

Tartu Ülikool
Filosoofia ja semiootika instituut
Semiootika osakond

Ragnar Peets
PSÜHHEDEELNE SEMIOOS SEMIOOTIKA VAATENURGAST
Bakalaureusetöö

Juhendaja: Kalevi Kull

Tartu
2020

Olen bakalaureusetöö kirjutanud iseseisvalt. Kõigile töös kasutatud teiste autorite töödele, põhimõtteliste seisukohtadele ning muudest allikatest pärinevatele andmetele on viidatud.

Autor: Ragnar Peets

.....

(allkiri)

.....

(kuupäev)

Luban töö kaitsmisele. Juhendaja: Kalevi Kull

.....

(allkiri)

.....

(kuupäev)

Sisukord

Summary.

Psychedeleic semiosis from the viewpoint of semiotics	4
Sissejuhatus	5
1. Ülevaade mõnedest psühhedeelse taju käsitlustest semiootika vaatenurgast	11
1.1 <i>Andy Letcher</i>	11
1.2 <i>Vít Pokorný</i>	15
1.2.1 Teisenenud olekute biofenomenoloogia	16
1.2.2 Ökosemiootiline lähenemine	23
1.2.3 Nišš ja omailm	26
1.3 <i>Maurice Merleau-Ponty analüüs Szummeri ja teiste poolt</i>	29
1.4 <i>Patrick Lundborg</i>	32
1.4.1 Märgede psühhedeelse filosoofia definitsiooni suunal	33
1.4.2 Fenomenoloogia	35
1.5 <i>Vahekokkuvõtteks</i>	39
2. Psühhedeelse semioosi mõistest	40
2.1 <i>Lähedased mõisted, ehk mis psühhedeelne semioos ei ole</i>	40
2.1.1 Ekstaas	41
2.1.2 Transs	43
2.1.3 Kreatiivsus	44
2.1.4 Loovus	44
2.1.5 Katarsis	44
2.1.6 Religioosne kogemus	45
2.1.7 Muud väljendid	46
2.2 <i>Psühhedeelne semioos kui semioosi erivorm</i>	46
2.2.1 Piiritlus	48
2.2.2 Kerkivad hüpoteesid	49
2.2.3 Psümioos ehk semioosi erijuhtum	52
Kokkuvõte	55
Kirjandus	56

Psychedeleic semiosis from the viewpoint of semiotics

Summary

The motive of this BA thesis is to define psychedelic semiosis from a semiotic point of view and to compare it to ordinary semiosis.

The thesis is divided into two chapters, there is also an introduction and a conclusion chapter. First half of the work includes introduction on how I arrived at the topic and what inspired me to study it and semiotics. Then with the help of some other authors (Letcher, Pokorný, Merleau-Ponty and others) In the first chapter I tried to paint a picture of the current state of psychedelic paradigms and discourse, and propose some ideas on how the paradigms could and perhaps should shift towards a more comprehensive version.

In the second chapter I compare the term with other terms that might sound similar or have a similar meaning behind it, to exclude the possibility of describing an already existing phenomena. I also try to give my own definition to psychedelic semiosis and compare it to ordinary semiosis.

In the end I suggest using a totally new phrase „psymiosis“ instead of psychedelic semiosis, as the latter can be too widely understood and sometimes misunderstood for something else. Instead, using a specially crafted phrase for it, seems more logical and optimal. Psymiosis is more than just the sum of „psychedelic“ and „semiosis“ and is another version of semiosis(different level). This version being different as it writes meaning instead of just reading it, as ordinary semiosis does.

I also make two proposals about psymiosis Firstly that new meanings are created because of psymiosis and secondly that psymiosis plays a key role in the mechanism of learning.

Need uued kehastuse vormid kutsuvad üles uue ettekujuteldava, või veel parem, virtuaalse maastiku, mis aitaks meil navigeerida oma saamise tulevikus.

Robert Mitchell, Phillip Thurtle (Thurtle, Mitchell, 2002)

Sissejuhatus

Mulle on peaaegu alati tundunud, et need prillid, mida ühiskond mulle justkui peale on üritanud suruda, ei sobi maailma tunnetamiseks ja tõlgendamiseks. Ma mõistan nende episteemi, aga see tundub vigane. Ühiskonna survestus ei ole möödapääsmatu. Parimal juhul jätab ta keskmisele kogejale mulje, et kogeda maailma nii, nagu seda teeb keskmine ühiskonna liige, on rangelt kohustuslik kõigile. Mingil eluhetkel, kõige tõenäolisemalt muusika kaudu, tekkis minus suur huvi kõige vastu, mis on seotud müstiliste kogemuste, psühhedeeliaga, esoteerikaga ja muu sellisega, mis täna veel, kuid mitte enam kauaks, on pigem seletamatu, eriti veel teaduse kaudu. Ja kuigi ma tugevalt tunnistasin teaduse ja faktilise tõestuse vajalikkust ja kõikvõimsust, olin ma siiski lummatud nendest lugudest, mis sellest teisest maailmast tulid. Kas on tegemist jagatud psühhooisiga, mis ületab tuhandeid aastaid ja on sarnane asukohtades, mis on üksteisest väga kaugel, või toetub tegelikult see „müstika“ siiski mingile teaduslikult mõistetavale ja diskursiivselt selgitatavale juhtumisele?

Huvi selle kõige vastu ja hobikorras uurimine on mind toonud ülikooli õppima semiootikat. Mis nüüd tagantjärele analüüsides tundub ainult täiesti loogiline (plahvatusi ongi kergem uurida tagantjärele). Semiootikud on vahendajad. Vahendajad on triksterid. Triksterid on šamaanid. Šamaanid on müstikud, kes on varustatud võimega astuda kultuurist välja. Tänu Claude Lévi-Straussile nägin ma seost triksteri ja semiootiku vahel ja seda, kuidas nad peavad alal hoidma osa sellest duaalsusest, mida nad on määranud ületama. Hasso Krull kirjutab „Jumalanna pesa“ ühes peatükis (Krull, 2012) sellest, kuidas müüdid olid ennemuiste religioosse karakteriga ja osaks inimese usutavas geneesis ning, et

kolm pool tuhat aastat tagasi toimus nihe ja müüdist sai muinasjutt. Minule tundub täiesti reaalne, et müütiline šamaan või trikster ei olnud keegi muu kui semiootiliselt andekas agent, kes nägi lihtsalt kogu seda „teatrit“ läbi. Tähtsat rolli on ka tuhandeid aastaid mänginud enteogeensed taimed. Nende teatud taimede õige manustamine kutsus esile psühhoosi, unenäo või hullumeelsuse sarnast seisundit. See seisund omaette ei ole üldse garantii semiootilise aktiivsuse tõstmiseks või maailma ümberkujundamiseks. See on vaid mündi üks külg. Pigem tasuks uskuda, et tugeva semiootilise potentsiaaliga inimese müstiline kogemus aitab tal selgemalt mõista ja näha, kuidas keel ja mõtlemine koos semioosiga kogetavat maailma mudeldavad ja suunavad. Aga see ei ole vahetu. Selles kõiges on vahendaja ja tavaliselt isegi mitu. Nagu ärimaailmas, saad sa odavaima hinna, kui sa jätad vahele kõik vahemehed ja lähed otse pakkuja juurde, nii ka elus. Mida vähem on filtreid sinu ja maailma vahel, seda selgemini sa näed ning seda lihtsam on leida oma tee selles. Aldous Huxley ütles: *“me peame hoidma ja kui võimalik, intensiivistama oma võimekust vaadata maailma vahetult ning mitte läbi pooleldi läbipaistmatu meediumi, kontseptsiooni, mis moonutab iga ette antud fakti juba mõneks liigtuttavaks üldiseks sildiks või selgitavaks abstraktsiooniks”*¹ (Huxley, 1959: 22).

Müstilisi kogemusi ei too esile muidugi ainult taimed, vaid ka mitut sorti eri praktikad hingamistehnikatest paastudeni. Nad võivad esile kerkida ka iseenesest seni mõistmatutel põhjustel, kuid seda mitte müstilisuse tõttu, vaid puhtalt seepärast, et keegi ei ole seda veel oluliselt uurinud.

*On efektilisi sarnasusi teadvust muutvate mitmekesiste seisunditega (nt kestvusjooksmine, hüpnoos ja meditatsioon ning narkootiliselt esile kutsutud seisundid ja une nägemine) mis toovad kaasa ajutise prefrontaalse ajukoore dereguleerimise.*² (Dietrich, 2003 – viidatud Winkelmann 2018: 14 kaudu)

Võib kahtlustada, et müütilise Moosese nähtud põlev põõsas ja näiteks sama müütilise tänapäevasema inimese maaväline inimrööv võivad olla psühhedeelsed kogemused, mis teadvuses esile on tõusnud. Senimaani on seda kõike kirjeldatud kui

¹“[...] we must preserve and, if necessary, intensify our ability to look at the world directly and not through

² There are similarities in the effects of diverse conditions that alter consciousness (i.e., endurance running, hypnosis and meditation, as well as drug-induced states and dreaming) that involve a temporary deregulation of the prefrontal cortex.

esoteerilist, kui müstilist, kui šarlatanlust, kui mustkunsti, aga minule tundub aina enam, et semiootika ning mõned teised teadusharud, nagu näiteks lingvistika, neuroteadus ja ilmselt ka matemaatika, kindlasti fenomenoloogia ja filosoofia suudavad need nähtused ja olemused hetkel kehtiva teaduse paradigmadega kooskõlla viia.

Käesoleva töö eesmärgiks on proovida piiritleda, mis täpselt on psühhedeelne semioos ning mis roll on tal mängida tähenduse ja maailma loomisel ühe agendi omailmas ja sellest loogiliselt lähtuvalt ka kultuuris, mille omailmade kogum moodustab. Antud piiritlus on puhtalt filosoofiline/aprioorne/empiiriline. Mul on hetkel veel ääretult raske ette kujutada seadeldist, mis suudaks mõõta kõne all olevat.

Selle toetamiseks annan käesolevas töös ka ülevaate mõnedest Vít Pokorný töödest, tihti sõna-sõnalt, milles ta tõlgendab müstilist ja psühhedeelset kogemust ning psühhedeelsete ainete toimet semiootiliste mõistete kaasabil. Leian, et tema lähenemisviis peaks võimaldama luua teoreetilise raamistiku psühhedeelse semioosi tuvastamiseks, selle uurimiseks ja paremini mõistmiseks uues valguses. Samuti annan ülevaate ühest Andy Letcheri artiklist, mis minu arust sobib hästi esile tooma teaduse diskursiivsust tema objektiivsuse asemel. Refereerin veidi ka mõnede teiste autorite nagu Merleau-Ponty, Lundborgi, Szummeri ja teiste töid, kus psühhedeelset taju käsitletakse otseselt semiootikaga seotult.

Lõpetuseks esitan omapoolsed hüpoteesid ning teen ettepaneku uue termini kasutusele võtmiseks semiootikas, mis võimaldaks laiendada dialoogi ülalmainitud teemadel ja avastada sügavamalt ja tähendusrikkamalt, kes me oleme ja kus ning lõpuks ehk ka, miks.

Niisiis, töö eesmärk on filosoofiline. Välja selgitada „mis toimub“. „Mis toimub“ all pean ma silmas seda, kuidas maailm me ümber ja meie sees toimib, kuidas ta luuakse, kes ta loob, kas ja kuidas teda ümber luua saab ning mis on agendi võimekus selle kõige juures. Olles tuttav semioosi mehaanikaga mõistan ma palju rohkem ennast ja enda rolli *selles kõiges*. Sama potentsiaal püsib ka kõikidel teistel agentidel ning ma leian, et see potentsiaal suureneb veelgi, õppides psühhedeelset semioosi märkama, eristama/ära tundma. Võib öelda, et eesmärk lähtub isetust huvist aidata inimkonda edasi „valgustuse“ ehk holistlikuma maailmapildi suunal (samal ajal ma kuulun ise ka inimkonda ja olen isiklikult samuti motiveeritud). Leian, et kuigi meil on lennukid ja nutitelefonid, ei ole me tuhandeid aastaid liigina arenenud. Selle ilmseteks tõestusteks on sõdade, nälja ja

kultuurilise võõra juba aastatuhandetepikkune olemasolu, olenemata tehnilise lahenduse eksisteerimisest. Olgugi et hetkel veel võib tunduda kultuuriline teine hädavajalik enese määratlemiseks, leian ma kultuurilist teist olevat abjekt. Michael James Winkelman jõuab ühes *Journal of Psychedelic Studies* artiklis sarnase mõttekäiguni: „*Kui kogetav võõras entiteet on sisemiselt produtseeritud kogemus, mitte väline nähtus, siis kes on see entiteet, keda kogetakse? On sagedasi ettekandeid psühhedeelse entiteedi kogemuste kohta, milles tajuja väidab, et talle ütles entiteet, et on aspekt temast endast. Ehk peaksime neid ilmutusi tõe pähe võtma. Aga kes on see teine mina?*“³ (Winkelman, 2018: 10)

Kuuendale väljasuremisele otsa vaadates tundub olulisem kui kunagi varem ületada agendil enda senikehtivad rutiinsed tõekspidamised. Psühhedealne semioos on ka inkubaatoriks kogu kunstivaldkonna jaoks. Kunst, mille alla kuuluvad kõik meile täna teada meediumid kirjandusest filmi, on aga kultuuri eluspüsimisele ülima tähtsusega. Kultuur ise aga ei ole pelgalt eluspüsimise mehhanism, vaid pigem inimväljenduste ja tema väljendusvõimete kogum, kes/mis peab hetkel kulutama kohutavalt palju energiat eluspüsimisele, semioosi jätkamisele. Selgitamaks välja, mis toimub, on meil vaja mõista kõige muu seas seda, kuidas me kogeme maailma ning kuidas me maailma oma omailmades loome. Minu jaoks kõige huvipakkuvam osake sellest struktuurist on hetkel tähendusloome mehhanismid ning antud töös kavatsen keskenduda ka sellele hetkele, kui agendi omailmas sünnib/ilmneb uus tähendus. Tähendusel on mitmeid ilmnemise vorme. Ta võib välja kasvada vanast tähendusest vana tähenduse ümbermuundumisel uueks. Ta võib ilmneda kahe või enama mõtte uutmoodi ühendamise teel või märgates varem märkamata jäänud seoseid (kindlasti on ilmnemistüüpe veel). Potentsiaalselt võiks agendi omailmas pidevalt tekkida uusi tähendusi, aga kultuur tundub olevat ajutiselt kaaperdanud agendi võime uutele tähendustele vastuvõtlik olla. Lastena on meie tähendusloome protsessid kordades plastilisemad ja kogetud maailm on justkui pidevas muundumises. Mida selgemaks saavad meile “reeglid” ja meetodid, kuidas kultuuriruumis siiani elu on elatud, seda võimatumaks (loe:keerulisemaks) muutuvad uute tähenduste ilmnemised. Vanale koerale uusi trikke ei õpeta. Drastiliselt uusi tähendusi loovad tänases kultuuriruumis ainult mõned üksikud agendid: teadlased ja kunstnikud (ühe teise ütluse

³ If the alien entity experience is an internally produced experience, not an external phenomena, who is the entity that is being experienced? There are frequent reports of psychedelic entity experiences in which percipients allege being told by the entity that it is an aspect of their own self. Perhaps we should take these revelations as true. But who is this other self?

järgi lindpriid ja kunstnikud)⁴. Tuleviku uurimiste käigus võiks vastuse leida ka küsimusele: kas tegemist on grupi survega *mitte otsida alternatiive juba teada tähendustele* või võib kultuur olla tekitamas keskmisele agendile uutmoodi invaliidsust ehk *võimetust luua uusi tähendusi oma omailmas?*

Eesmärk on ka rõhutada vaatenurkade mitmekesisust agendile oma omailma kujundamisel. Oma identiteediloomes peaks täiuslikuima pildi saamiseks olema võimalikult lai vaatenurkade valik ja võime nende vahel orienteeruda. Seetõttu leian, et psühhedeelse semioosi mõistmine ja implementeerimine aitab arendada peale üksikisiku ka kõrgemaid struktuure (neid, mille osa inimene on). Lihtsamalt öeldes, tsiteerides Lundborgi: „*lõpuks ei ole eesmärk midagi vähemat kui eraldiseisva psühhedeelse filosoofia, intellektuaalse paradigma, läbi mille saab analüüsida ja hinnata teisi nähtusi, defineerimine, aga ka maailma, mille kaudu kujundada enese elu, mõistmine*“⁵ (Lundborg, 2014: 78).

Igas uues enda jaoks avastatud teemas leian uusi potentsiaalseid seoseid psühhedeelse semioosiga ja niiviisi võiksin ma kirjutada sadu lehekülgi sel teemal. Kuid ühel hetkel tuleb otsustada, et nüüd tean piisavalt millestki tema kummutamiseks või muundamiseks. Teadmata, kas minu väljapakutud muutused võivad omada tagajärgi teistes diskursustes või kellegi maailmatajus, mis ei ole tajutavad positiivsetena, loodan ma välja jõuda psühhedeelse semioosi aktsepteerimiseni ja arvesse võtmiseni kultuurilises ja teaduslikus dialoogis.

Mis on psühhedeelne semioos? Mitte ainult mis ta on, vaid ka mis ta ei ole. Kuidas ei ole tegemist katarsise, kreatiivsuse, ekstaasi, transi, loovse või religioosse kogemusega.

Maailm ei saagi mõista, miks talle midagi vaja on, kui ta ei tea, mis see miski on. See küsimus nõuab vastust enne järgnevaid küsimusi ning vastus sellele küsimusele peitub kogu töös ridade vahel.

Miks on semiootikale vaja psühhedeelse semioosi mõistet? Arusaadav, et kui uurimus ei suuda selgeks teha antud tööriista vajadust, siis ei hakata seda kasutama või toetama. Aga kas üks akadeemiline kirjutis saab mõjuda psühhedeelselt? Kas ma saan

⁴ „Maailm kuulub lindpriidele ja kunstikele, kõik ülejäänud peavad *tööd tegema*, et elus püsida.“ Tsitaat Luis Ortega filmist „El Ángel“

⁵ Ultimately, the objective is nothing less than the definition of a stand-alone psychedelic philosophy, an intellectual paradigm through which other phenomena can be analyzed and evaluated, but also an understanding of the world from which to shape one's life.

vahendada semioosi või tema erivormi sellisena, et lugejal ei ole tarvis kogeda seda ise või saan ma vaid luua turvatunnet tekitava suunamudimise psühhedeelse semioosi suunal nii, et lugeja saab tunda end julgena kasvõi hetkeks oma maailmataju piire kaugemale nihutada? Mida ta tegelikult on oma elus korduvalt teinud. Selle juurde tulen ma töö hilisemas järgus tagasi.

Julgust on psühhedeelse semioosi ilma filtriteta kogemiseks tarvis. Hirmuäratav on hüljata (isegi kui vaid ajutiselt) kõik tuttav ja kogeda teistsugust konfiguratsiooni. Selles metafooris on inimene nagu erakvähk. Erakvähk kasvatab endale kesta ja kui kest väikseks jääb, hakkab tal seal ebamugav ning ta peab sellest välja ronima ja uue kasvatama. Ilma kestata on kaunis ebaturvaline olla, välismaailm on ähvardav erakvähi jaoks. Ta peidab end kivide all ja taimede vahel, kuniks uus kest on piisavalt tugev, et taaskord oma nina laia maailma välja pista. Erinevalt erakvähist on meil inimestena võime end kõrvalt vaadata ja oma käitumist muuta vastavalt vajadusele ja hirmudega toime tulemiseks. Kuid tavaliselt eelistab inimene võtta „valuvaigistit“ (tablett, pudel, asendustegevus või mõni muu eskapism), et toime tulla väikeses kestas olemise ebamugavusega ning ei lahkugi oma kestast, et endale siis uut kasvatada.

