighed, altid være afhængig af den bevidsthed, hvor igennem det værende erfares, og samtidig vil dette møde efter alt at dømme påvirke det værende som også den moderne fysik har vist. Den *egentlige realitet* vil således altid fremtræde i et *bevidstheds-verdensfelt*, og i den forstand har vi mennesker derfor den verden, som vi har bevidsthed til at have, kunne man sige!

Da den umiddelbare sansning blev afløst af selvbevidsthed og refleksivitet, mødte vor art en anden verden, og det samme vil selvfølgelig ske når også disse bevidsthedsformer transcenderes i supra-bevidstheden.

For som James fremhæver, så gives der ikke nogen –

*»Tingenes Tilstand hvortil der ikke med Sandhed kunne føjes en ny Betydning, forudsat Sindet har hævet sig til mere omfattende Synspunkter. Og det vil altid forblive et åbent Spørgsmål, om ikke*

*de mystiske Tilstande skulle være sådanne højere Udsynssteder, Vinduer, hvorigennem Sjælen skuer udover en rummeligere og videre Verden*«. (James, 1906, p. 329).

Og med disse åbne betragtninger kan vi passende afslutte rundvisningen. Det var ikke muligt, at dvæle lige længe ved alle tableauerne; men forhåbentlig er det lykkedes at gøre ikke mindst kommende psykologer opmærksomme på, at der i dette lidt rodede rum, også i årene fremover vil være stof til mange timers meningsfuld fordybelse.

Vi er først lige begyndt, at forstå lidt af hvad der foregår, og ikke mindst for almenpsykologiens vedkommende er det væsentligt, at dette arbejde fortsættes.

#### NOTER

1. Bourguignon & Evascu (1979) fandt at trance- og besættelsestilstande fandtes i 90% af et verdensomspændende sample på 488 samfund.
2. Da den hellige Teresa af Avila f.eks. skulle opstille kriterier for, hvornår en åbenbaring var sand, og hvornår den blot var blændværk, så kom hun bl.a. frem til, at hvis man troede, at det man havde set var Gud, så var det netop en illusion. Men havde man set noget, som både kunne være Gud og Djævelen, så var det uden tvivl Herren, man havde mødt!
3. Den mediterende sidder i lotusstilling og fastholder opmærksomheden ved et punkt på gulvet omkring en meter foran ham. Denne fokusering opretholdes i 30 minutter, 8-10 gange dagligt.
4. Denne enhed vil selvfølgelig kunne syntetiseres på forskellige niveauer af naturånds kontinuet; men der vil være tale om glidende overgange, og går vi til den "arkane substans" *an sich*, så vil også denne i sit væsen være konstitueret som en psyko-fysisk enhed.
5. Indenfor Buddhismen gennemløber udviklingsbevægelsen endvidere en evolutions-involutions rytmi, hvor materien, efter at den kulminerende har hævet sig til ren ånd, vender tilbage til sit udgangspunkt, hvorefter en ny pendulering begynder. (Wilber, 1990). Ideen om åndens involution i stoffet ved skabelsen og dens evolutionære tilbagevenden til enheden kender vi i vesten også fra Pythagoras, der er ankermanden bag hele den platoniske metafysik, og fra de ægyptiske Osiris-mysterier

#### LITTERATUR

- ALLPORT, G. W. (1950): *The Individual and His Religion*. New York; Macmillan Company.
- ANAND; CHHINA & SINGH (1969): Some Aspects of EEG Studies in Yogis in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- ASERINSKY, E. & KLEITMAN, N. (1953): Regularly Occurring Periods of Eye Motility and Concomitant Phenomena during Sleep. *Science* 1953, 118, 273-74.
- ASERINSKY, E. & KLEITMAN, N. (1955): Two Types of Ocular Motility Occurring in Sleep. *Journal of Applied Physiology*, 8, 1-10.
- BACK, K. & BOURQUE; L.B. (1970). Can Feelings be Enumerated? *Behavioral Science* 15, 487-96.