Mulle tundub, et need kaks küsimust (mis on ja miks on vaja psühhedeelset semioosi) esialgu suudavad tõstatada seeria uusi küsimusi ja teemasid, millest mina ja teised huvitatud võiksid tulevikus kirjutada. Näen ka tohutut potentsiaali, loomaks uusi seoseid juba teada vanaga selle laiendamiseks või täiesti uues valguses nägemiseks ning isegi neuroteaduslikke väljundeid. Seetõttu näen ma ainult mõistlikuna seda sama tööd jätkata magistri- ja doktorikraadi tehes.

Seega, käesoleva töö ülesandeks on (a) anda ülevaade mõnedest töödest, kus psühhedeelset taju on käsitletud semiootika positsioonilt lähtudes, ja (b) püüda määratleda psühhedeelse semioosi mõistet. Kõige muu otsa mainin ära oma isikliku, keskmisest psühhonaudist kordades kogukama kogemustepagasi erinevate psühhedeelsete ainete ja tundmustega. Kirjutades antud tööd lähtun ma tihti oma isikliku kogemuse seosest kirjedatavaga. Kui minu isiklikku kogemust ei ole võimalik seostada teadusliku tekstiga ja/või vastupidi, siis ma jätan selle lihtsalt välja.

1. Ülevaade mõnedest psühhedeelse taju käsitlustest semiootika vaatenurgast

Järgnevas toetun suurel määral sellele, kuidas Vít Pokorný proovib psühhedeelset semioosi biofenomenoloogiliselt kirjeldada avamaks vaatenurka teadvusele kui lahutamatu osale organismi kehalisest paiknevusest kommunikatsiooniahelas. Uurisin ka Vít Pokorný ökosemiootilist lähenemist ning mõtteid nagu kuidas sotsiokultuuriline kontekst mõjutab psühhedeelset praktikat ning kuidas psühhedeelsed kogemused levivad ühiskonnas ja selle korrapärasust mõjutavad. Neid küsimusi lahates jõudis ta ökosemiootika alusteni ning sellest jäeldab Vít Pokorný, et psühhedeelne kogemus lakkab olemast pelgalt sisemine meeleseisund, ning saab paiknevusega aktiivsuseks keskkonnas asuvale organismile. Kirjeldasin ka Vít Pokorný ideed laiendada omailma mõistet semiootilise nišši kaudu.

Uurisin ka peale Pokorný teisi autoreid nagu Letcher, Merleau-Ponty, Lundborg, ja teised. Uurisin iseenda mõtteid, tunnetusi, mälestusi ja kogemusi. Oma rännakuid enda sise- ja omailma. Psühhedeelset taju käsitletakse semiootika vaatenurgast omajagu, kuid psühhedeelse semioosi mõistet semiootika veel ei kasuta. Kõik järgnev ongi samm selle suunal, et kõnealune nähtus semiootikas leiaks kasutust ning hakkaks omandama raamistikku.

1.1 Andy Letcher

Esmalt pean paslikuks selgitada, kuidas teadus, või üldse tajuruum, ei ole olnud objektiivne, vaid hoopis diskursiivne (maakeeli subjektiivne). Selleks sobib minu arvates ideaalselt Andy Letcheri 2007. aasta artikkel „Mad Thoughts on mushrooms: Discourse and Power in the Study of Psychedelic Consciousness“ (Letcher, 2007). Leian, et tema mõtted toovad imeliselt esile teaduse (ning ka kõige muu) diskursiivsuse. Teaduse diskursiivsus võiks selgitada, kuidas seisukohad, millele oleme senini toetunud, ei oma erilist alust niivõrd jäikadele järeldestele, nagu me oleme senini teinud.

Letcheri artikli eesmärk on uurida, mis juhtub teadvusega psühhedeeelsete ainete mõju all. Oma artiklis keskendub ta psilotsübiini seentele ning teeb foucault'liku diskursuseanalüüsi vastustele, mis senini on välja pakutud. Mis puutub psühhedeeelsete ainete diskursustesse, siis hetkel sotsiaalset ülemvõimu omavad legitiivsed diskursused on üldiselt psühholoogiline, patoloogiline ja keelustav. Letcher usub, et Foucault ütleks, et need on kaela määratud väljastpoolt „teadusliku klassifikatsioonina“ ehk siis nad põhinevad psühhedeeelse aine toimimise vaatlemisel kellegi teise organismis. Kontrastiks toob Andy Letcher ülalnimetatutele vastupanu osutavad diskursused nagu näiteks: rekreatsiooniline (naudinguks), psühhedeealne (terapeutiline), enteogeenne (enteogeeniline – vaimu või jumalat esile toov, religioosne) ning animistlik diskursus (teiste olendite vaimu esile toov), mõistmaks subjektiivset kogemust, mis tekib psilotsübiini seeni süües. Andy Letcher nendib ka, „et hetkel kasutusel olevate sõnastuste loodavad diskursustevahelised vastandamised muudavad teatud „tõeväiteid“ psühhedeeelse aine efekti kohta füsioloogiale, psühholoogiale, teadvusele ja muule, mis omakorda lubab keelata, marginaliseerida või isegi kriminaliseerida teisi tõeväiteid.“⁶ Psühholoogiline, patoloogiline ja keelustav diskursus on dominantsed ja tõusnud teaduslikust klassifitseerimisest. Nad on loodud vaatluste najal. Vaatluste all mõistame seda, kuidas psühhedeealne aine näib sümptomaatiliselt mõjutavat teist agent, mitte katse läbiviijat ennast (loe: katse läbiviija jälgib ja intervjuuerib katsealust). Praktiseerijate vajadusest on ilmnenu vastandlikud diskursused, eriti kuna on vaja rohkem usaldusväärseid viise oma subjektiivsete kogemuste taasesitamiseks.

Diskursused lubavad palju, aga Letcher leiab Foucault'd identifitseerivat, et meie jaoks on olulisim jagada inimesed objektifitseeritud subjektideks ja teiseks tõmmata piirid sellele, mida saab öelda ja teha.⁷ Diskursus, mida kasvav number praktiseerijaid eelistab ja parimaks peab, on animistlik. Selles toob psühhedeealne aine esile taju avalikuks saanud intelligentsusest või vaimust/hingest. Kõnealune diskursus ei ole aktsepteeritud, kuna rikub aluslikku ontoloogilist piiri. Valgustusjärgses materialistlikus kultuuris, kus valitseb

⁶ ...constitute competing *discourses*, each of which make certain “truthclaims” about the effects of mushrooms upon physiology, psychology, consciousness, and so on, but in doing so disallow, marginalize, or even criminalize others. (Letcher 2007: 75)

⁷ Of the functions of discourse that Foucault identified, two are relevant here: first, that discourses serve to divide people into objectified subjects; and second, that they establish boundaries around what can be done and said. (Samas:76)

ebausk vaimude vastu (vähemasti akadeemikute ringis), on hullumeelne uskuda psühhedeelse aine agentsusesse avaldada kogejale vaime või universumi intelligentsust.

„Asjakohase näitena dualistlikust jaotusest annab aimu kultuuris ülevõimu omav diskursus psühhedeelsete (ja ka paljude muude) ainete kohta: keelu diskursus. Tüüpiliselt viitab see kahe antiteetilise kategooria suunas: a)farmatseutilised, produtseeritud suurte, litsentseeritud, rahvusvaheliste ettevõtete poolt ja administreeritud meditsiiniliste valdkondade töötajate poolt profülaktilisel või analgeetilisel eesmärgil; ning b)valik taimi, taimeekstrakte ning kemikaale, mis tüüpiliselt on kasvatatud või toodetud ebaseaduslikult ning on isemanustatud eesmärgiga saavutada nauding, sisekaemus või pääs reaalsuse kütkeist, olles samal ajal põlatud ja kriminaliseeritud avaliku tervise ettekäändel.“⁸

Teise kategooriasse sattunud substantside hulk on nii lai, et see varjab ära igasugu ühtsused keemilistes toimetes, psühho-füüsilistes efektides, kestvuses, toksilisuses ning sõltuvust tekitavuses üle nende jagatud piiride, olles sotsiaalselt soovimatud, kuna neil on potentsiaal olla kuritarvitatud. Iseseisvalt mõni nendest ainetest sisse võtta tähendab olla peavoolu ühiskonna poolt märgistatud “kuritarvitaja”. See on aga diskursiivne silt, mis teeb teiste silmis kellestki ühiskonnaheidiku, kellegi kes on loobunud oma normaalsetest õigustest kodanikuna ning on õigustatud sihtmärk “narkosõjas”. Samal ajal aga aspiriin, valuvaigistina ei kanna ühtegi sellist stigmat. Kohv ja nikotiin on naturaliseeritud tasemele, kus on naeruväärne suhtuda neisse kui narkootikumidesse.⁹

„See toob meid teise tähtsa osani meie jaoks niisuguses diskursuses, tema võimeni tõmmata piirid selle ümber, mida me saame ja võime öelda ja teha teatud maailmavaate sees. Mõned tegevused on loomulikud, teised mõeldamatud.“¹⁰

⁸ A pertinent example of these dividing practices may be found in the predominant cultural discourse about “drugs” (the “prohibition discourse”). Typically this term refers to two broad antithetical categories: to pharmaceuticals, produced by large, licensed, and hence legitimated, multinational companies, and administered by trained members of the professional medical establishment for prophylactic and analgesic purposes; and to a range of plants, plant extracts, and chemicals, typically grown or produced illicitly and self-administered for the purposes of pleasure, introspection, or escape, but consequently derided and criminalized, usually on the grounds of public health. (Samas: 76-77)

⁹ By contrast, the use of a drug such as aspirin for pain relief carries no such stigmas, while the use of certain other addictive or habit forming substances, caffeine and alcohol for example, have been naturalized to such an extent that it would be laughable even to consider them drugs. (Samas: 77)

¹⁰ This leads to the second function of discourses, which is that they act to place boundaries upon what is it possible to say and do, that is, “within [any] particular worldview, some forms of action become natural, others unthinkable” (Samas: 77)

Diskursiivse praksise eesmärk näib olevat teha võimatuks nendest väljapoole mõtelda. Neist väljapoole mõtelda on definitsiooni kohaselt hullumeelne. Siit justkui järelduks, et mõtelda välja ühest diskursusest (mida eelistavad teaduslikud ratsionalistid) tähendaks kutsuda endale kaela õigustatud naeruvääristus.

„Sellal kui diskursused konkureerivad, proovides tõde ja tähendust fikseerida oma piirides, vaidleks Foucault, et universaalsele tõe ei ole võimalik ligi pääseda, sest on võimatu rääkida väljaspool diskursust. Kuna tõde on püüdmatu, on viljatu küsida, kas miski on tõde või väär. Selle asemel peaks olema tähelepanu sellel, kuidas tõeeffekte diskursuses luuakse.“¹¹

Leian, et nende mõtete esiletoomine (Letcher, 2007) võiks lugejas laiendada tõekspidamisi maailma, eriti sealjuures teaduse kohta. Ei ole olemas ühte kindlat tõe, on vaid lõpmatu valik subjektiivseid diskursuseid. Rakendada Foucault analüütilist raamistikku tähendab järelikult mõista, et vaatleja teaduslik perspektiiv ei ole eales olnud ega hakka kunagi olema objektiivne, vaid on alati olnud ja ilmselt jääb ka alatiseks olema diskursiivne. Mõistes, et kogu maailma ei saa mõtestada ja analüüsida läbi üheainsa tõeprisma, avaneb uuri ja jaoks terve uus informatsioonitasand, mis laiendab seniseid arusaamasid ja võimaldab potentsiaalselt seni kasutuna tunduvat kasulikuna näha. Mõistes, et psühhedeelsel kogemusel võib olla kultuuri ja inimkonna jaoks pragmaatiline väljund, saab tõusta ka vajadus teha selleks vajalik ettevalmistusi.

Maailma tajumise diskursiivsusele viitab ka Merleau-Ponty tähelepanek ebamääraste kujude, Müller-Lyer'i illusioon ning teiste eriliste visuaalsete efektide mõju kohta geštaltpsühholoogide eksperimentides.

Kõige tähelepanuväärsem ja lubavam eksperimentidest kasutas ära ebamääraste kujude visuaalseid efekte. Need kujud on balansseeritud sofistikeeritud moel meie visuaalses tajus nõnda, et taju vaheldub kahe võrdse „tugevusega“ geštalti vahel. Subjekt lülitub ühest geštaltist teise 10-20 sekundiliste intervallidega, nagu näiteks jänes, mis kiiresti muundub pardiks. Selle eksperimenti raames ei muutu kuju ega vaatleja asend.

¹¹ Whereas competing discourses seek closure, and to fix truth and meaning within their boundaries, Foucault argued that “It is not possible to gain access to universal truth since it is impossible to talk from a position outside discourse; there is no escape from representation. Because truth is unattainable, it is fruitless to ask whether something is true or false. Instead the focus should be on how effects of truths are created in discourses (Samas: 77)

Ebamäärased kujud, Müller-Lyer'i illusioon ning teised erilised visuaalsed efektid geštaltpsühholoogide eksperimentides tõestavad et, – Merleau-Ponty sõnade (Merleau-Ponty, 1962: 9) järgi – „tajutav, oma olemuselt, tunnistab ebamäärasust ja muundumist, ning on vormitud oma kontekstis.“¹²

1.2 Vít Pokorný

Vít Pokorný on sündinud 1974. aastal Põhja-Tšehhis. Ta õppis filosoofiat Praha Charlesi Ülikoolis filosoofia teaduskonnas ja omandas doktorikraadi humanitaarteaduskonnas antropoloogia alal. Ta õpetab filosoofiat ja antropoloogiat Jan Evangelista Purkyně Ülikooli filosoofia osakonnas ning on tööl teadlasena Praha Teaduste Akadeemia filosoofia instituudis.

Järgneb refereering Vít Pokorný artiklist: Biophenomenology of altered states (Pokorný, 2013) ehk eesti keeles *teisenenud olekute biofenomenoloogia*. Sarnaselt minule, hakkas ka Vít Pokorný't kummitama tema esimese psühhedeelse kogemuse järel tekkinud küsimused ja vastuolud senini õpituga. Ma ei tea, kas Pokorný on kunagi Dieter Lohmar'i töid lugenud, aga viimane on välja pakkunud, et fenomenoloogilise uurimustöö uus eesmärk on analüüsida fantaasia „alternatiivseid representatsioonilisi süsteeme“¹³. Ma leian, et eesolevas artiklis väljendub, kuidas Pokorný just seda uut eesmärki propageeribki, justkui see oleks alati olnud ainus loogiline valik. Järgneb minupoolne refereering mõningate sõna-sõnaliste tõlgetega.

¹² The most spectacular and promising experiments exploited the visual effects of the ambiguous figures. These figures are balanced in our visual perception in a sophisticated way so that perception alternates between two equally “strong” Gestalts. The subject switches from one Gestalt to the other in 10–20 s intervals, for instance, one sees a rabbit that is quickly transforming into a duck. During this experience neither the figure nor the position of the person changes. The ambiguous figures, the Müller-Lyer illusion and other special visual effects in the experiments of Gestalt psychologists, prove that – in Merleau-Ponty's words – “the perceived, by its nature, admits of the ambiguous, the shifting, and is shaped by its context” (Szummer et al., 2017: 56)

¹³ ...the new task of phenomenological research is to analyze the “alternative representational systems” of fantasy. (Lohmar, 2010: 176)

1.2.1 Teisenenud olekute biofenomenoloogia

„Kuidas on sellised kogemused üldse võimalikud? Mis on selliste kogemuste loomus, kas on nad normaalse mentaalse tegevuse anomaaliad või miski muu? Mis on nende epistemoloogiline väärtus, näiteks milliseid protsesse võib nendega seostada? Mis on nende kogemuste ontoloogiline väärtus, näiteks mis osa reaalsusest nad moodustavad? Ning mis on sobilik teoreetiline kontekst nende seletamiseks?“¹⁴

Selliste küsimustega juhatab Vít Pokorný sisse oma artikli „Teisenenud olekute biofenomenoloogia“. Psühhedeelseid kogemusi vaadeldakse eri inimeste poolt erinevalt, nagu juba inimesel kombeks on püüda olla ääretult erinev teistest ja teha kõik isemoodi. Konsensust autori sõnul veel ei ole. Tsiteerin järgnevalt pikemalt Vít Pokorný teksti.

„Kord öeldakse kogemuse kohta erakordne (*extraordinary*), kord teisenenud (*altered*), kord ebatavaline (*unusal*). Kasutatakse veel väljendeid nagu hallutsinatsioon, transs, ekstaas. Psühhonaudid¹⁵, kirjanduslikud autorid ja juhuslikud tarvitajad räägivad rännakutest (*trip*), šamanistlikud praktiseerijad kutsuvad seda teekonnaks (*journey*). Väljendit „spirituaalne“ või „müstiline kogemus“ võidakse kasutada nii religioossetes kontekstides kui ka psühhiaatri poolt, üritamaks mõista dissotsiatiiivset olekut. Olenemata kogu sellest variatiivsusest on siiski kõigil eelmainitudel ühiseid jooni. Kõigil on eriline esilekutsumise tehnika ning sise- ja välismaailma kogemuses toimuvad erinevat laadi teisenemised. Seega otsustab autor kasutada väljendit *teisenenud olekud*.“¹⁶

¹⁴ How are such experiences possible? What is their nature, i.e. are they but anomalies of proper mental function or something else? What is their epistemological value, i.e. what kind of consciousness processes may we relate to them? What is their ontological value, i.e. what part of reality they constitute? And last but not least, what is the proper theoretical context for their explanation? (Pokorný 2013: 1)

¹⁵ Inimene, kes uurib aktiivselt psüühikat, kasutades selleks hallutsinogeene ja taju avardavaid tehnikaid, nt meditatsiooni ja šamaanirituaale. (EKI ÜHENDSÖNASTIK 2020)

¹⁶ Sometimes terms “extraordinary” (3), “altered” (4) or simply unusual states of consciousness are used, other times terms “hallucination”, “trance” or “ecstasis” are preferred. Psychonauts, literary authors and occasional drug users talk about “trips”, shamanic practitioners about “journeying”, the expression “spiritual” or “mystical experience” may be used in religious context; psychiatrists try to understand “dissociative states” (5). But in spite of such variety, there are certain features common to all beforementioned states: special induction technique (6) is required and different modes of alteration both of inner and outer experience are induced. Therefore I have decided to use the term altered states (Samas: 1)

Põhjuseks toob ta veendumuse, et teisenemine ei toimu ainult kognitiivsetes protsessides, vaid ka kehalistes, ning et kogu eksistentsiaalne situatsioon läbib transformatsiooni.¹⁷

„Nagu väljend isegi viitab, on tegemist kõrvalekaldega teadvuse tavaseisundist. Konventsionaalne kontseptsioon teadvusest baseerub erksusel. Olla ergas tähendab olla täielikult teadlik ja osavõtlik, täiesti ärkvel. Teda kirjeldavad veel valvsus ja magamise puudumine. Olla teadlik millestki tähendab, erksuse perspektiivist, olla sellest teadlik teatava kindlusega. Ning olla kindel, tähendab olla võimeline kinnitama, mida üks teab, näiteks teada, et ta teab (enesepeegeldus).¹⁸

Säärane kontseptsioon erksusest viitab ideele, et iga teadvuse seisundit, kust puudub veidigi kontrolli, võib lugeda teadvusetuks.¹⁹ Sellised olekud lükatakse kõrvale kui fantaasiad või ettekujutused.²⁰

Seega on meil hetkel kehtivad teadvuse kontseptsioonid egotsentrilised. Sellise perspektiiviga võib viidata ka *single state fallacy*'le (ainuma seisundi eksijäreldus), mis ekslikult ütleb, et kõik väärt oskused ja võimed asuvad meie normaalses, ärkvel vaimu ja keha seisundis. Vältimaks sellist eksijäreldust ning *teisenenud olekute* kõrvaleheitmist anomaaliatena, võtab autor kasutusele teadvuse mitmikoleku paradigma (*multistate paradigm of consciousness*).²¹

Tollest vaatenurgast ei saa ehitada teadvuse mudelit erksa enesepeegelduse oleku ümber. Mõistmaks paremini *teisenenud olekuid* on asjakohasem modelleerida teadvus mitmekihilise kontiinumina, millel on küll struktuursed erinevused, kuid need on

¹⁷ The reason is, as I am convinced, that the “alteration” involves not only cognitive processes but corporeal as well, and that even the entire existential situation undergoes a transformation. (Pokorný 2013: 1)

¹⁸ As the term itself suggest, any interpretation of these states assumes that they differ from a common or normal state (of consciousness). And I believe that the conventional concept of consciousness is based on alertness. “Behaviorally, intrinsic alertness represents the internal (cognitive) control of wakefulness and arousal ...“ (7) To be alert means to be „fully aware and attentive, wide-awake“(8); it is characterized by states of vigilance and absence of sleep. To alert someone means to „warn to prepare for action“ or „to advice ... to be on guard“(8) To be conscious of something means, from the alertness perspective, to be aware of it with a degree of certainty. And to be certain means to be able to testify what one knows, i.e. to know that one knows it (self-reflection). (Samas: 2)

¹⁹ Such a concept of alertness implies the idea that any state of consciousness lacking direct self-control constituted in self-reflection is irrelevant. (Samas: 2)

²⁰ And as states lacking basic quality of alertness, they are dismissed as mere fancies. (Samas: 2)

²¹ To avoid the single state fallacy and consequently also the dismissal of AS as mere anomalies of experience, I will adopt a “multistate paradigm of consciousness” (Samas: 2)

epistemoloogiliselt ja ontoloogiliselt samaväärsed. Seega oleks võimalik näidata, et teadvus ei ole enesele toetuv autonoomne protsess, vaid bioloogiline aktiivsus sügavate juurtega organismis ja tema keskkonnas.²²

Olles tagasi lükanud isemõtleva ego kui peamise keskmise teadlikus käitumises on meil vaja asendada ta mudeliga, mis on võimeline ehitama silla keha ja mõistuse vahele ning mis lubaks ennistada *teisenenud olekute* kognitiivse väärtuse. Ühendades kaks erinevat kuid seotud traditsiooni, mis ületavad teadusliku mõtlemise dualismi uue sünteesi suunas – fenomenoloogia ning biosemiootika – saame me defineerida teadvuse enesele viitavate režiimide kontiinumina, organismi paikneva kohaloluna tema keskkonnas.²³

Fenomenoloogia kontseptsioone on erinevaid, seega autor täpsustab, et tema näeb seda kui taju ja kehalisuse sissekirjutatud fenomenolikkust. Seda võib iseloomustada Merleau-Ponty väitega: „Olemine, on see koht, kus teadvuse režiimid on sissekirjutatud olemise struktuurid“ (Merleau-Ponty, 1964). Martin Nitsche omakorda interpreteerib seda väidet nii:

„Merleau-Ponty seletab kirjeldust lahti rohkem inskriptsioonina. Seega ta keerab täielikult pea peale tavalise teadvuse tõlgendamise viisi. Meie teadvuse loomulikud katsed tabada seda, mida ta tajub tähenduslike kontuuride kindlates raamides ja siis seda inskripteerida (sisse kirjutada), seega tabatav ei ole suunatud meie teadvusesse, vaid on struktureeritud nähtavasse maailma (Nitsche 2010:49–56)“²⁴.

²² From this perspective, a model of consciousness cannot be built around the central state of alert self-reflection. In order to better understand AS, it is more appropriate to model consciousness as a multilayer continuum of structurally different, but epistemologically and ontologically equivalent modes. Thus it could be possible to show that consciousness is not self-relying, autonomous process, but biological activity deeply rooted in organism and its environment. (Samas: 2)

²³ Once we reject the self-thinking ego as the primary center of conscious behavior, we need to replace it with another model that is able to bridge the mind-body gap and allows for rehabilitation of AS's cognitive value. Drawing from two different but interconnected traditions that cross the dualism of scientific thinking towards the „new synthesis“ (12, 13) – the phenomenology of perception and corporeality on one hand (14), and biological theories referred to as biosemiotics (15) on the other – we may define consciousness as a continuum of modes of self-referential (16), situated presence of an organism in its environment. (Samas: 3)

²⁴ „Merleau-Ponty explains description more as an inscription. Thus, he completely overturns the usual way of interpreting consciousness: natural attempts of our consciousness to capture what is perceived within firm boundaries of meaningful contours and to inscribe it, thus captured, into our mind are not directed to our consciousness, but as a structuration into the visible world.“ (Samas: 3-4)

Järelikult ei tule teadvust mõista kui väliste stiimulite registratsiooni ja struktureerumist meie ajus, vaid pigem kui aktiivset ja kehalist tajuväljade transformatsiooni.²⁵

Biosemiootikas kutsutakse seda tajuväljade komplekti omailmaks (umwelt). Ei ole seega paslik vaadata organismi kahe osa ühendusena (keha ja mõistus), mis on eraldatud müstilise lõhega, vaid pigem elava süsteemina, mis võtab omaks organismi terviklikkuse, milles keha ja mõistus on kaks eristuvat vaadet ühestainast üksusest.²⁶

Teisenenud olekud võimaldavad ületada kitsad raamid, mis on ennastpeegeldavad ümber egoteadvuse.²⁷

Hoolikas *teisenenud olekute* fenomenoloogiline analüüs näitab, et elus organism organiseerib oma maailma enda hädavajaliku käitumusliku aktiivsusega ning, et see aktiivsus ise on võimalik ainult kui elava organismi paiknev kohalolek maailmas.²⁸

Siin saavad võtmeküsimusteks: millised on elusolendite elunemisviisid maailmas? Ning millist maailma me silmas peame?²⁹ Tuleme tagasi omailma juurde, mis tõlkub kui maailm me ümber. Kuna iga olevus eksisteerib erinevas omailmas, “võime järeldada, et ei ole olemas ühte konglomeraatmaailma, vaid mitmekesine subjektiivsete maailmade kogu, milles maailmad tärkavad individuaalsete liikide ja isegi ka individuaalsete organismide käitumuslikest struktuuridest.”³⁰

Iga organism püüab püsida elus ja selle jaoks peab ta suutma hoida oma sisemist tasakaalu. Ta teeb seda kommunikatiivse metaboliseerumisega välismaailmaga – ta

²⁵ Thus, consciousness is not to be understood as registration and structuration of external stimuli inside our brains, but rather as active and bodily based transformation of perceptual fields. (Samas: 4)

²⁶ In biosemiotics, we can call this inscriptive set of fields an „Umwelt“(23,24), i.e. an organism’s environment growing up from its modes of bodily and perceptual actions. It is, therefore, not appropriate to view an organism as a unity of two parts (body/mind) separated by a mystical gap; rather, the term ‘living system’ should be used to denote wholeness of an organism, with mind and body as two abstractive views of a single unit. (Samas: 4)

²⁷ AS provide a possibility to transcend the narrow boundaries of self-reflecting ego consciousness. (Samas: 4)

²⁸ ...a careful phenomenological analysis of AS may reveal that something different is the case, i.e. that a living organism organizes its lived world by its integral behavioral activity and that this activity itself is possible only as a situated presence of a living organism inside the world. (Samas: 4-5)

²⁹ The key question here is: What are the ways living beings inhabit the world? And what kind of world do we have in mind? (Samas: 5)

³⁰ ...there is not a single common world as a conglomerate of outer objects and conditions, but rather a plurality of subjective worlds originating in the behavioral structures of individual species and even individual organisms. (Samas: 5)

kommunikeerub oma liigikaaslastega, ta tarbib toitu ning üritab vältida kõike ohtlikku ja ähvardavat. Seda pidevat tegevust viiakse läbi pidevalt keskkonnas infot ja sisu vahetades. Seega iga organism peab end hoidma avatuna, et püsida suletud.³¹

Keskkond räägib organismiga ainult selles ulatuses, kui palju on organism avatud. Igal organismil on piiratud võimalused oma keskkonnas liikumiseks, selle tõlgendamiseks ja muundamiseks.³²

Iga organism jagab oma individuaalset maailma oma liigikaaslastega ning isegi mõningatega teistest liikidest vastavalt sarnasustele nende kehalises organiseerituses ja kogemuslikes mustrites.³³

Individuaalsete olendite singulaarsed maailmad võivad järelikult kokku sulada, loomaks ühiselt jagatud maailmu.³⁴ Tekivad metsad, järved, laaned või linnad. Kõiki elamiskõlblikke keskkondasid võib vaadelda kui kogumikku lugusid, biosemiosfääri- või siis mitmekihilist planetaarset eluvõrgustikku.³⁵ Kõikide keskkondade summa on planeet Maa (või vabalt ka kogu multiversum³⁶).³⁷ Maa (või multiversum) võimaldab elul tärgata.

Individuaalsed organismid ja nende kommuunid ilmuvad ja kaovad pidevas tsüklis.³⁸ Igale elavale organismile on eelkäija, milleks on elu evolutsioon ruumis, nagu see on siiani olnud võimalik ja iga elav organism on ajutine kaaslooja reaalsuses.³⁹ Mis toob meid küsimuseni: kuidas rakendada ideed kaasatud organismist, kes on planetaarse elu

³¹ Every organism tries to stay alive and for this purpose it must be able to maintain its inner equilibrium. It does so by communicative metabolization of the surrounding world – it communicates with individuals of the same species, it consumes food and tries to avoid all things hostile and threatening. This constant activity is carried out by means of continuous exchange of substances and information within the environment. Each and every organism must therefore keep itself open to remain closed. Or, to put it reversely, in order to stay closed, stable and alive, an organism must be open to the ongoing exchange of matter and information that constitutes its umwelt. (Samas: 5-6)

³² But the environment speaks, i.e. is accessible and relevant to an organism, only to the extent to which the organism is open. Each organism has a limited set of possibilities at its disposal of how to move, interpret and transform its surroundings. (Samas: 6)

³³ Each organism shares its individual world not only with beings of the same species, but also with those of many other species, based on similarity of their bodily organization and patterns of experience. (Samas: 6)

³⁴ Singular worlds of individual beings may thus merge to co-create shared worlds of whole communities. (Samas: 6)

³⁵ All the inhabitable environments may thus be understood as a multiplicity of stories, as bio-semiosphere or a multilayered planetary web of life. (Samas: 7)

³⁶ Multiversumi lisa on minu välja pakutud sulgudes ja ei eksisteeri originaalses artiklis.

³⁷ The sum of all inhabitable environments may be called planet Earth. (Samas: 7)

³⁸ Individual organisms and their communities grow out of this matrix in constant cycles of appearance and disappearance. (Samas: 7)

³⁹ ...every living organism is preceded by the evolution of life on Earth as its condition of possibility, becoming its active co-creator for a given time and place... (Samas: 7)

tulemus ja samal ajal planetaarse elu kaaslooja, et selgitada *teisenenud olekuid*?⁴⁰
Teisenenud olekud viitavad alustuseks sellele, et on olemas *mitteteisenenud olekud*.⁴¹

Selle oleku keskmeks on ennast peegeldav ego – *mina*. Ego on see *mina*, kes teadlikult kontrollib oma tegevust, suudab viidata nendele refleksioonis ja kirjeldab neid enda omaks. Toosama ego ongi kogu meie teaduse ja filosoofia subjektiivsus, ning ta jääb iga kogemuse õigsuse ja usutavuse määrajaks.⁴²

Kõik kogemused, mis pole egotsentrilised, on anomaaliad ja väga harva teadvustatakse neid informatiivse väärtusega olevat.⁴³ Seega oma kehast väljumine, hallutsinatoorne teiseks muundumine või empaatiline ühendus teise psüühikaga on kõik normaalse egotsentrilise korra häired.⁴⁴ Selle tulemusena pakub Vít Pokorný välja kaks ideed. Esiteks, ei ole paslik rääkida teadvuse *teisenenud olekute*st, vaid keskkonnas paikneva organismi teisenenud käitumisest.⁴⁵ Ja teiseks, et tuleks välja pakkuda teadvuse mudel, mis suudab vältida egotsentrist mudelit.⁴⁶ Selleks tundub sobilik Gilles Deleuze risomaatiline mudel.

Kokkuvõttena nendib Vít Pokorný, et tema eesmärk oli leida võimalus *teisenenud olekute* biofenomenoloogiliseks kirjelduseks.⁴⁷ Ta püüdis avada vaatenurka teadvusele kui lahutamatu osale organismi kehalisest paiknevusest kommunikatsiooni ilmas.⁴⁸

Tavaolekus on koduseks seisundiks (baasseisundiks) automaatne tagasisidekontroll ja harjumused. *Teisenenud olekutes* aga on kodune seisund muutunud. Sensoorsed ja

⁴⁰ This brings us to the question: How can we employ this idea of an incorporated organism, a result of the overall conditions of planetary life and simultaneously a co-creator of these conditions, to explain altered states? (Samas: 8)

⁴¹ ...the notion of „altered“ states suggests the existence of an unaltered state... (Samas: 8)

⁴² At the core of this alertness, and hence the centre of the unaltered consciousness, resides the self-reflecting ego. Ego is the “I” that is in conscious control of its own actions, may relate to them in reflection and describe them as its own. This concept of the ego as a self-inspecting, self-mirroring and constantly self-present entity, known as the subjectivity of modern science and philosophy, remains the measure of veracity and plausibility of any experience to this day... (Samas: 8)

⁴³ We tend to consider any experience that are not „egocentric“ like this mere anomalies, and it is only exceptionally that we acknowledge them to be of any informative value. (Samas: 8)

⁴⁴ ...separation from one’s own body (29), hallucinatory transformation into another being (30) or empathic fusion (31) with other’s psyche are perceived as disorders... (Samas: 8)

⁴⁵ It is not precise to speak about altered states of *consciousness*, because in altered states not only cognitive functions are transformed, but emotional and corporeal as well. We should possibly, to be precise, speak about altered states of situated and integral presence of organism’s behavior in its environment. (Samas: 9)

⁴⁶ A model of consciousness should be proposed that avoids the “single state fallacy” of the egocentric model. (Samas: 9)

⁴⁷ My intention was to uncover possibilities of bio-phenomenological interpretation of AS. (Samas: 10)

⁴⁸ I have tried to open a perspective on consciousness as a integral part of corporeal situatedness of an organism in the world of communication. (Samas: 10)

neuraalsed võrgustikud muudavad oma biokeemiat ja sellest tulenevalt kommunikatsiooniviisi iseendaga ja keskkonnaga. See lubab meil välja murda igapäevastest mustritest ning siseneda elu kontiinumisse, millest me peaksime eralduma, et olla ainulaadsed, kuid millest me paradoksaalselt oleme eraldamatud, kuna nad esindavad meie eksistentsi tingimusi.⁴⁹

Refereeritud artikkel (Pokorný 2013) selgitas, mida mõtleme *teisenenud ning mitteteisenenud olekute* all ning kuidas me võiks nendest edasipidi rääkida. Välistada on alati lihtsam kui leida meetod millegi ebameeldiva või keerulise tegemiseks. Meetodeid on aga olemas ning ka nemad ei ole kaugeltki mitte ainsad. Pokorný selgitab ka, kuidas fenomenoloogiast meile kasu on kõnealuses teemas.

Lundborg on märkinud, et: „*on kindlad paralleelid budismi ja taoismi ning euroopa fenomenoloogia juhtmõtete vahel...ehk võiks seda kutsuda psühheedelseks eksistentsialismiks, visates nõnda laiema võrgu kui fenomenoloogia.*“⁵⁰

Naastes Pokorný juurde, ütleb ta: “Esiteks, ei ole paslik rääkida teadvuse *teisenenud olekute*st, vaid keskkonnas paikneva organismi teisenenud käitumisest” – see aga viitab teisenenud semioosile. Psühheedeline semioos sobib kirjeldama vähemalt ühte teisenenud käitumistest keskkonnas. Teisenenud semioositüüpe võib leida veelgi, kuid nendele mina hetkel ei keskendu ega neid otsi.

Pokorný ütleb ka: „järelkult ei tule teadvust mõista kui väliste stiimulite registratsiooni ja struktureerumist meie ajus, vaid pigem kui aktiivset ja kehalist tajuväljade transformatsiooni“⁵¹. Tajuväljade all peab ta silmas omailma. Kui vaadata omailma teadvuse osana, siis sobib psühheedeline (teadvust avardav) kirjeldama omailma laienemist ja sellesse uue info vastuvõtmist ideaalselt.

Lundborg on sarnaselt meelestatud: „*Selle asemel, et kasutada ettekujutusi, mis lähtuvad peavoolu religioonist või psühholoogiast, mõõdupuuna psühheedelia jaoks, võtta*

⁴⁹ In the home state, an organism is under the control of automatic feedback control and habits. But during altered states, one's home base is transformed. The sensory and neural networks change their biochemistry and consequently also the manner of communication with themselves and the outside environment. This allows us to break out of our usual patterns and enter the continuum of life from which we have to separate ourselves in order to be unique, but, paradoxically, from which we are also inseparable, because it represents the necessary conditions of our existence. (Samas: 10)

⁵⁰ There are clearly parallels between the Buddhism and Taoism that Watts knew, and the basic tenets of European phenomenology.... perhaps it could be called a psychedelic existentialism, casting a wider net than phenomenology. (Lundborg 2014: 84)

⁵¹ Thus, consciousness is not to be understood as registration and structuration of external stimuli inside our brains, but rather as active and bodily based transformation of perceptual fields. (Pokorný 2013: 4)

*möödupuuks psühhedeelne kogemus, mille järgi siis religioon ja psühholoogia on mõõdetavad. Veel enam kui katalüsaator, peaks ta olema mõistetud kui prisma, läbi mille ülejäänud maailm möödub.*⁵² (Lundborg 2014: 79) Hetked hiljem nendib ta, et: „modernses läänes, vaatamata psühhedeelikumide märkimisväärsetele sotsiokultuurilistele mõjudele, mis tulid Aldous Huxley’lt 1955 kuni Terence McKenna’ni 1995, arutletakse harva psühhedeelia kui eraldiseisva spirituaalse elustiili ja intellektuaalse tugiraamistiku potentsiaali.“⁵³ (Samas: 79)

Järgmiseks leian, et on paslik sukelduda Psychonauticoni (Pokorný 2018) lehekülgede vahele. Sealt olen pidanud vajalikuks esile tuua peatükid: „Ecosemiotic approach“ ehk „Ökosemiootiline lähenemine“ ja „Niche and Umwelt“ ehk „Nišš ja omailm“. Alguses on ka peatüki „Anthropological approach“ lõpuosas olevad mõtted. Taaskord refereeringud minupoolsest, tihti sõna-sõnalisest, tõlkest.