- BAUDELAIRE, C. (1860): *Det kunstige paradís*. Fremad (1967).
- BERLYNE, DE (1950): Novelty and Curiosity as Determinants of Exploration Behaviour. *British Journal of Psychology*, 41, 61-80.
- BERLYNE, DE (1960): *Conflict, Arousal and Curiosity*. New York; McGraw-Hill.
- BEXTON, C.W. (ET AL.) (1954): Effects of Decreased Variation in the Sensory Environment. *Canadian Journal of Psychology*, 8(2), 70-76.
- BOHM, D. (1981): *Wholeness and the Implicate Order*. London; Routledge & Kegan Paul.
- BOURQUIGNON & EVASCU (1977): Altered States of Consciousness within a General Evolutionary Perspective. *Behav. Science Research*, 12(3), 1997-216.
- BOWERS, M.B. & FREEDMAN, D. (1969): Psychedelic Experiences in Acute Psychoses in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- CAPRA, F. (1980): *Fysikens Tao*. Borgen.
- CAPRA, F. (1983): *The Turning Point*. London; Flamingo.
- DEIKMAN, A.J. (1969): Deautomatization and the Mystic Experience in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- DEMENT, W. & KLEITMAN, N. (1957a): The Relations of Eye Movements during Sleep to dream Activity. *Journal of Exp. Psy.* 53, 339-46.
- DEMENT, W. & KLEITMAN, N. (1957b): Cyclic Variations in the EEG during Sleep and Their Relation to Eye Movements, Body Motility and Dreaming. *EEG Clin. Neurophysiol.* 9, 637-90.
- ECKEHART, J. E. (1936): *Die Deutschen und Lateinischen Werke*. Stuttgart.
- EEDEN, VAN F. (1913): A study of Dreams in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; 1969. John Wiley & Sons.
- ERIKSON, M.H. (1965) A Special Inquiry with Aldous Huxley into the Nature and Character of Various States of Consciousness in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; 1969. John Wiley & Sons.
- FARTHING, G.W. (1992): *The Psychology of Consciousness*. New Jersey; Prentice Hall.
- FOULKES; D. (1969): Theories of Dream Formation and Recent Studies of Sleep Consciousness in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- FREUD, S. (1900): *Interpretations of Dreams*. London; 1974. Col. Works V.
- FREUD, S. (1891). *Hypnosis*. London; 1974. Col. Works VI.
- FREUD, S. (1921): *Psychoanalysis and Telepathy*. London; 1974. Col. Works VXXVII.
- FREUD, S. (1922): *Dreams and Telepathy*. London; 1974. Col. Works VXXVIII
- FROMM, E. (1968): *Dogmet om Kristus og andre essays om religion, psykologi og litteratur*. København; Hans Reitzel.
- FROMM, E. et al. (1970): *Zen-Buddhism and Psychoanalysis*. New York; Harper & Row.
- GREELY, A. & McCREADY, W. (1979): Are we a Nation of Mystics? in *Goleman & Davidson: Consciousness: Brain, states of Awareness and Mysticism*, p. 178-83.
- GROF; S. & GROF, C. (1980): *Beyond Death*. Thames & Hudson.
- GROFF, S. (1977-85): *Den indre rejse 1-4*. Borgen.
- GRØNBECH, W. (1973): *Buddha*. København; Thaning & Appel.
- HAY, D.L., MORRISY, A. (1978): Reports of Ecstatic, Para-normal, or Religious Experience in Great Britain and USA. *Journal for Scientific Study of Religion*, 17, p. 255-68.
- HEBB, DO (1955): Drives and C.N.S. *Psychol. Rev.* 62(4), 243-54.
- HILGARD, E. (1977): *Divided Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- HUXLEY, A. (1968): *Den evige filosofi I + II*. København.
- HUXLEY, A. (1988): *Erkendelsens lære*. København; Hernov.