1.2.2 Ökosemiootiline lähenemine

Vít Pokorný üritab uurida Psychonauticoni ridadel, kuidas tõlgendada ja kirjeldada psühhedeelseid kogemusi teades, et need kogemused eiravad diskursiivseid seletusi. Ta toob antropoloogilise lähenemise peatükis esile kaks küsimust ja suunda:

a) kuidas sotsiokultuuriline kontekst mõjutab psühhedeelset praktikat⁵⁴ ning b) kuidas psühhedeelsed kogemused levivad ühiskonnas ja selle korrapärasust mõjutavad.⁵⁵

Neid küsimusi lahates jõuab ta kultuuri kui millegi välise ja kogemuse kui millegi sisemise eristuse tagasilükkamisele, ning E. Hutchinsi väite: “Kultuur on tunnetus

⁵² Rather than using notions from mainstream religion or psychology as yardsticks for Psychedelia, the psychedelic experience itself should be the yardstick by which things like religion and psychology are measured. More than a catalyst it should be understood as a prism through which the rest of the world is passing.

⁵³ In the modern West, despite the remarkable socio-cultural impact that psychedelics have had from Aldous Huxley in 1955 to Terence McKenna in 1995, the potential for Psychedelia as a free-standing spiritual lifestyle and intellectual frame of reference is seldom discussed.

⁵⁴ ...how sociocultural context influences psychedelic praxis... (Pokorný 2018: 15)

⁵⁵ ...how psychedelic experiences permeate society and influence its order. (Samas: 15)

(*cognition*) ja tunnetus asub (kehaliselt, sotsiaalselt ja ökoloogiliselt), ning on, laiendatud aktiivsus maailmas”(Hutchins, 2010), aktsepteerimiseni.⁵⁶

See kontseptsioon laiendatud ja paiknevusega tunnetusest lubab meil tõlgendada psühhedeelset kogemust uue nurga alt. Selle kohaselt ei saa psühhedeelset kogemust lihtsalt redutseerida sisemiseks ja puhtalt privaatseks psüühiliseks protsessiks, sisemiste piltide järgnevuseks, mõteteks ja kommunikeerimatuteks tundmusteks. Sisemus on alati osa välisest, nad on alati põimunud.⁵⁷

Teisisõnu, ühe kogemus asub teatud kohas ja on spetsifitseeritud teatud situatsioonile, mis omakorda põhjustab tagajärgi. Igaüks, kes otsustab läbi teha psühhedeelse kogemuse, teeb seda spetsiifilises situatsioonis ning iga situatsioon jõuab sündmusena kontekstuaalsesse võrgustikku, mille moodustavad personaalne, sotsiaalne, kultuuriline ja ökoloogiline tahk.⁵⁸

Psühhonautika illustreerib seda lähenemist väga hästi. Psühhonautika ilmub teatud kindlates piiripunktides (*borderline places*) tänapäeva ühiskonnas – teaduses, kunstis, transkultuurises edasiandmistes, kontrakultuuris ja kohtades, mis on avatud **uue** tulekule. Psühhonauudid liiguvad edukalt neist punktidest laiemasse kultuuri ja nad saavad lubada endale uut moodi sotsiaalset ja kultuurilist enesekorrapärrust. Selline psühhedeelse kogemuse eksternalisatsioon tähendab seda, et need kogemused kehastavad end tekstides, artefaktides, psühhoterapeutilistes praktikates, erinevates retkedes ja kokkupõrgetes, laboratoorsetes uurimustes ja isegi juriidilistes, ökonoomilistes ja poliitilistes protsessides. Psühhedeelne kogemus saab sarnaselt teiste tähendusrikaste kogemustega organiseerivaks keskmeks meie sotsiaalses ja kultuurises ruumis ning levitab emotsionaalset,

⁵⁶ This leads to the rejection of the difference between culture as something external and cognition as something internal, and to the acceptance of the E. Hutchins's claim that culture is cognition, as cognition is situated (corporeally, socially, and ecologically) and extended activity in the world. (Samas: 20)

⁵⁷ The concept of extended and situated cognition then allows us to interpret psychedelic experiences anew. From this perspective, psychedelic experiences cannot be reduced to the inner and purely private psychic processes, to mere internal succession of images, thoughts, and incommunicable feelings. Interiority is always part of exteriority, they are intertwined... (Samas: 20)

⁵⁸ In other words, my experience is always situated, and bound to specific situations, in which it can cause effects. Everybody who decides to undergo a psychedelic experience does so in a specific situation, and every situation arrives as an event in the contextual network – personal, social, cultural, and ecological. (Samas: 20)

intellektuaalset ja käitumuslikku mustrit. Kui neid mustreid ignoreerida, jäävad psühhedeelsed kogemused arusaamatuks.⁵⁹

Jõudes ökosemiootilise lähenemiseni järeldab autor, et psühhedealne kogemus lakkab olemast pelgalt sisemine meeleseisund ning saab paiknevusega aktiivsuseks keskkonnas asuvale organismile. Meie paiknevuse põhiline kontekst on meie tõeliste kehade osalus maailmas. Kõik muud dimensioonid meie elust – personaalne, sotsiaalne, sümboolne ja kultuurne – on ehitatud selle najale. Kehaline paiknevus on bioloogiline ja ökoloogiline. Füüsiliselt oleme me osa keskkondadest. Me ilmname nende sees nagu kõik teised elusolendid. Me areneme ja koosneme oma esivanemate kehadest, osaleme lakkamatus metaboolilises vahetuses keskkonnaga ja hõlmame hapnikku, maad, vett, elektrit, taimi ja loomi, mida tarbime. Meie füüsilised kehad ei ole elutud mehhanismid, nad tajuvad ja kogevad, teevad valikuid ja käituvad autonoomsete süsteemidenam mis ilmuvad keskkonnast ja vajuva sinna lõpuks tagasi.⁶⁰

Tõin esile need mõtistklused (Pokorný 2018), sest leian, et läbi ülalpakutud modifikatsioonide agendi vaatenurgas saame lõpuks nõustuda, et ei ole võimalik keerulisi või tabulisi mõtteid lihtsalt eemale endast lükata ja niiöelda pead liiva alla peita. Nad jõuavad ükskord siiski meieni. Mida üks psühhonaut teeb oma kodus nelja seina vahel, mõjutab tegelikult vähemal või rohkemal määral kogu meie kultuuri ja keskkonda. Selle

⁵⁹ Psychonautics serves as a good illustration of this approach. Psychonautics appears at certain borderline places in modern society – in science, in art, in transcultural transfer, in trans-cultural transfer, or in counter culture, places that are open to the coming of new. From these places, psychonautics successively spreads to a broader culture and allows for new forms of social and cultural self-organisation. This externalisation of psychedelic experiences means that they operate not only “in the heads” of psychonauts, but also embody themselves in their texts and other artefacts, in psychotherapeutic praxis, in journeys and encounters of various kinds, in laboratory research, and even in legal, economic, and political processes. Extensiveness and situatedness of psychedelic experiences means that they, similarly to other culturally significant experiences, become the organizing cores of our social and cultural space, call for specific handling techniques, and thus spread emotional, intellectual, and behavioural patterns. If these patterns are ignored, psychedelic experiences remain incomprehensible. (Samas: 21)

⁶⁰ Therefore, thinking from and according to psychedelic experiences is based on the concept of extended situatedness. From this standpoint, experience ceases to be a mere inner state of mind and becomes a situated activity of an organism in its environment. The fundamental context of our situatedness is our original bodily involvement in the world. All other dimension of our lived worlds – personal, social, symbolic, cultural – are built on this original one. Corporeal situatedness is biological and ecological. Physically, we are part of environments, we emerge inside them, as well as all other living beings. We develop from and consist of the bodies of our ancestors, we exist in incessant metabolic exchange with the environment, and we comprise the air, earth, water, electricity, plants, and animals we consume. Our physical bodies are not inanimate mechanisms, they perceive and experience, make choices and act as autonomous systems that temporarily emerge from our enabling and encompassing environment, from the intertwining of life and environmental processes, only to sink back into them when we die. (Samas: 21)

taipamise juures adume ka, et samamoodi on ka kõige muuga, mis meie silme alt on ära, rääkimata sellest, mis on silme all. Mida varem me pöörame tähelepanu sellele, mis kipub olema abjektiks meie teadvuses, seda kiiremini me õpime end ja maailma me ümber tundma, korrastama ja lõpuks ka seda ületama. Seega, et ei tekiks olukorda, kus peame silmitsi seisma nähtusega, mida me ei suuda seletada, võiks juba varakult pöörata tähelepanu kultuuris taas esirinda kerkivale nähtusele: psühhedeeelsele semioosile.

Järgmisena annan ülevaate peatükist “Nišš ja omailm” (Pokorný 2018: 97–102).

1.2.3 Nišš ja omailm

Semiootilise niši kontseptsioon on tähtis kirjeldav ja analüütiline kontseptsioon psühhedeeelse aegruumi kirjeldamiseks.⁶¹ Idee on Jesper Hoffmeyer’i vormitud kahest allikast: ökoloogilisest nišist, ning omailmast.⁶²

Pokorný soovib rõhutada, et ta ei soovi küsimuse alla panna vaadet, et sisemine pool subjektiivsusest on väljaspool objektiivse teaduse ulatust, vaid et teadus ei peaks vaevama end sisemiste subjektiivsuste uurimisega, küll aga ta võiks ja peaks suutma tegeleda väliste subjektiivsustega, nagu näiteks küsimusega, kuidas mõjutab subjektiivsuse omamine elavat süsteemi, mis on uurimise all. Bioloogia ülesanne ei ole öelda, millised on loomade kogemused, vaid tegeleda tõsiasjaga, et vähemalt mõnedel loomadel on kogemused ning tuleks uurida, kuidas see mõjutab nende elukorraldust.⁶³

Lisades elule kogemuse probleemi, tekib perspektiivimuutus. Elussüsteemi ei saa vaadelda kui inertset kirjelduse objekti, vaid pigem kui kognitiivset süsteemi, mis aktiivselt muudab oma keskkonda samal ajal, kui keskkond kutsub esile tema aktiivsust. Kõikide elussüsteemide aktiivsus on tähendusest ajendatud, ehk siis ajendatud vajadusest ära tunda ja interpreteerida süsteemi keskkonda ja reageerida tole nõudmistele. Lisades semiootilise

⁶¹ The concept of semiotic niche is another important descriptive and analytical concept to delineate the time-space of psychedelic experience. (Pokorný 2018: 97)

⁶² This concept was forged by J. Hoffmeyer from two sources: the concept of ecological niche, commonly used in ecology, and the concept of *umwelt*, originally formulated by J. von Uexküll. (Samas: 97-98)

⁶³ “Now, I should point out very clearly here that I do not wish to contest the view that the inner side of subjectivity per se is beyond the reach of the objective methods of science. But even though science might not need to concern itself with examining the inner side of subjectivity, it may and should be concerned with examining the external side of subjectivity, such as the question of how the possession of subjectivity affects the living system under study. It is not the task of biology to say what animal experiences are like (considered as experiences), but it is the task of biology to deal with the fact that at least some animals have experiences, and to study how this affects their livelihood.” (Samas: 98)

perspektiivi elussüsteemide kontseptsiooni, peame me ümber defineerima, mida tähendab ümbritsev keskkond või siis nišš. Kirjeldame, kuidas seda teeb Jesper Hoffmeyer.⁶⁴

Ta toob esmalt esile, et niši kontseptsioonil on pikk ajalugu ökoloogias. Aastal 1917 defineeriti nišš kui täielik kogu kohtadest, kus kindlat liiki organismid paikneda ja elada saavad. Kümme aastat hiljem peeti nišši kindla liiki ökoloogilise rolli kirjelduseks, tema eluviisi kirjelduseks. „*Ühte pidi on nišš aadress, teistpidi amet*“.⁶⁵

Võime alustada semiootilise niši defineerimist kahepoolsuse kaudu. Ühel käel on aadressid, kõik elamiskõlblikud kohad, mis võimaldavad organismi elus hoida, teisel käel aga ametid, kindlas kohas tehtavad aktiivsused (tegevused), mis hoiavad organismi elus ja samal ajal mõjutavad keskkonda.⁶⁶

Järgmine samm on selgitada semiootilise niši samadust aadresside ja ametite tagasisidestatuse tõttu omailma kontseptsiooniga.⁶⁷

Uexkülli teooria lükkab tagasi idee, et välismaailm on eraldiseisev elavast ja kognitiivsest süsteemist. Kui üldse on mingi maailm, siis on olemas kogemuse maailm.⁶⁸

Maailm, mis kõigile elussüsteemidele on ühine, on kõigest idee saavutamatu ühtsusest kõikide segunevate ja põimuvate omailmade vahel.⁶⁹ Uexkülli jaoks tähendab kogemine olendi omailmas ilmuvate erinevate märkide äratundmist.⁷⁰

⁶⁴ Including the problem of experience into the theory of life necessitates a change of perspective. A living system can no longer be considered an inert object of description, but rather a cognitive system which actively changes its environment while the environment makes it to do so. Activity of all living systems is meaning driven, that is, driven by the need to recognize and interpret system's surroundings and react to its demands. Incorporating the semiotic perspective into the concept of living system, therefore, requires redefinition of what is meant by the surrounding environment, or the niche. J. Hoffmeyers puts it as follows: (Samas: 98)

⁶⁵ "The niche concept has a long ancestry in ecology. In 1917, Joseph Grinnel defined the niche as the totality of places where organisms of a given species might live. Ten years later, Charles Elton gave the concept a functional turn – seeing the niche as a description of the ecological role of the species, of its way of life, so to say. The resulting duplicity in understanding of the concept of niche has clung to it to this day: On the one side, the niche is a kind of address (Grinnel) on the other hand it is a profession (Elton)." (Samas: 98)

⁶⁶ We can start defining semiotic niche via the before mentioned duplicity. On the one side, there are addresses, a totality of inhabitable places eligible for keeping an organism alive while supporting its needs. On the other hand, there are professions, that is, activities of an organism at a given place and time by which an organism keeps itself alive and simultaneously influences its surrounding. (Samas: 99)

⁶⁷ Another step in explaining the concept of semiotic niche is to connect the mutual feedback relation of address and profession with the Uexkülli's concept of umwelt... (Samas: 99)

⁶⁸ Uexkülli's theory of umwelt rejects the idea that the outside world is independent on the living and cognising system. If there is a world at all then it is a world of experience... (Samas: 100)

⁶⁹ A world that is common to all the living systems is simply the idea of unachievable unity of all the intertwining and intermingling umwelts. (Samas: 100)

⁷⁰ For Uexkülli, to experience something means to identify various signs appearing in creature's umwelt. (Samas: 100)

Alice Kliková aga muudab seda mõtet veidi. Ta näeb kogemust kui agendi investeerimist mingisse situatsiooni: „*Olla asjaosaline võimalike võimaluste kontekstis sellest, mis võib juhtuda. Kogeda midagi subjektiivselt tähendab olla adresseeritud millessegi, aktiivselt identifitseerida ja kaasluua situatsiooni*“⁷¹.

Sellisest kontseptsioonist inspireeritult leiab Pokorný, et tuleks täiendada omailma definitsiooni.

Elusolend paistab olevat suhe olukordadele, mis pakuvad rohkem kui tänini eksisteerinud omailm. Selline suhe loob metaolukorra, olukordade olukorra, teatud kahepoolsuse.⁷²

Elusolend eksisteerib võimalustes, mis on alati teised võimalused nendest võimalustest. Ta eksisteerib konfiguratsioonina samast, mingil teisel moel.⁷³

Seega, tal ei saa olla pidevat kontrolli enda üle ega ühegi teise võimaluse üle.⁷⁴ Millest omakorda järeldub, et pole päris õige öelda, et elusolend asub oma omailma sees.

Pokorný selgitab, et tõi need punktid välja, sest peab neid oluliseks, analüüsivaks psühhedeelseid kogemusi: enese jagamist mitmeks (*splitting of the self*), võimetust omada pidevat kontrolli enese üle, korraga opereerivate süsteemide mitmekesisust, mittetäielikku avatust, võimekust ületada omailma.⁷⁵

Ta toob veel esile ka Hoffmayeri *semiootilise vabaduse* põnevama selgituse – tähenduse sügavusena, millega indiviid on võimeline kommunikeeruma⁷⁶. Semiootiline vabadus on avatud, kuid struktureeritud. Psühhedeelse kogemuse kirjeldamise jaoks on see tähtis, sest esiteks ei koosne see domeen ainult sisemistest kognitiivsetest protsessidest ja

⁷¹ “to experience something does not mean to recognize a sign, to capture unproblematically identifiable and isolated quality of a material object. Rather, it means to invest oneself in a situation, to be involved in a context of actual possibilities of what may happen. To experience something subjectively means to be addressed, to be

concerned in something, to actively identify and so co-create an actual situation, a certain thing that is the case.” (Samas: 100)

⁷² A living being appears to be a relationship to situations which offer more than its hitherto existing umwelt. Rather, such relationship establishes a meta-situation, a situation of situations, a certain kind of duplicity... (Samas: 101)

⁷³ A living being exists in possibilities that are always another possibilities of these possibilities, it exists as a configuration of the same in another manner. (Samas: 101)

⁷⁴ Therefore, it can not have permanent control over itself, nor over any other possibility. (Samas: 101)

⁷⁵ I have cited this passage in extenso because it summarizes several motives important for my analysis of psychedelic experiences, namely: splitting of the self, inability of permanent control over oneself, multiplicity of simultaneously operating centres, incomplete openness, potentiality that transcend the umwelt. (Samas: 101)

⁷⁶ ...the depth of meaning that an individual or species is capable of communicating. (Samas: 101-102)

teiseks: „psühhedeelne domeen ei ole suletud sfäär, mille keskmes on indiviid, vaid detsentraliseeritud, pärani avatud hallutsinatoorne joobes elu aegruum, millel on mitmed keskmed, kristalliseeruvad, pulseeruvad atraktorid (*attractors*), mille ümber psühhedeelsed kogemused end organiseerivad“⁷⁷.

See oli ülevaade Vít Pokorný mõtetest raamatu Psychonauticoni peatükist „Nišš ja omailm“ (Pokorný 2018: 97–102).

Olen lisanud need mõtted oma uurimusse, rõhutamaks kõige omavahelist seost. Endiselt väljendub tugevalt, et ei saa lihtsalt eemaldada mingit ebameeldivat hammasratast kellamehhanismist ja loota, et kell töötab sama edukalt edasi. Samuti on nišš ja omailm semiootikas kesksed mõisted, võimaldades veelgi semiootilisema nurga alt vaadata psühhedeelse semioosi küsimust. Proovides laiendada oma mõtet ja näidata, kuhu mu mõtted on tüürimas, annan ma lühiülevaate Merleau-Ponty panusest antud diskursusesse peamiselt Szummeri ja teiste kokkuvõtte alusel Merleau-Ponty tööde kohta psühhedeelia valdkonnas.

1.3 Maurice Merleau-Ponty analüüs Szummeri ja teiste poolt

Järgnevad Csaba Szummeri ja ta kaasautorite väga sisukast ja mitme inimese poolt koostatud artiklist mõned nopped ja mõtted, mis minu arust sobivad antud teemasse. Artikkel ise sisaldab palju muudki väärtuslikku, kuid ruumi kokkuhoiu mõttes proovin välja tuua vaid oluliseima. Valdavalt minu poolt sõna-sõnalt tõlgitud refereering.