- HØGH-OLESEN, H. (1993): *Mennesket og det ukendte – inertien og det menneskelige dobbeltvæsen*. Dansk Psykologisk Forlag.
- HØGH-OLESEN, H. (1994): Historien om et portræt. Århus; Forlaget ARK.
- JAMES, W. (1902): *The Varieties of Religious Experience – A Study in Human Nature*. London; The Fonana Library.
- JAMES, W. (1906): *Religiøse erfaringer*. København; Pios Bogh.
- JAMES; W. (1882): Subjective Effects of Nitrous Oxide. In *Tart (ed.): Altered States of Consciousness*. New York; 1969. John Wiley & Sons.
- JUNG, C.G. (1969): *On the Nature of the Psyche*. London; Col. Work VII.
- JUNG, C.G. (1930/48): *The Psychological Foundations of Belief in Spirits*. London; 1969. Col. Works V.8.
- JUNG, C.G. (1958): *Flying Saucers: A Modern Myth*. London; Col. Works London; 1969. Col. Works V.10.
- JUNG, C.G. (1969): *Alchemical Studies*. London; Col. Works V.13.
- JUNG, C.G. (1969): *Psychology and Alchemy*. London; Col. Works V.12.
- JUNG, C.G. (1969): *Psychology and Religion: West And East*. London; Col. Works V.11.
- JUNG, C.G. (1969): *Concerning mandala Symbolism*. London; Col. Work V9(1).
- JUNG, C.G. (1979): *Man and his Symbols*. London; Aldous Books.
- KASAMATSU & HIRAI (1969): An EEG Study on the Zen Meditation in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- KOKOSZKA, A. (1992/93): Occurrences of Altered States of Consciousness among Students. *Imagination, Cognition and Personality*, v12(3), 231-47.
- LEARY; T.C. (1983): *Flashback: An Autobiography*. Los Angeles.
- LEONTJEV, A.N. (1977): *Problemer i det psykiske udvikling*. København.
- LEONTJEV, A.N. (1983): *Virksomhed, bevidsthed, personlighed*. København.
- LEUBA, C. (1955): Toward some Integration of Learning Theory – The Concept of Optimal Stimulation. *Psychol. Reports*, 27-33.
- LUDWIG, A.M. (1969): Altered States of Consciousness in Tart (ed.): *Altered States of Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- MASLOW, A.H. (1964): *Religions, Values and Peak-Experiences*. Ohio, Columbus.
- MASLOW, A.H. (1977): *Forskningens psykologi*. København; Munksgaard.
- OTTO, R. (1958): *The Idea of the Holy*. New York; Galaxy Books.
- PAHNKE, W. & RICHARDS, W. (1969): Implications of LSD and experimental mysticism in *Tart (ed.): Altered States Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- RHINE, J. B. ET AL. (1940): *Extra-Sensory Perception After Sixty Years*. NEW York.
- RUCKER, R. (1984): *The Fourth Dimension*. Boston.
- SCHURE, E.C. (1889): *De store indviede*. København; Strubes Forlag. 1985.
- SHEKAR C. R. C. (1989): Possession Syndrome in India in *C. A. Ward (ed.): Altered States of Consciousness and Mental Health*. London; Sage Publications.
- SNYDER, F. (1970): The Phenomenology of Dreaming in: *Madow & Snow (ed.): The Psychodynamic implications of the Physiological Studies on Dreams*. Springfield, Illinois.
- SPANOS, N. (1982). A Social Psychological Approach to Hypnotic Behavior in *Weary & Mirels (ed.): Integrations of Clinical and Social Psychology*, 231-71. New York.
- SPANOS, N. (1986): Hypnotic Behavior: A Social Psychological Interpretation of Amnesia, Analgesia and »Trance Logic«: *The Behavior and Brain Sciences* 9, 449-502.
- SPANOS, N. (1989). Hypnosis, Demonic Possession and Multiple Personality in *C. A. Ward (ed.): Altered States of Consciousness and Mental Health*. London; Sage Publications.

- SPANOS, N. ET AL. (1979): The Effects of Hypnotic Susceptibility, Suggestions for Analgesia. *Journal of Abn. Psychol.*, 88, 282-92.
- SPENCER, H. (1881): *The Principles of Psychology 1-2*. London.
- STOLLER, P. (1989): Stressing Social Change and Songhay Possession in C. A. Ward (ed.): *Altered States of Consciousness and Mental Health*. London; Sage Publications.
- SUZUKI, D.T. (1985): *Zen*. København: Hans Reitzel.
- TART, C.T. (Edd) (1969): *Altered States of Consciousness*. New York; John Wiley & Sons.
- TOBEN, B. ET AL. (1975): *Space-time and Beyond*. New York; E. P. Dutton.
- WILBER, K. (1990): The Great Chain of Being. *Journal of Hum. Psychol.* v33(3), 52-65.
- WILBER, K. (1993): Two Patterns of Transcendence. *Journal of Human Psychology*, v30(3), 113-36.
- WUTHNOW, R. Peak Experiments: Some Empirical Tests. *Journal of human Psychology*, 18, 59-75.