Nende artikli eesmärk on näidata, et psühhedeelne kogemus pakub soodsa olukorra imaginatsiooni või kujutlusvõime uurimiseks. Meetodina kasutab Merleau-Ponty kontseptuaalset raamistikku.⁷⁸

⁷⁷ ...the psychedelic domain is not a closed sphere with the subject in its centre but a decentralized, widely open hallucinatory time-space of intoxicated life which has multiple centres; crystalizing, pulsating attractors around which the psychedelic experience organizes itself. (Samas: 102)

⁷⁸ The aim of this paper is to show that psychedelic experiences offer a favorable situation to study the imagination. Method: The paper applies the conceptual framework of the late Merleau-Ponty... (Szummer, et.al: 55)

Tulemusena saab Freudi unenägude kaudu alateadvuse uurimise kõrvale analoogse, kaasaegse fenomenoloogilise uurimuse psühhedeelsest kogemusest, mis lubavad võimaliku tee uut sorti alateadvusele – fenomenoloogilisele alateadvusele.⁷⁹

Nad sihivad väita, et olles psühhedeelses seisundis, on üks teoreetiliselt võimeline saavutama meeleseisundi, mis on soodne taju ja ettekujutuse fenomenoloogiliseks uurimiseks.

Mis kord olid unenäod Freudile, võib täna olla psühhedealne kogemus fenomenoloogidele ja psühholoogidele, kellel fenomenoloogilised huvid.⁸⁰

Merleau-Ponty sõnadega: “[...] küsimus: kuidas saab üks naasta sellest kultuuri poolt vormitud tajust tagasi “loomalikkude” või “metsikusse” tajusse? Millest koosneb kultuuri poolt pakutud info. Millise aktiga seda olematuks teha (naasmaks fenomenaalsesse, “vertikaalsesse” maailma, elatud kogemusse?)”⁸¹

1910ndate alguses inspireeris Husserli fenomenoloogia geštaltpsühholooge. Selleks ajaks kui Husserl oma ideedega lagedale tuli, olid mõned psühholoogid juba filosoofiliselt teadlikud. Nood eksperdid suutsid luua eksperimentaalseid olukordi, mis suutsid empiiriliselt kinnitada Husserli fenomenoloogiat (nagu näiteks see eksperiment ebamääraste kujudega, jäneste ja partidega, mis sai mainitud Letcheri peatüki lõpus).⁸²

Psühhoanalüüsis võrreldakse tihti psühhedeelset kogemust unenägude või fantaasiaga. Samal ajal on fantaasiast saamas tähtis kõneaine kaasaegses

⁷⁹ Conclusions: Freud claimed that dreams are “the royal road” to the unconscious. In an analogous manner, while dreams were the primary psychoscope to the unconscious of psychoanalysis, in contemporary phenomenology psychedelic experiences may show a possible way to another kind of unconscious, the phenomenological unconscious. (Samas: 55)

⁸⁰ In this paper, we aim to argue that being under the effect of psychedelics, one can reach a state of mind, which may be favorable when it comes to phenomenological research into perception and imagination. What once were dreams to Freud, today might be the psychedelic experience to phenomenologists and psychologists with a taste for phenomenology. (Samas: 56)

⁸¹ With Merleau-Ponty’s words: “[...] the question: how can one return from this perception fashioned by culture to the ‘brute’ or ‘wild’ perception? What does the informing [of culture] consist in? By what act does one undo it (return to the phenomenal, to the ‘vertical’ world, to lived experience?)” (Merleau-Ponty, 1968, p. 212 – viidatud Szummer, et al. kaudu: 56).

⁸² During the beginning of the 1910s phenomenology, Edmund Husserl’s new philosophy, greatly inspired Gestalt psychologists. By the time Husserl proposed his ideas, some of these psychologists already had good knowledge in philosophy. These experts managed to create experimental situations that could empirically corroborate the phenomenology of Husserl. (Samas: 56)

fenomenoloogias.⁸³

Ettekujutused psühhedeelseste nägemuste ajal ei ole mitte ainult muutlikud, aga ka segased kvaasisensuaalsed kogemused, üpriski intensiivistatult multimodaalsed kogemused. Üldiselt moodustuvad organiseeritud ja selged mustrid, mida on kerge meenutada peale esialgset kogemust. Samal ajal pole nende nägemuste struktuuri narratiiv nii kompleksne, kui on unenägudes.⁸⁴

Antropoloogilised uurimused viitavad sellele, et suure tõenäosusega on psühhedeelsed nägemused faktoriks šamanistlikus transis ja psühhedeelses kogemuses.⁸⁵

Teatud aspektid psühhedeelseste nägemuste juures ei ole kaugel tavalisest tajust, samal ajal kui mõned muud aspektid kattuvad normaalsete igapäevaste fantaasiatega (ettekujutustega). Vaadates seda sellest perspektiivist, on see “hübriidne kogemus” eriline mõistatus. Seega, psühholoogiline ja filosoofiline potentsiaal fenomenoloogilisel uurimustööl psühhedeelses kogemuses on juuritud selles samas – hübriidses – olemuses.⁸⁶

Autorid rõhutavad veel, et nende arust on psühhedeelikumite tähtsaim efekt ajutiselt võimendatud mõistuse assotsiatiivne kapatsiteet. Nad pakuvad välja, et psühhedeelses kogemuses avaldab end olemise polümorfne ja amorfne struktuur – “metsik olemus”. Normaalses teadvuse seisundis on see struktuur peidus, sest selline lahknev mõistuse käitumine on kohanemisvõimetu stabiilses keskkonnas. Seega normaalses ärkvel olekus on taju ja mõtlemine limiteeritud stereotüüpide ja jäikade kategooriate poolt.

⁸³ In psychological analysis, the psychedelic experience is often compared with dreams and fantasies. At the same time, fantasy in itself is slowly becoming an important topic of contemporary phenomenology. (Samas: 57)

⁸⁴ The phantasmata (hyle or sensual material) of psychedelic visions are not only a volatile, obscure quasi-sensual

experience, rather an intensified multimodal experience. Mostly clear and organized patterns form, which can easily be recalled after the initial experience. At the same time, as Benny Shanon proposes, the narrative structure of visions are not so complex as those of dream narratives. (Samas: 57)

⁸⁵ Anthropological studies suggest, it is very likely that psychedelic visions (“presentational symbolism” in Winkelman) are a common factor in shamanic trance and in psychedelic experiences. (Samas: 58)

⁸⁶ Certain aspects of psychedelic visions are not far from ordinary perception, whereas other aspects are overlapping with normal everyday fantasy (imagination). Seeing from this perspective, this kind of “hybrid experience” is a special conundrum. Thus, the psychological and philosophical potentials of the phenomenological research into psychedelic experience are rooted in this very – hybrid – nature. (Samas: 58)

Psühhedeelikumid katkestavad normaalse meeleseisundi pärssivate rutiinide efektid, tänu millele tähenduse üleujutus saab valla pääseda, paljastades “metsiku maailma”.⁸⁷

On oluline näha, et psühhedeelne kogemus ei ole eksistentsi sfäär, mida valitseb kaos. Psühhedeelse nägemusega käib kaasas kõrgendatud teadlikkus ning vaimne selgus, mis on üldiselt peamised taju tunnusjooned.

Kokkuvõtteks on autorite ettepanek, et psühhedeelne kogemus ning Merleau-Ponty kirjeldatud eelobjektiivne ja eelsubjektiivne sfäär “metsikust maailmast” või “metsikust olemisest” paljastavad sama hüperassotsiativse struktuuri⁸⁸. Nad klassifitseerisid psühhedeelse kogemuse fantaasia aktiivsuse laiema kategooria alla⁸⁹ ning leiavad sel olevat suur kasutegur taju ja ettekujutuse uurimiseks.

1.4 Patrick Lundborg

Patrick Lundborg (1967–2014) oli psühhedeelse kultuuri kirjanik ning autor raamatutele *Psychodelia* ning *The Acid Archives*. Tal oli bakalaureuse kraad rakendussüsteemiteaduses Stockholmi Ülikoolist koos lisaõpingutega klassikalises filosoofias ning religiooni ajaloos. Lundborg oli ka originaalne liige grupeeringus nimega *Lumber Island Acid Crew*. Järgmiseks refereerin üht tema artiklit, mis ilmus seitsmendas *Fenris Wolf*’is (Lundborg, 2014). Kõnealune artikkel rõhutab samuti fenomenoloogia vajadust psühhedeelse semioosi uurimisel. Peale selle muidugi räägib artikkel muustki, kuid minu rõhk on rohkem fenomenoloogia osal.

⁸⁷ As we have said, in our opinion, the temporarily boosted associative capacity of the mind is the most important effect of psychedelics. We suggest that in the psychedelic experience the polymorphic and amorphous structure of Being, the “wild being” reveals itself. In the normal state of consciousness this structure is hidden, because this kind of divergent activity of the mind is maladaptive in a stable environment. A stable environment

demands swift, routine-like behavioral answers of the organism for survival. So in normal waking states, perception and thinking are limited by stereotypes, rigid categories. Psychedelics suspend the suppressive effect of the routines of the normal state of mind. Due to this, a flood of meaning can disengage, revealing the structure of “wild world” (Samas: 61)

⁸⁸ We proposed that the accounts of the psychedelic experience and the descriptions of pre-objective and pre-subjective sphere of “wild world” or “wild being” by the late Merleau-Ponty reveal the same hyperassociative structure. (Samas: 62-63)

⁸⁹ We classified psychedelic experiences under the wider category of fantasy activity... (Samas: 63)

1.4.1 Märge psühheedeelse filosoofia definitsiooni suunal

Refereerin ja tõlgin järgnevalt ulatuslikumalt Patrick Lundborgi kirjutist.

Palju, mis on üteldud psühheedeelse kogemuse kohta viimased 75 aastat, on üllatavalt kitsas oma ulatuses. Entusiastid on olnud niivõrd liigutatud oma kogemustest, et ruttasid esimese paradigma juurde, mis tundus sobivat. Enamasti on see paradigma olnud religioosne või psühhoterautiline.⁹⁰

Nagu mainitud ka Psychedelias, on 20. sajandi psühheedeelse kultuuri saaga olnud rida läbikukkunud metafoore. Kuid õnneks on peale 40-aastast moratooriumi lubatud peavoolu teadlastel taas teha uurimustöid, mis sisaldavad psilotsübiini, LSD'd ja DMT'd. Järgmine psühheedeelia tasand on tõenäoliselt domineeritud teadvuse enigmast ning selle mikro- ja makrotasandi implikatsioonidest⁹¹.

Sellest olenemata on murettekitavalt vähe intellektuaalset diskussiooni psühheedeelia kohta. See koos tõsiasjaga, et eelmised generatsioonid ei suutnud mingitki koherentset mõistmist psühheedeelia kohta luua, toob meid justkui puhtale lehele.⁹²

Konsensuslike fundamentalistlike struktuuride puudumine pakub võimalust alustada värskelt, integreerides eelmise sajandi infot vastavalt arengule⁹³. Lõpuks on eesmärk ei midagi vähemat kui eraldiseisev psühheedelne filosoofia – intellektuaalne paradigma, läbi mille saab analüüsida ja hinnata teisi fenomene, aga ka arusaam maailmast, mille järgi oma elu kujundada⁹⁴. Kõnealune tekst ongi katse arutleda printsiipe, millele selline mudel ehitada ning teha mõned sammud piirjoone tõmbamise suunal⁹⁵.

⁹⁰ Much of what has been written and said about the psychedelic experience over the past 75 years has been surprisingly narrow in scope. Enthusiasts have been so bowled over by their early journeys into Innerspace that they've rushed to apply the first paradigm that seemed to fit. Typically, this paradigm has been either psychotherapeutic or religious. (Lundborg 2014: 77)

⁹¹ The next phase of Psychedelia is likely to be dominated by the consciousness enigma and its micro and macro-level implications. (Samas: 77)

⁹² Despite these encouraging developments, there is a troubling lack of intellectual discussion regarding the psychedelic way of life and the extraordinary insights and changes that the serotonergic hallucinogens bring about in many men and women. Coupled with the inability of earlier generations to create a coherent understanding of Psychedelia as a culture and lifestyle we are currently provided with a tabula rasa of sorts. (Samas: 77-78)

⁹³ The lack of consensual, fundamental structures offers the opportunity to start afresh, integrating valuable knowledge clusters from the past century as one goes along. (Samas: 78)

⁹⁴ Ultimately, the objective is

Üks raskuspunkt on hoida tähelepanu tähtsaima osa küljes kogu psühhedeeliast. See on psühhedeelne kogemus ise.⁹⁶

Empiirilised tõestused, valideerimaks või ümberlükkamaks teooriat, kõlavad küll loogiliselt, kuid harva on seda loogilisust kasutatud psühhedeelias⁹⁷. Psühhedeelne kogemus pakub midagi radikaalselt erinevat sellest, mida kultuur meile senini on pakkunud. Kohalikud sotsiokultuurilised traditsioonid nagu näiteks kristlus vahetuvad automaatselt välja isikliku kogemuse avalikult aktsepteeritud kristliku õpetuse vastu⁹⁸. Isegi kui inimene ei ole usklik, süstitakse seda ideed igasse personaalsesse sotsiokultuurilisse arusaama ning varem või hiljem saab sellest üks ühiskonna alusnormidest⁹⁹. Isiklik kogemus pani kunagi alguse kristlusele ja tänaseks on Logose ilmutused ja pühad nägemused reserveeritud vaid pühakutele ja preestritele, kes justkui väravavalvuritena siis taevalikku õpetust edasi annavad kongregatsioonile¹⁰⁰. Varaseimad Lääne psühhedeelsed kogunemised on teadaolevalt Elüüseumi templis vanas Kreekas¹⁰¹. Tänaseks on seal kogetu Kreeka-Rooma kultuuriga niivõrd läbi põimunud, et selle kohalolu võetakse tavalisena¹⁰². Elüüseum langes koos Roomaga, kui kristlased koos Germaani hõimudega püha templi umbes 400. aastal hävitasid¹⁰³. Tuli kristlus ja hakkas hävitama igasugu polüteistlikku mõtteviisi. Elüüseumi templi spirituaalsete tähistuste

nothing less than the definition of a stand-alone psychedelic philosophy, an intellectual paradigm through which other phenomena can be analyzed and evaluated, but also an understanding of the world from which to shape one's life. (Samas: 78)

⁹⁵ The present notes discuss the principles upon which such an intellectual model could be raised, and take some steps toward an outline. (Samas: 78)

⁹⁶ As the reader will find, the difficulties involved can be reduced by keeping a persistent watch on the primary beacon that governs a psychedelic philosophy, which is the psychedelic experience itself. (Samas: 78)

⁹⁷ Using empirical evidence to validate or refute a general theory may sound obvious, but only in rare cases has this norm been adhered to within Psychedelia. (Samas: 78)

⁹⁸ Dominant ideas, such as Christianity, will replace the citizen's immediate experience of its tenets with the publicly sanctioned teaching of Christian beliefs in schools, mass-media, in the military and so on. (Samas: 80)

⁹⁹ These fundamental ideas are injected into every personal copy of the socio-cultural template and so become validated as principles of society, even if the individual lacks both faith and interest. (Samas: 80)

¹⁰⁰ The revelation of the Logos and the sacred visions has been removed to an intermediary class of saints and priests, who as gatekeepers pass the divine teachings on to the congregation. (Samas: 80)

¹⁰¹ It is interesting to note that the earliest psychedelic gatherings of the West, the Great Mystery celebrations at the temple of Eleusis in ancient Greece... (Samas: 80)

¹⁰² The experience of Eleusis is so strongly intertwined with Greco-Roman high cultures that its presence is simply taken for granted by classic scholars. (Samas: 80)

¹⁰³ The final days of Eleusis coincide with the final days of Rome, as a joint force of Germanic tribes and Christian conquerors destroyed the great temple around 400 A.D. (Samas: 80)

keskmes seisis aga individuaalne vahetu kogemus kõrgemast ilmast – peamine printsiip psühhedeelsetel filosoofial¹⁰⁴.

1.4.2 Fenomenoloogia

Psühhedeelset kogemust saab kasutada prisma, läbi mille meie maailmataju võiks rikastuda ja muutuda kujutlusvõimelisemaks¹⁰⁵.

Objektiivses eksperimentaalses katses on kõige sobilikum kasutada küberneetilise teadusest tuntud „musta kasti“ mudelit. Must kast on aktiivne protsessi element mille sisestruktuur ja funktsionaalsus jäävad teadmatuks ja nägematuks. Mis on teada, on see, et must kast saab sisendinfo ja annab väljundi. Võttes arvesse sisendi ja väljundi saame me välja kalkuleerida selle, mis toimub mustas kastis, mis on tema struktuur ja funktsionaalsus.¹⁰⁶

Selline mudel sobib empiiriliseks lähenemiseks. Sarnase järelduseni on varemgi jõutud, kuigi nende vaatenurgad olid psühholoogilised, mitte küberneetilised. Musta kasti meetodile väga sarnane on fenomenoloogia.¹⁰⁷

On mitmeid viiteid sellele, et fenomenoloogiast saab kuldstandard eksperimentaalsetele uuringutele psühhedeelsete ainete ja nende efektide valdkonnas. Ralph Metzner viitab imeliselt fenomenoloogilise lähenemise kasulikkusele antoloogia „*Ayahuasca*“ (2002) eessõnas. Benny Shanon nõustub temaga oma uuringus, mida

¹⁰⁴ Central to the spiritual celebrations at Eleusis stood the individual's immediate experience of a higher world, the main principle of a psychedelic philosophy. (Samas: 81)

¹⁰⁵ It was suggested above that the psychedelic experience could be used as a prism, through which our perception of the world might become richer and more imaginative. (Samas: 81)

¹⁰⁶ In an objective experimental setting however, it is more appropriate to apply what cybernetic science calls a 'black box' model. A black box is an active process element whose interior design and functionality are unseen and unknown. What is known is that the black box receives certain in-data and produces certain results, and from this available information a sufficient image of the unknown process inside the box is developed. (Samas: 81)

¹⁰⁷ The black box model is well-suited for the empirical approach that this paper promotes for understanding the psychedelic experience. A similar conclusion has been reached by earlier researchers in the hallucinogen field, although their vantage point is psychological rather than cybernetic. Their paradigm of choice is the philosophy branch known as phenomenology, a model which in practical application aligns closely to black box methodology. (Samas: 81)

loetakse üheks põhjalikuimaks psühhedeelsete seisundite kohta, väites, et tema meetod oli üleni fenomenoloogiline.¹⁰⁸

Timothy Leary endine Harvardi grupp lubas 1965, et nende lähenemine on fenomenoloogiline. Kümme aastat hiljem lubas sama Terence McKenna koos oma venna Dennisega. Ei Leary ega McKennad ei jätnud maha ühtegi tõestust ühegi fenomenoloogilise uurimuse kohta. Ilmselt mõistsid mehed fenomenoloogia all oma siseilma tähelepanelikku jälgimist.¹⁰⁹

Erinevalt nendest lubavad Shanon, Metzner ja Lundborg, et nende fenomenoloogia juured on siiski tõelises filosoofias, mitte mingi lõtv vanne olla objektiivne ja tähelepanelik.¹¹⁰

Fenomenoloogia oli algselt Husserli looming. Ta polnud rahul ebamäärasuste ja vastuoludega kaasaegses filosoofias ning püüdis arendada filosoofilist süsteemi, mis oleks nii iseseisev teistest distsipliinidest kui ka sama rangelt defineeritud kui loodusteadused.¹¹¹

Psühhedelisti jaoks on olulised kaks Husserli alusprintsipi; (A) *iga mentaalne aktiivsus nagu näiteks vaatamine, mõtlemine, ettekujutamine, une nägemine jne koosneb kolmest elemendist*: a) teadvusest, mis osaleb aktis, b) fenomenist, mida tajutakse ning c) tajuaktist (nägemine, mõtlemine, mäletamine jne). Kui ükski neist kolmest elemendist eemaldada, kaob ka vaimne tegevus. Husserl nägi neid kolme elementi omavahel

¹⁰⁸ There are several indications that phenomenology is becoming the gold standard for the experimental study of psychedelic drugs and their effects. Research elder Ralph Metzner, who was a vital member of Leary's group back in the 1960s, points to the usefulness of a phenomenological approach in his excellent foreword to the anthology *Ayahuasca* (2002). Similarly, in *Antipodes of the Mind* (1999) one of the most thorough studies of psychedelic states so far, cognitive psychologist Benny Shanon defines his method as wholly phenomenological. (Samas: 81)

¹⁰⁹ Timothy Leary's ex-Harvard group went on record around 1965 stating that their approach was phenomenological, a claim repeated some 10 years later by Terence McKenna and his brother Dennis when probing the depths of high-dosage psilocybin trips. Neither case have left any records behind to indicate any phenomenological studies, and in all likelihood these were cases of harmless lip service, by which 'phenomenology' simply meant that one paid close attention to what was going on inside Innerspace. (Samas: 81-82)

¹¹⁰ What writers like Metzner, Shanon and Lundborg (in the aforementioned *Psychodelia*) describe for the psychedelic research of the 2000s is a phenomenology rooted in the actual philosophy that bears this name, rather than some loose vow to be objective and attentive. (Samas: 82)

¹¹¹ Phenomenology was essentially the brainchild of a single thinker, the German 19th century philosopher Edmund Husserl. Husserl was dissatisfied with the vagaries and open contradictions of contemporary philosophy, and from a relatively young age he strove to develop a philosophical system that was both independent of other disciplines and as rigorously defined as the natural sciences. (Samas: 82)

põimununa ning ta lükkas tagasi traditsioonilised mudelid, nagu subjekti/objekti eristamine, ebapiisavatena teadvuse mõistmiseks.¹¹²

See radikaalne, kuid lihtne mudel viib põneva efektini. Nimelt (B) *ei ole kvalitatiivset eristust erinevate mentaalsete aktiivsuste vahel*. Samuti ei ole mingit formaalset erinevust mõttel õunast (mis eksisteerib) mõttest ükssarviku (mis ei eksisteeri ilmselt) kohta. Husserli jaoks võib küll klassifitseerida erinevaid mõttetüüpe, kuid neid kõiki saab kirjeldada ja analüüsida sama lihtsa mudeli alusel. Selle süsteemiga lahendas Husserl mitmed probleemid, mis varajasi epistemoloogia mudeleid kummitasid. Kasu psühhedeelse semioosi uurijale on ilmselge: võtta vastu ja dokumenteerida pahatihti radikaalset psühhedeelse seisundi mõttevoolu saab teha sarnasel moel nagu üks kirjeldaks tegevusrikast päeva oma päevikus või nagu üks kirjeldab oma öist unenägu.¹¹³

Psühhedeelia ja fenomenoloogia kohtusid juba 40ndatel, kui prantsuse filosoof Merleau-Ponty elas läbi paar meskaliini eksperimenti eesmärgiga arendada ja välja töötada oma teooriad tajust¹¹⁴.

Fenomenoloogina ei anna Merleau-Ponty oma hallutsinatsioonidele mingeid hinnanguid, ta lihtsalt registreerib, mis toimub ta silme ees. Eristusi nagu „tõeline“ või

¹¹² For the psychedelicist, two of Husserl's fundamental principles are of particular interest; (A) any mental activity such as looking, thinking, imagining, dreaming, etc, is constituted by three elements: a) the consciousness that is engaged in the act, b) the phenomenon that is being perceived, and c) the act of perception (seeing, thinking, remembering, dreaming...). If either one of these three elements is removed, there no longer exists a mental activity. It is vital to understand that Husserl viewed these three elements as bound together in a totality, and it was this totality that was the main object of his interest. He dismissed traditional models like the subject/object distinction as insufficient to truly understand consciousness. (Samas: 82)

¹¹³ The radical yet conceptually simple model that Husserl proposed leads to an interesting effect; namely that (B) there is no qualitative distinction between different types of mental activity, such as imagining, seeing, remembering, dreaming or hallucinating; nor is there any formal difference between the thought of something that 'exists', such as an apple tree, and something that probably 'not exists', such as a unicorn. To Husserl, these activities all fall under his same fundamental principle (A). They may be classified as different types of thought, but can all be described and analyzed by the same simple model. With this ingenious system, Husserl solved several problems that plagued earlier models of epistemology (knowledge theory). For the psychedelicist the advantage is obvious; receiving and documenting the often radical mindstream Psychedelic Philosophy in the hallucinogenic state can be performed in an equal manner to how one describes an eventful day in a diary, or how one takes down a nocturnal dream. (Samas: 82-83)

¹¹⁴ An intriguing meeting between Psychedelia and phenomenology occurred as early as the 1940s, when the French philosopher Maurice Merleau-Ponty underwent a few mescaline experiments in order to develop his theories on perception. (Samas: 83)

„mittetõeline“ ei tehtud ega ka ei loetud nägemusi sümboliliselt. Hinnang või tõlgendus tähendaks regressiooni primitiivsesse epistemoloogia vormi.¹¹⁵

On ilmselge, et fenomenoloogia, eriti tema puhtaim Husserlik vorm, oleks võinud pakkuda imelise raamistiku psühhedeelse uurimuse jaoks viie- ja kuuekümnendatel.¹¹⁶

Üks Husserli järgijatest, saksa filosoof Eugen Fink, leiab, et inimene teadvusel/teadlik(conscious) elu on kaasahaaratus pidevast fenomenoloogiliste vaatluste müsteeriumist ning, et inimese eesmärk on „mängida“. Inimene leiab mängus tähenduse, mis moodustab mikrokosmilise peegli makrokosmisest maailmast. Mängus ei ole teadvusel piire ning inimene ületab igapäevaelu reeglid ja piirangud. Lõputute võimaluste väljana saab mängust maailma totaalsuse sümbol ning mängida, tähendab tulla lähemale arusaamale meie olemuse (*existence*) olemusest.¹¹⁷

Fink'i ja Merleau-Ponty mõttearendud toovad fenomenoloogia psühhedeelse filosoofia naabrusesse. Erinevalt strukturalismist, neomarksismist ja psühhoanalüüsist ei ole fenomenoloogias midagi, mis räägiks vastu psühhedeelsele kogemusele.¹¹⁸

Husserli fenomenoloogia on tööriist, mis aitab psühhedeelse semioosi uurijal püsida objektiivne ja tähelepanelik rikkaliku ja vahest kaootilise kogemuse voolu ees. Peale selle töötab fenomenoloogia ka meeldetuletusena, et psühhedeelses siseilmas kogetu on samaväärtuslik nägemustega unenägudes või meditatsioonis. Fenomenoloogia vähendab

¹¹⁵ As a phenomenologist, Merleau-Ponty makes no valuation of his OEV (open eye visuals) hallucinations, but simply registers what takes place before his eyes. Distinctions of things as 'real' or 'unreal' are not made, nor is there any type of symbolic reading of the visions. Judgment or interpretation would mean a regression into the primitive forms of epistemology that Husserl wished to eradicate. (Samas: 83)

¹¹⁶ ...it is obvious that phenomenology, especially the pure Husserlian form described here, could have offered a terrific framework for psychedelic research, with a fit and intellectual rigor superior to the psychoanalytical or religious-mystic models that were invoked in the 1950s-60s. (Samas: 83)

¹¹⁷ Another of Husserl's followers, the German philosopher Eugen Fink, found a similar transformation of consciousness in the phenomenological reduction, 'a wonder in the face of the world'. Fink viewed man's conscious life as an enthrallment with the constant mystery of phenomenological observations, and he took man's purpose as to engage in what he called 'play'. As an expression of free will and the phenomenological stance, man finds meaning in play, which forms a microcosmic mirror of a macrocosmic world, abstracted out of his reach. In play, there are no boundaries for consciousness, and man transcends the rules and restrictions of his everyday life. As a field of endless possibilities, play becomes a symbol of the totality of the world, and to engage in play is to come closer to understanding the full nature of our existence. (Samas: 84)

¹¹⁸ With these developments from Maurice Merleau-Ponty and Eugen Fink, phenomenology is brought in the vicinity of what could be called a psychedelic philosophy. Unlike structuralism, neo-Marxism or psychoanalysis, there is nothing in phenomenology that contradicts the psychedelic experience. (Samas: 84)

kogemuse draamat, ta aitab ühel säilitada tähtsat informatsiooni, mis kõrgendatud seisundis omandatakse.¹¹⁹

1.5 Vahekokkuvõtteks

Valisin esile tuua just need artiklid, näitamaks, kuidas senini on psühhedeelet kogemust kirjeldavate diskursuste reeglistik ja monopol toetunud vaid vaatlustele ja mitte empiirikale, ja et on vajadus kastist välja mõtlemise taasnormaliseerimisele.

Tuues esile teadvuse kontseptsioonide egotsentrilisust ja agendi võimekust seda ületada, kirjeldades teadvust kui bioloogilist aktiivsust organismis ja tema keskkonnas autonoomse protsessi asemel. Niiviisi saab teadvusest umwelti abil enesele viitavate režiimide kontiinum.

Ökosemiootiline lähenemine näitab meile, kuidas psühhedeelet kogemus pole pelgalt privaatne, vaid levib lõpuks ka kogu ülejäänud maailma ja kultuuri, mistõttu ei saa teda lihtsalt ignoreerida või keelustada. Sama mõte laieneb ka niši ja omailma peatükis.

Merleau-Ponty peatükis näeme, kuidas saaksime klassifitseerida psühhedeelet kogemuse fantaasia aktiivsuse laiema kategooria alla ja mis võiksid olla selle kasutegurid taju ja ettekujutuse uurimiseks.

Ning Lundborgi välja pakutud sammud psühhedeelet filosoofia suunal empiirika ja fenomenoloogia abil sobivad alustuseks kõige muu kõrvale imeliseks põhjaks minu uurimuseks, suunaks ja ettepanekuteks.

¹¹⁹ ...Husserl's phenomenology, which is a tool that helps the psychedelicist to stay objective and attentive before the rich and often chaotic flow of the experience, and in addition works to remind one that visions received in hallucinogenic Innerspace are of equal validity as visions received in dreams or meditation. Phenomenology reduces the drama of the experience, it helps one to preserve the vital information given in the higher state... (Samas: 91)

2. Psühheedeelse semioosi mõistest

Ei ole ta tegelikult ametlik ega mitte-ametlik termin. Käputäis inimesi läbi ajaloo on need sõnad pannud mõnes lauses kõrvuti (google otsingus tuleb neid välja kaks), üritades mingit mõtet, milles nad ilmselt isegi pole päris õieti selgusel, edasi anda. Kui neid sõnu eraldi vaadelda, ei kerki esialgu ühtegi põhjust neid kokku sobitama hakata.

Üks võiks väita ka, et semioos on puhtalt psühheedeline protsess või, et psühheedeelsus on semiootiline protsess. Ja kui nende sõnade tõelisesse (hetkel kehtiva kokkuleppe alusel) tähendusesse kinni jääda või sõna-sõnalt võtta, ei kirjelda tekkinud mõiste seda, mida selle kasutajad on vast lootnud kommunikeerida. Isegi selle uurimustöö käigus on antud mõiste muundunud mitu korda nii, et ma isegi ei mäleta enam, mis tähendust ta omas minu jaoks, kui ma teda esimest korda kuulsin, kui esimest korda kasutasin. Töö arenedes ja uue informatsiooni avaldumisel muutub mõiste küll minu jaoks selgemaks, kuid kuidas ma saan sama garanteerida lugejale. Seoste ahel, mis aktiveerub minu teadvuses, et taibata midagi, ei ole sama, mis lugejas aktiveerub sama asja taipamiseks. Ühele lugejale võib piisata pealkirjast ja teine ei pruugi mõista, mida ma pean silmas psühheedeelse semioosi all ka peale kolmandat lugemist. Semioosist on enamasti lihtne aru saada, sest me kõik igapäevaselt osaleme selles ja kogeme seda iseendale omapärasel moel. Psühheedeline semioos on ehk keerulisem mõista, sest keskmine agent heidab kõrvale kõik märgiprotsessid, mis tavatalitlusest erinevad. Ja kui agendil vastav kogemus puudub, võin ma talle seda kirjeldada ükskõik, mis keeles ja ükskõik kui puust ja punaselt, ta ei saa ikka aru. Ehk muutub mõte selgemaks, kui selgitada, mis ta ei ole. Mõistmaks erisust (*différance*).

2.1 Lähedased mõisted, ehk mis psühheedeline semioos ei ole

Esialgsel idee presentatsioonil tõusid õhku küsimused, et ega ei ole psühheedeelse semioosi näol tegemist mõne muu, juba tuntud, nähtusega. Selle välistamiseks näen ma mõistlikuna selgitada lähemalt mõnd mõistet, mis tundub esialgu sarnane või sama olevat.

Kõikidel märkidel on vähemalt olemas denotatsioon ja konnotatsioon. Mitmed märgid meie kultuuris on kaotanud või kaotamas oma algset tähendust ning agendid kasutavad neid märke nüüd teisiti, omamoodi. Algse tähenduse väljendamine on ära jäetud või käib üldse teistkaudu. Inimene on oma harjumuse ori. Paljude sõnadega käib kaasas mingi maine või tunnetus. Mõned sõnad on teravad ja mõned sõnad pehmed. Seetõttu olen lisanud iga mõiste järele ka Õigekeelsussõnaraamatust leitud definitsiooni. Peale selle, meenutame, et eesti keel on väga korporeaalne keel (kõrval, peal, sain kätte, kops üle maksa). Kuigi mitmed allolevad mõisted on pea üksüheselt tõlgitavad ka inglisekeelsesse vormistusse (ecstasy, trance, catharsis, creativity), võib siiski tajuda nende definitsioonides viiteid kehalisusele (soolepuhastus – soolt puhastama, vaimustus – vaimuks muutuma). Kas ja millised on veel seosed keha- või minatunnetusega, rääkides sõnadest, mis kõlavad kehaliselt, aga on seotud pigem teadvusega.

2.1.1 Ekstaas

ekst`aas <22e: -taasi, -t`aasi> joovastus, ülisuur vaimustus (ÕS 2018)

Fabienne Picardi ja Bud Craigi mõte: „*mõiste ekstaas viitab TLE (temporaalsagara epilepsia) kontekstis transisarnasele rõõmu- ja kõrgenenud teadvuse seisundile, milles isik kogeb erakordset, transtendentset tajuselgust ja intensiivset positiivsust. Subjektiivne aja- ja ruumitaju võib olla tugevasti teisenenud ja vastav kogemus võib alaliseks muuta isiku maailmavaadet.*“ (Picard, Craig 2009 – Viidatud Karo 2014: 67 kaudu.)

Siin laenatakse transi mõistet, kirjeldamaks ekstaasi olemust. Kõrgenenud (või laienenud) teadvuse seisund (psühhedeealne) ning, et kogemus võib alaliseks muuta isiku maailmavaadet (omailma). Minule tundub, et ka ekstaas on psühhedeealse semioosi esile kutsutud kõrvalsündmus või -nähtus. Ehk on alust arvata, et tegemist on tasandilise struktuuriga. Kui vaadelda psühhedeealset semioosi uue info sisselaskmise vaatenurgast, siis võib ette kujutada, et uue info sisselaske värava suurus määrab seisundi tasandi, milles agent viibib. Ekstaas kõlab ka kui üks nendest seisundi tasanditest, kus infot lubatakse korraga peale palju, või kui uus info (vähemalt ajutiseltki) valitseb enamuses kogetud hetke väljavaadet (omailma tunnetust). Psühhedeealse semioosi seisundis tundub võimalik osaleda ka ilma ekstaasita. Aga ekstaasi ilma psühhedeealse semioosita ei saa kindlasti.

Ekstaas on etümoloogiliselt ka oma mina'st välja astumine (kr.k ek-stasis). Siin kohal võib seda mina vaadata kui omailma või selle kontsrueeritud. Mina'st välja astumine on oma omailmast välja astumine ja uue info (sõnumi) hankimine/kaalumine/proovimine. Info uudsus võib väljenduda ka vana info teisiti tõlgendamisel (nägemisel). Mina'st välja astumine ei tähenda ilmtingimata täielikult oma omailmast väljumist, vaid sobib ka lihtsalt metafooriks uue info sisselaskele. Kuna isegi kui ainult ajutiselt vaadata maailma Mina + 0.1 muud infot, on see *mina* midagi muud kui see originaalne mina. Juba pisike muutus omailmas võib algselt tunduda minaväline. Ekstaasist naasemist võiks vaadelda kui uue info tasakaalustamist ja struktuuri sobitamist. Mina mitte ei naase olema endine mina, vaid olen nüüd uuem versioon iseendast, olenemata, kas uus info muudab otsest käitumist või suhtumist. Uus info võib sattuda ka eitamise lahtrisse, mispuhul käitumise muutus pole esimese hooga märgatav. Tegelikult võiks väita, et ka siinkohal on tegemist õppimisega. Mina õpib eitama teatud informatsiooni ja võib seetõttu kaotada edaspidi isegi võime kõnealust informatsiooni oma omailmas tajuda.

Ekstaasi nähakse kui endast välja astumisena, mistõttu ta sobitub psühhedeelse semioosi struktuuri. Küll aga ei kirjelda ta märgiprotsessi või selle erivormi, vaid emotsionaalset seisundit, mis kaasneb antud protsessi või teadvse seisundiga. Esoteeriliselt võiks nimetada seda egosurmaks või ego kaotuseks. Lingvistiliselt ehk keeleruumist väljumiseks, keele peatamiseks.

Õhk täitus suure käraga ja ma üritasin end liigutada. Ma tundsin, et taevas tuleb maa peale ja on mind endasse haaranud. Ma olen tõepoolest Jumalat puudutanud. Ta tuli mu sisse, jah, Jumal on olemas, karjusin ma ja muud ma ei mäleta. Kõik teie, terved inimesed, ütles ta, ei kujuta ette õnne, mida meie, epileptikud, hetk enne oma hoogu tunneme. Muhamed ütleb oma Koraanis, et on näinud Paradiisi ja sinna läinud. Kõik need rumalad teadjad mehed on kindlad, et ta oli valetaja ja šarlatan. Aga ei, ta oli oma haiguse ohver, just nagu minagi. Ma ei tea, kas see õnn kestab sekundeid, tunde või kuid, aga uskuge mind, kõikidest rõõmudest, mida elu võib pakkuda, seda ma välja ei vahetaks. Sellistel hetkedel tunnen oma teadvust elektrilöögina emotsionaalsesse kõrgusse sööstvat.(Saver, Rabin 1997: 503 – Viidatud Karo 2014: 67 kaudu.)

“Kui unustad igavikulisuse— on see õnnetus. Kui unustad igapäevasuse— see on ekstaas”. – Sri Sri Ravi Shankar

2.1.2 Transs

tr`anss <22e: transi, tr`anssi> (teadvushäire, hämarolek); (hüпноosi järk); (spiritismimeediumi seisund). Langes, sattus transsi (ÕS 2018)

„Psühholoogias teadvuse lühiaegne hämarolek, seisund, mille vältel ümbritseva tegelikkuse tunnetamine on lünklik või puudub. Transs võidakse esile kutsuda hüпноosi abil, ta võib tekkida ka religioosse ekstaasi tagajärjel või mõne psüühikahäire korral iseeneslikult.“ (EE 2006)¹²⁰

„Transs (trance): teadvuse (häire)seisund, mis esineb hüпноosi, dissotsiatiivse või religioosse ekstaasi korral. Transsi loetakse (dissotsiatiivseks) häireks juhul, kui see esineb inimese tegevust häirival viisil väljaspool religioosseid või muid kultuuris aktsepteeritud situatsioone.“¹²¹

Transs omakorda viitab ekstaasile. Kuna endiselt pole jõutud üksmeelele, kumb oli enne, transs või ekstaas, pakun ma välja, et kõigepealt oli psühhedeealne semioos. Selle tagajärjel on tekkinud rida *seisundeid*, mis on omavahel põimunud ja mida me veel kirjeldada ei oska. Ehk saab psühhedeealne semioos olema abiks edaspidisel mõistmisel transi ja ekstaasi kohta. Transs ja ekstaas võivad olla tasandid meeleseisundite tabelis ärkveloleku ja kehavälise kogemuse vahel. Samas võivad nad olla positsioonid/asendid. Nagu näiteks istuv, seisev, lamav jne. Meeleasend. Millises asendis ühe agendi meel hetkel on, on ehk agendi enda vaba valik. Kui mitte täna, siis üpris kindlasti tulevikus, kus agent õpib kontrollima oma emotsioone, erinevalt struktuurist, kus emotsioon kontrollib agent.

¹²⁰ <http://entsyklopeedia.ee/artikkel/transs2>

¹²¹ <https://www.kliinikum.ee/psyhhiatriakliinik/lisad/ravi/ph/00psyhhopatul.htm>

2.1.3 Kreatiivsus

kreat`iivsus <11 ja 9: -e>, parem loovus, loomingulisus (ÕS 2018)

Kuna tegemist on loovuse sünonüümiga võime siit edasi hüpata kohe loovuse peatükini.

2.1.4 Loovus

l`oovus <11 ja 9: -e> loomisvõime (ÕS 2018)

Loovus on inimesele eriomane võime probleeme uut viisi lahendada ja algupäraseid tulemusi saada, samuti võime kasutada uudset (nt kunstilist, tehnilist) eneseväljendust (EKI ÜHENDSÕNASTIK 2020).

Tegemist on nimisõnaga. Märk millestki eraldiseisvast, kuigi tal on tugev omadussõnaline konnotatsioon (nt: tal on palju loovust). Kindlasti on psühhedeelsel semioosil oma seos loovusega kuid tegemist on siiski kahe erineva nähtusega. Tõenäoliselt loovus sünnib (kerkib esile) psühhedeelse semioosi tagajärjel. Loov inimene on psühhedeelset semioosi osklikult rakendav inimene.

2.1.5 Katarsis

kat'arsis <9: -e> kirj hingepuhastuselamus; psühh (seesmine vabanemine); med soolepuhastus. Katartiline (ÕS 2018)

Katarsisel tundub puuduvat otsene seos semioosiga või tema psühhedeelse versiooniga, see aga ei takista kaudseid seoseid märkamast. Näiteks võib väita, et seesmise vabanemise käigus saavutatud kehakeemiline seisund võimaldab saavutada väljast uut infot sisselaskva konfiguratsiooni ehk psühhedeelse semioosi seisundi. Hinge all võib samuti näha omailma. Omailm on kui kummitus meie sees. Meie jaoks reaalne, teised võivad vaid ette kujutada. Nad seda ei näe ega tunnetata. Omailma puhastuse all seega, saame aga näha informatsiooni korrastustegevust, sarnast mis toimub autokommunikatsiooni (ehk enesekorrastuse) käigus. Digitaalse metafoorina võiks seda võrrelda kõvaketta defragmentatsioonina (kus kõvakettal laiali olev informatsioon kogutakse teatavate seoste alusel üksteisele lähestikku – mõnes mõistes isegi, et

kategoriseeritakse – protsess, mis vähendab fragmentatsiooni¹²²). Katartiline puhastus võib samuti viidata keeleruumist väljumisele. Puhastades keele mõjud teadvusele, kogejale, saab kogeja näha maailma teise grammatika/süntaktika alusel, ning see on kindlalt psühhedealne.

2.1.6 Religioosne kogemus

religi`oosne <2: -`oosse> usundiline, usuline. Religioosne kasvatus ped usuline kasvatus. Religioosus) (kogemus <11: -e> (ÕS 2018)

„Religioosse kogemuse mõiste (mõnikord ka spirituaalne, müstiline või sakraalne kogemus) on vihmavarjutermin, mis võib endas kätkeada pea kõiki Jumala või kõiksuse kogemisega seotud nähtusi. Sellel pole üht konkreetset definitsiooni, kuid kogemuse kirjeldus lähtub siiani William Jamesi esitatud tunnustest. Selle põhjal võib öelda, et religioosne kogemus on mööduv, kuna see ilmneb limiteeritud ajaperioodil, pärast mida naaseb inimene tavaellu. Seda on ülimalt raske sõnadega kirjeldada ning inimene tunneb tavaliselt kogemuse möödudes, et ta on midagi sügavat ja elulist õppinud. See on passiivne, sest kogemust kirjeldatakse kui midagi, mis lihtsalt juhtus ja see ei ole teadlikule kontrollile alluv – isegi kui inimene praktiseerib vabatahtlikult religioosset kogemust esile kutsuvaid tegevusi, ei ole tegelik kogemus enam antud inimese tahtest olenev.“ (Gunn 2010: 774 – viidatud Kadanik 2016: 10 kaudu)

„Religioosseid kogemusi ei saa aga üksnes religioossete traditsioonidega seonduvaks pidada. Selle alla käivad ka religiooniloost eraldiseisvad kogemused, kus subjekt tajub maailma või looduse ülevust ning sellega ühtekuuluvust. Usulised ja esteetilised kogemused võivad olla äärmiselt detailsed, erilised ja ekstaatilised. Nägemused võivad endas sisaldada näiteks kohtumist Jeesus Kristuse või Neitsi Maarjaga, inimene võib tunda end justkui taassündinuna või kogeda ülendavat Jumala kohalolu. Selliste elamuste kirjeldamine on väga raske, kuid ometi on inimestel soov neid sõnadesse

¹²² fragmentatsioon <fragmentatsi|`oon -ooni -`ooni 22e s> (< fragment) • killustus; info failiosade laialipaisatus arvuti salvestaval kettal. (Võõrsõnade leksikon)
<http://www.eki.ee/dict/vsl/index.cgi?Q=fragmentatsioon&F=M&C06=en>

panna. Seetõttu leidub paljudes pühakirjades religioosete kogemuste kohta hulgaliselt metafoore ja paradokse.“ (Hepburn 2000: 607–608 – viidatud Kadanik 2016: 11 kaudu)

Siin on tugev seos ja sarnasus, isegi kui semiootilistel protsessidel pole religioossusega palju pistmist. Võime taaskord eeldada hoopis religiooset kogemust olevat psühhedeelne semioos või isegi selle äge vorm. Nägemused Neitsi Maarjast või Jeesusest on ilmselt sama, mis näljasele nägemus leivast. Küll aga on religioosne kogemus haruldasem ja seetõttu tema potentsiaalne kasulikkus jääb väga väikeseks. Mõistmine, et me oleme pidevalt võimelised psühhedeelses semioosis osalema, oleks religioosle inimesele justkui taipamine, et ta võib iga päev religioosseid ilmutusi ja kogemusi läbi elada ja nende läbi areneda.

Mõningaid sarnaseid või lähedasi mõisteid uurides näeme, et otsest sünonüümsust me ei saavuta. Ja isegi kui psühhedeelne semioos oleks sünonüümne ühega nendest terminitest, siis sellises seadistuses pole ükski nendest terminitest loodud fenomenoloogiliselt märgiprotsesside ja tähendusloome kirjeldamiseks ega vaatlemiseks.

2.1.7 Muud väljendid

Mainitud sai ka väljendeid nagu *trip* ja *journey*. Nende puhul on tegemist peaaegu et slängiga ja nad kirjeldavad minu arust teekonda ühe omailmast laiemasse ilma ja tagasi. Nad on lihtsalt metafoorideks mingi üleni mõistmatu kontseptsiooni kirjeldamiseks. Nendel väljenditel puudub seos tähendusloome mehhanismidega ja teadvuse seisundiga ning nad kirjeldavad akti ennast, olgu selleks siis narkootilise aine manustamise või mõne muu meetodi abil.

2.2 Psühhedeelne semioos kui semioosi erivorm

Psühhedeelset semioosi on loomulik ja lihtne määratleda kui semioosi, mis toimub psühhedeelsete ainete mõju all. Ent püüan seda ühtlasi kirjeldada talle iseloomulike omaduste kaudu. Psühhedeelsete ainete toime ühes organismis võivad varieeruda tugevalt.

Mõnel juhul tekib psühhedeelne efekt juba naturaalse MAO inhibiitori tarvitamisest. Kõik ülejäänud sammud teeb keha ise peale seda. Kehakeemiline seisund on ilmselt üks tugev alus/eeldus teadvuses seisundile. Teame juba, et kortisooli tase organismis takistab rahunemist, loogilist mõtlemist jms. Seega inimene on niigi juba justkui keemialabor, mis peab hakkama saama teda kasutavate laborantide eksperimentidega.

Siit johtuvalt esimene selgitus psühhedeelsele semioosile on – psühhedeelse aine ja/või praktika tagajärjel ilmnenu agendi teisenenud märgiprotsess.

Pokorný ühes oma slaidis, mis võetud tema ettekandest (Pokorný 2015: 13) ühe konverentsi (International Semiotic Conference “Sign – Thought – Word - Work” 24-27 May 2015) jaoks, esitleb ta psühhedeelset semioosi järgnevalt:

„Sotsiokultuurilise egokeskse harjumuspärasuse peatumine (deterritorialiseerumine), mis avabaju-teadvuse filtreerimata bio-informatsiooni voo töötlemisele, lubades sellega ligipääsu psühhedeelsete kogemuste spektrumile, mille alla kuulub näiteks; oma sünni taaskogemine, ühtsuse tunne, ligipääs evolutsionilisele mälule, muundumine teistsugusteks organismideks, nähtamatute mustrite nägemine, interdimensionaalsete olenditega suhtlemine, eideetilised kogemused jne.“(samas)

See on küll radikaalne tõlgendus antud nähtusele ning toetub tuntavalt rohkem psühhedeelse aine manustamisele, mitte nii väga naturaalsemal põhjusel teisenenud semioosile. Psühhedeelne semioos ei ole aga ometi reserveeritud ainult nendele agentidele, kes on nõus tarvitama psühhedeelseid aineid. Ühtseks märksõnaks on siin, nii minul kui Pokorný'l, märgiprotsessi muutus. Nagu juba korduvalt on selgunud, on selleks semiootikale omapäraselt vähemalt kolm võimalust. a) muutus vaatleja/kogea ehk agendis, b) muutus objektis/vaadeldavas/tajutavas ning c) muutus narratiivis/kontekstis. Tõsi, need kolm elementi on omavahel tihedamalt põimunud kui esmapilgul paista võiks. Muutus ühes toob kaasa muutuse teises, mis omakorda toob kaasa muutuse kolmandas, mis omakorda muudab esimest jne, sarnaselt lõputult muundudes/kasvades millekski muuks. Me teame, et need kolm elementi muutuvad igal juhul ajas, ka ilma meie teadvuse/tähelepanu sekkumiseta. Agendid vananevad, kultuurid (narratiivid) arenevad ja muutuvad ning objektid tuhmuvad, hävinevad, liiguvad mujale või muutuvad teiste mõjutajate najal. Selles valguses võiks öelda, et ka psühhedeelne semioos on lõputu (sel

juhul ka algusetu) ning pidev. Selline mitte midagi ütlev selgitus ei kõlba küll edasi andma potentsiaali tema taga. Pigem viitab ta tasandilisele erinevusele. Mis iganes organ tegeleb semioosiga, omab ergastatuse tasandiga. Ergastuse puudumine oleks võrreldav näiteks surma või koomaga, vähene ergastus on tavasemioos ning kõrge ergastus on psühhedeelne semioos. Kindlasti annab veel kõrge tasandi jagada kaheks: ülikõrge ja lihtsalt kõrge. Kuid, hetkel pole vaja keskenduda nende tasandite määramisele, vaid mõistmisele, kuidas psühhedeelne semioos erineb tavalisest semioosist. Leian, et allegooria metafoorilise semioosiorgani ergastusest suudab olla piisav esialgse ettekujutluse tekkimiseks.

2.2.1 Piiritlus

Humanitaarias on piirid niigi ebamäärased, on aga veel raskem tõmmata piire, kui uurida psühhedeelset semioosi. Mitmed kui mitte kõik piirid muutuvad arbitraarsemaks, kui nad juba praegu on. Samas ei saa jätta märkimata, et piirid on semiootikas mõistetavad tõlkepunktidenä, mis vahendavad informatsiooni kahe üksuse vahel. Psühhedeelse semioosi lahkamiseks vajalikud piirid jooksevad esialgu inimese ja looma vahelt ning elus ja eluta vahel. Kuigi psühhedeelne semioos võib tekitada uue tõdemuse, et eluta loodust polegi kunagi eksisteerinudki (loe: elutu on sama elus nagu see, mida kirjeldame elusaks). Selle piiri mõte oleks tuvastada, kes on võimelised rakendama psühhedeelset semioosi oma maailma arendamiseks, oma maailmapildi laiendamiseks ja seeläbi kergemini (kõige muu seas) tasakaalu leimiseks. Selle töö piiritlus on inimesel ja tema suhtel psühhedeelse semioosiga. Inimese all mõistame igat semiootilist agenti meie biosfääris ning ennekõike neid, kes osalevad tsiviliseeritud kultuuriruumis (loe: metsikuid ja aborigeenseid inimesi ilmselt mitte kirjeldav).

2.2.2 Kerkivad hüpoteesid

Siinkohal esitlen ma oma kaks hüpoteesi. Esimene: **Iga uus mõte/märk/tähendus on psühhedeelse semioosi tulemus.**

Ma ei saa välistada, et uute mõtete sünnil ei mängi rolli veel mõni mehhanism, aga empiiriliselt olen ma veendunud, et psühhedeelse semioos mängib seal kindlat rolli. Peale selle ei ole iga psühhedeelse semioosi tulemus alati *uus mõte* ning ma ei julgeks hetkel veel väita, et *uus mõte* saab sündida **ainult** psühhedeelse semioosi ajal.

Uus all ei pea ma silmas mitte *senisele järgnev*, vaid kvaliteedilt ja olemuselt eelnevalt ilmnematu, **senitundmatu**. Rahva seas on ütlus, et pole olemas uut, on vaid taasavastatud vana. Teaduslikus uurimuses selline vanarahvatarkus muidugi kuhugi ei vii. Samas, kui ka minu mõttekäik on viidanud unustatud vanale (kultuuriline võõras/teine kui objekt), ei aita antud olukorras sõna *uus* ümberdefineerimine ei kergemini ega raskemini selgitada psühhedeelset semioosi.

Psühhedeelse on teadvuse muutunud seisundeid, avardunud taju väljendav (Eesti keele sõnaraamat 2019). Leian, et sama termin sobib ka avardunud omailma väljendama, nagu juba ennist selgus.

Semioos ehk **märgiprotsess** (*semiosis*) on *tähenduse* moodustumise ja *märgi* toimimise protsess. Semioos on **lõputu** (see tähendab, et tal ei ole sihtpunkti). Vaadeldes ühte ja sama subjekti/objekti, toimub vaatleja omailmas semioos vastava objektiga/subjektiga. Näha objekti/subjekti asemel midagi muud või enamat tähendaks muutust semioosis (muutust vaatlejas saab ja võib samuti lugeda muutuseks semioosis) või muutust subjektis/objektis. Võttes eelduseks, et jalgrattad ise ennast ei leiuta, võime järeldada, et jalgratta leiutamiseks on tarvis ühe vajaliku komponendina avardunud taju (või omailma). Tagasiside ringide eesmärk on tasakaalustuda, leida kuldne kesktee, saavutada homeostaas. Psühhedeelse raputus tagasiside ringis võimaldab näha (tajuda) midagi enamat või uut subjektis/objektis, mis senini on püsinud staatilisena ja "tasakaalus". Jah loomulikult agent ise muutub pidevalt ajas ja juba isegi kaks korda järjest ühte sama asja vaadates ei näe ta enam 100% sama objekti/subjekti, kuna mitmed

muutujad (narratiiv, kontekst, suhtumine jne) ümberringi võivad olla ajas arenenud millekski muuks jne. Rõhutan veelkord, et **uue** all pean silmas **kvaliteedilt senitundmatu**. Raske on tõmmata piiri selle vahel, millal uus info (või agendi, keskkonna või mõne muu teguri muutused) on piisavalt kaalukas, et klassifitseeruda senitundmatu alla ning millal on tegemist ennustatava semioosi teisenemisega (niinimetatud tavasemioosi jätkumisena muutuv asjaruumis ja/või kontekstis). See ei tohiks olla takistus filosoofilisel mõttekäigul.

Liiga vähe psühhedeelsust agendi semioosis ja maailm muutub justkui kiviks ja stagneerub. Liiga palju psühhedeelsust agendi semioosis ja maailm on amorfne ning püsiv. Igal juhul on vajalik muutus semioosis või selle talitluses, et näha uut struktuuri või selle laiendust senise asemel. Sellisest mõttest võiks järeldada, et semioos on vana taasnägemine, sellal kui psühhedealne semioos on uue avastamine/tajumine. Näiteks laborirott, kes on pandud esimest korda labürinti, on psühhedeelses semioosis, juba vanas teada labürintis aga tavasemioosis.

Kas neid muutusi on ka rohkem kui vaid psühhedealne? Kas võib sama lihtsalt ette kujutada näiteks radikaalset, ekstreemset või eksponentsiaalset semioosi? Kas lisatähenduse lisamine mingi tähenduse ette muudab teda? Kas semioos ise mitte ei ole juba psühhedealne, ekstreemne, radikaalne ja eksponentsiaalne?

Semioosiga on veel üks põnev tähelepanek. Semioosi võib vaadelda nii vabatahtliku kui passiivse tegevusena. Ühest käest on see miski, mida agent teeb, teisest käest aga on see miski, mis juhtub agendiga. Sellest johtuvalt võiks arvata ka, et piir selle vahel, mis agendiga juhtub ja mida agent teeb, on arbitraarne. Agent võib vaadelda mõnd subjekti/objekti ja omal tahtel proovida teda sobitada teistesse struktuuridesse ja konfiguratsioonidesse (näiteks ajurünnak, leiutamine, kunsti ja muusika loomine jpm) ja samas võib agent vaadelda mõnd objekti mis justkui “iseenesest” teise struktuuri või konfiguratsiooni hüppab (nt ettehoiatamata taipamine, epifaania). Näitena võib tuua Lotmani plahvatuse. Enne plahvatust ja plahvatuse ajal on pea võimatu ennustada, kas plahvatab ja kuidas plahvatus välja mängib (vähemalt senini), kuid peale plahvatust näeme, et mis juhtus, oli ainuke loogiline viis, kuidas plahvatus välja mängida sai. Samamoodi ei saa psühhedealse semioosi tulemust ette ennustada (tegelikult ei saa vist isegi tavasemioosi

ette ennutada), kuid tagantjärgi analüüsides näeme loogilist järgnevust tähenduste teisenemistele.

Teise hüpoteesina pakun välja järgmise: **Psühhedeealne semioos on osa õppimisest¹²³ mehhanismist**. Mis on õppimine kui mitte ühe omailma laiendus, ühe teadvuse laienemine.

Kognitiivse õpiteooria järgi on õppimises keskne koht info sisemisel ümbertöötamisel, mille tulemusena omandab inimene info vastuvõtuks, lahtimõtestamiseks ja probleemide lahendamiseks tarvilikke sisemisi mudeleid (Krips 2011: 12).

Too sisemine ümbertöötamine on aga osa semioosist. Konstruktivistlik lähenemine tähendab seisukohta, et õppimine on teataval viisil õppijapoolne mõistete süsteemide konstrueerimine selleks, et vastuvõetavat informatsiooni omandada ja paremini liigendada (Samas: 12). Ka see kõlab täpselt nagu omailma ja agendi semioosi mehaanika/struktuuri konstrueerimine.

Tegelikult on „psühhedeealne semioos“ sõnapaar kahest täiesti erineva suunitlusega ja kahest eri valdkonnast sõnaga. Nagu ma ka ennist mõtisklesin, et kas saab üldse luua uusi tähendusi lihtsalt teistele tähendustele muid tähendusi ette pannes. Või pigem saab uusi tähendusi luua ikka vaid puhtamalt lehelt. Vastasel juhul me mattuks kõikide erinevate sõnapaaride alla, mida moodustada annaks. Niigi on keel, olles vaba kõikidele tema kasutajatele, vastuvõtlik muutustele, mis ei pruugi olla ühises kokkuleppes. Niiviisi sünnivad näiteks släng, murded jms.

Uue, puhtama tähenduse saavutamiseks ning kõige ülaloleva laiemaks ja selgemaks analüüsiks leian, et tuleks kasutusele võtta uus termin **psümioos** – semioosi erivorm, kultuurimälust sõltumatu märgiprotsess, mille käigus tekivad uued (senitundmatud) märgid või mille käigus vanad märgid saavad uue (senitundmatu) tähenduse.

Etümoloogiliselt on see sõnade psühhedeealne (omailma laiendav) ja semioos (märgiprotsess) ristand. Mitte jääda liiga kinni väljendisse psühhedeealne. Sama hästi võiks tema asemel olla ka psümioosile inspiratsiooniks psühholoogiline (inimese hingeellu, sisemaailma puutuv, inimpsüühikaga seotud, sellele keskendunud; inimese hingeellu,

¹²³ Õppimine on suunatud tegevus, mille tulemusel leiavad õppija käitumises või käitumis-võimelisuses aset suhteliselt püsivad muutused.

sisemaailma puutuv)¹²⁴. Psümioos ei ole sünonüüm antud töös korduvalt mainitud psühheedelele semioosile. Samuti pole ta ilmtingimata hallutsinatoorne. Ta sünnib seetõttu, et psühheedelele semioos sõnapaarina ei teeni minu ettekujutatud eesmärki ning ta oli lihtsalt sobilik nendest kahest väljendist välja sündima, kirjeldamaks midagi, mis on enamasti kui lihtsalt psühheedelele semioos.

2.2.3 Psümioos ehk semioosi erijuhtum

Klassikaline semioos toimub umbes nii, et agent vaatleb/märkab *märki*, interpreteerib ja siis seostab selle märgi oma infosüsteemiga. Näiteks kui kogenud autojuht märkab märki „STOP“ siis kõige esimesel millisekundil ehk esmasuse hetkel on märgi asemel lihtsalt üks punakas valge kogu. Teisatasuse astmel võtab märk vaatleja *silmis* kuju ja on äratuntav stoppmärgina ning kolmasuse astmes, kui vaatleja on oma teadvuses seostanud stoppmärgi liiklusreeglite ja märgisüsteemiga, teab ta märgi tähendust ja oskab vastavalt käituda/järeltada. Midagi uut peale selle, et siin ristmikul (eeldusel, et vaatleja polnud varem siin ristmikul olnud) on stoppmärk, vaatleja ei õppinud. Semioos on juba tuttavate märkide äratundmine oma keskkonnas.

Kui aga jõuab agent märgini, mida ta ei tunne, avastab ta endal võime (loa) anda ise märgile tähendus (mitte, et stoppmärgile ise uut tähendust anda ei võiks, võib küll aga ei ole paslik, kuna kogu ülejäänud kultuur käitub vastavalt üldkokkuleppelisele tähendusele). Enamasti agent ei sõonda märgile uut tähendust andma ja pigem kehitab õlgu ning mõtleb, et see on mingi tilulilu. See kehtib pigem keskmise täiskasvanu kohta. Lapsed tunduvad olevat rohkem alati tundmatule nime, nägu või omadust projitseerima. Semioosi kujuteldakse tavaliselt kolmnurgana, kuid minu arust on fluüidsem seda kujutada ette ringina, millel on kolm punkti, joonistame kolmnurga ümber ringi. Kuna tegemist on lõputu liikumisega, siis selle protsessi ettekujutamiseks sobib ring paremini, sest ring suudab veereda aga kolmnurk lihtsalt takerduks pidevalt. Kuigi omamoodi takerdus just psümioosi eel või isegi psümioosi ajal on vajalik. Umbes nagu ilma sädemeta ei saa leeki ja sädet ei saa ilma hõõrdumiseta. Kuna sujuv keerlemine on häiritud tundmatu teguri poolt

¹²⁴ <https://sonaveeb.ee/search/unif/dlall/dsall/detail/ps%C3%BChhologiline/1>

semioosiringis, peab agent leidma asenduse puudulikule infole. Agent märkab uut liiklusmärki. Ta saab aru, et tegemist on liiklusmärgiga, kuna kõik tunnused viitavad sellele. Küll aga on märk uus ning vaatleja on näiteks unustanud viia end liiklusseaduse uuendusega kurssi. Liiklusmärgid peaksid küll olema loodud sellistena, et peale väikest vaatlust peaks olema järeldatav tema tähendus, aga see on vaieldav. Autojuht kogub võimalikult palju infot enda ümbert (narratiiv, meedium, kood) ja enda seest (sõnum, saatja, vastuvõtja) jõudmaks mingigi järelduseni, millele antud märk viidata võiks, ning käitub siis vastavalt. Liiklusmärkide puhul on rahustavam fakt see, et ohumärgid on üheselt äratuntavad ja kui uue märgi näol ei ole tegemist ohumärgiga, ei ole see ehk isegi lõppsihtpunkti silmas pidades eriline takistaja tee peal elik on mingi tilulilu ja parema käe reeglit järgides saab olukorra lahendada ilma suurema tähenduste ümberstruktureerimiseta.

Igal juhul on tegemist semioosi erivormiga. Vaatleja ei saanud lihtsalt osaleda takistamatus semioosis, vaid pidi aktiivselt kaasa mõtlema/töötama. Igapäevane rutiin oli lõhutud. Selle kõige juures pidi ta ka midagi juurde õppima. Teadmata veel, kas järeldus antud märgist on tõene või mitte, on tegemist siiski õppimisega. Vaatleja õppis, kuhu vastav märk oma omailmas asetada, et seda järgmine kord semioosis kasutada saaks. Omailma on lisandunud uus märk, uus info, elik on toimunud õppimine.

Teise näitena võiks tuua uue keele õppimise. Agent, kes on asunud uut keelt õppima, avab oma omailma täielikult uuele (senitundmatule) nägemise ja mõtlemise vormile (Sapir-Whorfi hüpotees). Maailm ise selle käigus ei muutu, küll aga muutub agent, kes saab mitmetele oma infosüsteemi märkidele lisatähendused, konnotatsioonid. Rikastub vaatenurkade arv ning omades sealjuures veel võimet nende vahel orienteeruda, saavutab agent rikkalikuma omailma. Tekib potentsiaal vabatahtlikule ligipääsule erinevatele teadvuse vormidele. Toimub hüppeline omailma areng, mis ei ole võrreldav ühegi tava-semioosis agendi arenguga, kui üldse pidevas tava-semioosis mingit arengut kirjeldada saabki. Reeglid, mis kehtivad emakeeles ei pruugi kehtida õpitavas keeles või võivad isegi olla täiesti vastupidised, vahest lausa ettekujutamatud (mis mõttes sõnadel on sugu?). Kõik see tuleb ületada, hüljata, kasvõi ajutiselt, et avada end uuele vaatenurgale. Uuele teadvuse vormile.

Semioos ja psümioos eksisteerivad justkui kahes erinevas teadvuse seisundis. Või isegi, et semioos ja psümioos on kaks erinevat teadvuse seisundit. Kunagi ammu keegi

ütles, et: „mõtlen, järelikult olen olemas“¹²⁵. Semiootika osakonnas on see mõte edasi arenenud: „osalen semioosis, järelikult olen elus“¹²⁶. Ma pakun välja edasiarenduse sellele mõttekäigule: Semiootiline tähistab elavat, kuid mitte kasvavat, struktuurilt keerulisemaks arenevat, milleks sobib paremini psümiootiline. Ka koomapatsient elab, kuid ilmselt tähendust ta väga aktiivselt ei loo. Oma omailma ei ehita, vahest ei hoia isegi üleval.

Semioos tundub olevat eeldus psümioosile. Kas psümioos on ka millegi eelduseks, on veel vara ütelda. Ilmselt ei saa ka väita, et psümioosi ajal semioos lakkaks. Tundub, et pigem on psümioos lisamehaanikana semioosi kohal või veel parem, psümioos on ergastatud semioos või miskit selle sarnast. Samas ei saa ka välistada, et keha ja tema tüpologia ja/või füüsilised omadused annavad eeldused erinevatele teadvusevormidele selles kehas paikneda.

Mõtted semioosi ja psümioosi temporaalsusest või kronoloogiast viivad mind taipamiseni, et psümioos tundub olevat semioosi esmane vorm. Kui inimene on sündides tõesti *tabula rasa*, siis esimesed tähendused tuleb ju kirjutada, enne kui neid saab taaslugeda. Sellest johtuvalt ma järeldan (ja mis tuleb välja ka psümioosi ja õppimise mehhanismi seosest), et enne on psümioos ja siis alles semioosi teised vormid. Võib ka öelda, et semioos on stabiliseerunud **psümioos**. Ja kui juba stabiliseerumist metafoorina tuua, võime näha **psümioosi** plahvatusena. **Psümioosi** ajal tähendus katkeb või teda polnudki veel struktureeritud. Seetõttu meenutab ta ka *epoché* seisundit.

Nii nagu kunsti suunitlus peaks olema inimese ettevalmistamine suremiseks, võiks seda olla ka teaduse suunitlus. Ma võin surra rahu, teadmata, mida Tammsaare ikkagi mõtles mingi väljendusviisi all, teadmata, milline diskursus valitseb hetkel meemimaailmas või kas „kommarid ahju“ on vihakõne või mitte, kuid mul on keerulisem surra, teadmata, miks ma mingeid asju nägin nii ja teisi asju naa. Milline oli minu seos nähtuga, kogetuga. Kas ma tõesti olin vaid väikene käpiknukk mingis suures teatrietenduses või mina korraldasin seda teatrietendust? Vastused keerulisematele küsimustele on kogu aeg olnud meil nina ees, õigesti sõnastatud küsimuste kaugusel. Mõnikord tuleb küsimuse esitamiseks lahkuda teada-tuntud ruumidest ning külastada võõraid kultuure või olemise vorme. Tuleb vaid olla julge ja küsida. Küsi ainult ja sulle näidatakse.

¹²⁵ René Descartes – Cogito, ergo sum.

¹²⁶ Kalevi Kull – Elu võib võtta paradoksina või paradoksaalse käitumisena, mida võetakse semioosina

Kokkuvõte

Ülalolev töö ei eksisteeri mitte seetõttu, et ma olen üliõpilane ja selline on komme (ma oleksin võinud teha ka eksami), vaid seetõttu, et mind ei rahuldanud kultuuri poolt vaikimisi pakutud „maailma tõlgendamise prillid“. Oma rännakutel läbi elu müsteeriumite sattusin ma semiootika osakonda ja erinevate tõugete ning mõjutuste najal olen sellest tööst (vähemasti ideest selle taga) mõtelnud juba mitu aastat. Mind on huvitanud mõista, kuidas me maailma mõistame ja olenemata sellest, et kultuuril on erinevaid vastuseid sellele küsimusele juba ammu (Platoni koopast semiootika osakonnani), ei ole ma rahul ja leian, et osa jääb vastamata. Seda seni ligipääsmatut osa taga ajades on tekkinud need leheküljed müstilistest kogemustest kuni soolepuhastuseni.

Psühhedeealne teadvuse seisund või semioos (kui selline üldse eksisteerib) semiootika vaatenurgast töötas juhtlõngana, mis tõid mind tähelepanekuni, et on vajadus kirjeldada semioosi kõrvale teisigi tähendusloome mehhanisme. Õigemini veidi selgub, et semioos ei olegi enam niivõrd tähendusloome (mis tundub olevat **psümioosi** töö), kui et pigem tähenduslugemus.

Suur osa mu tööst oli katse piiritleda psühhedeealne semioos, et lugeja mõistaks, millise hüppelaua pealt ma jõudsin mõisteni **psümioos**. Samuti selgitada, milline on suhe **psümioosi** ja semioosi vahel. Kui mitte alati selgeõnaliselt väljendatult, siis vähemastigi ridade vahel on kindlasti märgata otsinguid **psümioosi** senistele ja tulevastele potentsiaalsetele rollidele meie (inimeste) tähendusloomes.

Esitasin ka kaks hüpoteesi **psümioosi** kohta (hüpoteeside ajal kasutasin veel mõistet „psühhedeealne semioos“). Vahest on nad isegi üpris sarnased ja võib lugeda üheks. Psümioos mängib rolli õppimise juures ning iga uus tähendus omailmas on **psümioosi** tulemus (eristusena semioos on vana, teada tähenduse taaslugemine). Kuigi senini öeldakse, et semioos on arenev ja iga märgi taaslugemisel on ta veidikene muutunud, leian et oleks paslikum eristada kaks eri tasandit märgi lugemise ja kirjutamise vahel. Semioos loeb ja **psümioos** kirjutab.

Kirjandus

Dietrich, Arne 2002. Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: The transient hypofrontality hypothesis. Department of Psychology, Behavioral Neuroscience Laboratory, Georgia College and State University, Milledgeville, GA31061, USA

Gunn, Robert Kaizen 2010. Religious Experience. In: David A. Leeming, Kathryn Madden, Stanton Marlan, eds., *Encyclopedia of psychology and religion*. Volume 2, L-Z. New York: Springer.

Hepburn, Ronald W. 2000. Religious Experience. In: Adrian Hastings, Alistair Mason, Hugh Pyper, eds., *The Oxford companion to Christian thought*. Oxford: Oxford University Press.

Hoffmeyer, Jesper 2008. The Semiotic Niche. *Journal of Mediterranean Ecology*. 9, 5–30. [– Viidatud Pokorný 2018 kaudu.]

Hutchins, Edwin 2010. Enaction, imagination, and insight. In: Stewart, J. R. (ed.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press. [– Viidatud Pokorný 2018 kaudu.]

Kadanik, Marietta 2016. Religioosse kogemuse ja skisofreenia lõikepunktid värskema erialakirjanduse näitel. *Bakalaureuse töö*. Tartu.

Kliková, Alice 2006. Teoretické důsledky Uexküllovy nauky o významu a možnosti její reinterpretace. In: Kliková, Alice; Kleisner, Karel (eds.), *Umwelt: Koncepce žitého světa Jakoba von Uexkülla*. Praha: Pavel Mervart, 71–98 [– Viidatud Pokorný 2018 kaudu.]

Karo, Roland 2014. Ekstaas ja epilepsia seksist spirituaalsuseni – patoloogia pingeväljas. *Usuteaduslik Ajakiri* 1: 62–83.

Krull, Hasso 2012. Jumalanna pesa. *Kultuurileht*. Loomingu Raamatukogu

Krips, Heiki 2011. Õpetajate suhtlemiskompetentsus ja suhtlemisioskused. Tartu Ülikooli kirjastus

Letcher, Andy 2007. Mad thoughts on mushrooms: Discourse and power in the study of psychedelic consciousness. *Anthropology of Consciousness* 18(2): 74–98.

Lohmar, Deiter 2010. The function of weak phantasy in perception and thinking. In S. Gallagher & D. Schmicking (Eds.), *Handbook of phenomenology and cognitive science*. London, UK/New York, NY: Springer.

Lundborg, Patrick 2014. Note Towards the Definition of a Psychedelic Philosophy. *The Fenris Wolf* 7: 78–84.

Merleau-Ponty, Maurice 1962. *The phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). New York, NY: Humanities Press.

Merleau-Ponty, Maurice 1964. *The Primacy of Perception, History and Politics* [– Viidatud Pokorný 2013 kaudu.]

Merleau-Ponty, Maurice 1968. *The visible and the invisible* (A. Lingis, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press. [– Viidatud Szummer, *et al.* 2017 kaudu.]

Nitsche, Martin 2010. Topological space as a model of being in the late working notes of Maurice Merleau-Ponty. *Filosoficky Casopis* 58(1): 49–56. [– Viidatud Pokorný 2013 kaudu.]

Picard, Fabienne , **Craig**, A. D. “Bud”. „Ecstatic Epileptic Seizures: a Potential Window on the Neural Basis for Human Self-Awareness“ – *Epilepsy and Behavior*, Vol. 16, No. 3 (2009), 539 [– Viidatud Karo 2014 kaudu.]

Phillips, Louise; Jørgensen, Marianne W. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE. [– Viidatud Letcher 2007 kaudu.]

Pokorný, Vít 2013. Biophenomenology of altered states. in: Adams, Cameron; Luke, David P.; Waldstein, Anna; Sessa, Ben; King, David (eds.) *Breaking Convention: Essays on Psychedelic Consciousness*. London: Strange Attractor Press, 197–208.

Pokorný, Vít 2015. Embodied psychedelic semiosis. *Powerpoint presentatsioon*. Kättesaadav:

https://www.academia.edu/12678161/Embodied_Psychedelic_Semiosis_presentation_at_the_SEMIOTICA_2015_%C5%81%C3%B3d%C5%BC_May_2015 05.04.2020

Pokorný, Vít 2018. *Psychonauticon: A transdisciplinary interpretation of psychedelic experiences*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Szummer, Csaba; *et al.* 2017. The hyperassociative mind: The psychedelic experience and Merleau-Ponty's "wild being". *Journal of Psychedelic Studies* 1(2), lk. 55–64 (2017) DOI: 10.1556/2054.01.2017.006

Thurtle, Phillip; **Mitchell**, Robert (eds.) 2002. *Semiotic Flesh: Information and the Human Body*. Seattle: Walter Chapin Simpson Center for Humanities.

Winkelman, Michael James 2018. An ontology of psychedelic entity experiences in evolutionary psychology and neurophenomenology. *Journal of Psychedelic Studies*. DOI: 10.1556/2054.2018.002 Arizona State University, Tempe, AZ, USA

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, **Ragnar Peets**

(sünnikuupäev: 09.01.1988)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

PSÜHHEDEELNE SEMIOOS SEMIOOTIKA VAATENURGAST

mille juhendaja on **Kalevi Kull**

1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile;

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 25.05.2020