



**SZYMON NOWAK**  
UNIwersytet Jagielloński

## **PROBLEM ODNIESIENIA OBRAZÓW HALUCYNACYJNYCH POJAWIAJĄCYCH SIĘ W KONTEKŚCIE DOSWIADCZEŃ DUCHOWYCH**

### **Wstęp**

We współczesnym świecie substancje halucynogenne wykorzystywane są w bardzo wielu, często wzajemnie wykluczających się kontekstach. Z jednej strony takie substancje jak LSD, psylocybina czy DMT, wykorzystywane są jako tak zwane *party drugs*, z drugiej wykorzystywane są one jako substancje mające stymulować rozwój duchowy człowieka. W obrębie współczesnej, zachodniej kultury intelektualnej owe dwie perspektywy istnieją obok siebie, a czasem przenikają się wzajemnie.

Na całym świecie istnieje bardzo wiele różnego rodzaju tradycji, w których przyjmowanie substancji halucynogennych stanowi ważny element praktyk duchowych lub religijnych. W obrębie szamanizmu syberyjskiego spożywanie muchomora czerwonego, posiadającego psychoaktywne właściwości, od niepamiętnych czasów pozwala szamanowi łączyć się z krainą duchów. Także pejotl, spożywany w rytuałach Tubylczego Kościoła Amerykańskiego (*Native American Church*) stanowi doskonały przykład halucynogenu wykorzystywanego w celach religijnych.

Substancją halucynogenną zasługującą na specjalną uwagę w kontekście doświadczeń duchowych jest ayahuasca. Jej wyróżniony status opiera się na fakcie, że ów napój wykorzystywany jest obecnie w bardzo wielu sytuacjach. Po pierwsze, ciągle stanowi on podstawę dla praktyk o charakterze szamańskim wielu plemion Ameryki południowej. Po drugie, ayahuasca jest uznawana za święty napój w obrębie współczesnych religii łączących ze sobą tradycyjne wierzenia szamanistyczne z chrześcijaństwem. Szczególną uwagę należy zwrócić

na chrześcijański kościół Santo Daime. Santo Daime powstało w Brazylii w pierwszej połowie XX wieku, od tego czasu religia ta nieprzerwanie rośnie w siłę, posiadając swoje siedziby w wielu krajach na całym świecie, w tym także w Europie. Aby zdać sobie sprawę, jak szybko Santo Daime rozprzestrzeniło się na świecie, wystarczy zauważyć, że mimo iż dopiero od roku 1990 kościół ten zaczął budować swoje struktury poza Ameryką Południową [MacRae 2004, 7], to obecnie posiada on swoje zgromadzenia w takich krajach europejskich jak Hiszpania, Belgia, Holandia, Niemcy, Francja, Włochy, Portugalia, Wielka Brytania, Irlandia, Szwajcaria, a także poza kontynentem europejskim w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, a nawet w Japonii<sup>1</sup>.

Praktyki związane z przyjmowaniem substancji halucynogennych w celu rozwoju duchowego nie są jednak ograniczone wyłącznie do członków konkretnych wspólnot religijnych. Bardzo wielu obywateli krajów zachodnich uczestniczy w ceremoniach o charakterze neoszamańskim organizowanych na całym świecie, szczególnie w krajach Ameryki południowej. Współcześnie można wręcz mówić o turystyce ayahuaskowej [Dobkin de Rios, Rumrill 2008]. Ze względu na rosnącą popularność substancji psychodelicznych, wykorzystywanych w celach praktyk duchowych, niezbędne jest przeprowadzenie refleksji uwzględniającej zarówno wyniki badań nauk empirycznych, jak i humanistycznych. Z tego powodu koniecznym jest poddanie analizie filozoficznej treści doświadczeń mogących pojawiać się w wizjach powodowanych działaniem substancji halucynogennych. Celem niniejszego artykułu będzie więc próba przedstawienia teorii pozwalającej określić, do jakiego typu obiektów odnoszą się treści prezentujące się w doświadczeniu wizyjnym, powodowane działaniem substancji halucynogennych używanych w kontekście duchowym. Innymi słowy, zadaniem naszym będzie wyznaczenie semiotycznej struktury reprezentacji dla treści manifestujących się w doświadczeniu wizyjnym.

### **Halucynacja — trudności natury pojęciowej**

Słowo halucynacja wywodzi się z łacińskiego słowa *alucinari* oznaczającego stan błądzenia wewnątrz własnego umysłu [Blom 2010, 219]. Współczesne znaczenie słowa oparte jest na definicji stworzonej

---

<sup>1</sup> [http://www.santodaime.be/en\\_history\\_alfredo.html](http://www.santodaime.be/en_history_alfredo.html)

dopiero w 1817 roku przez francuskiego lekarza J.-E. Esquirola. W *Słowniku nauk medycznych* Esquirol zdefiniował halucynację jako doświadczenie zmysłowe pojawiające się w umyśle przy braku zewnętrznej stymulacji. Mimo iż definicja ta została ukuta blisko dwieście lat temu, w swojej istocie nie została ona poddana znacznym modyfikacjom [*Ibidem*, 219–220]. W najnowszym *Diagnostycznym i statystycznym podręczniku zaburzeń psychicznych DSM-5* halucynacje zdefiniowane są jako „doświadczenia podobne do percepcji pojawiające się przy braku zewnętrznej stymulacji zmysłowej. Są żywe i wyraźne oraz posiadają pełną siłę i wywierają ten sam wpływ co normalne postrzeżenia zmysłowe. Halucynacje nie poddają się także wolicjonalnej kontroli” [American Psychiatric Association 2013, 87].

Warto zwrócić uwagę na fakt, że słowo „halucynacja” zostało stworzone z intencją nazwania i wyodrębnienia pewnego zjawiska pojawiającego się w sferze ludzkiego doświadczenia. Z jednej więc strony słowo to może być traktowane jako odnoszące się do sytuacji, w której pewien człowiek ma doświadczenia zmysłowe mimo braku zewnętrznej stymulacji. Z drugiej jednak strony słowo to, jako powstałe w kontekście nauk medycznych, obarczone jest negatywnym wartościowaniem. Halucynacje jako takie najczęściej postrzegane są jako zjawiska patologiczne, nienormalne, chorobowe, a przez to głęboko niepożądane. Prawdą jest, że halucynacje mogą wskazywać na pewne zaburzenia psychiczne, jednak istnieją sytuacje, w których mogą one zostać uznane za zjawisko normalne, czy wręcz pożądane. W obrębie samej definicji halucynacji podanej w podręczniku *DSM-5* pojawia się stwierdzenie, że mogą one „być normalnym elementem doświadczeń religijnych pojawiającym się w pewnych kontekstach kulturowych” [*Ibidem*, s. 88].

Mimo owego zastrzeżenia zawartego w samej definicji wydaje się, że ze względu na swoje negatywne konotacje, słowo „halucynacja” nie powinno być stosowane poza kontekstem psychiatrycznym. Gdy nazwiemy doświadczenia duchowe, pojawiające się w kontekście religijnym halucynacjami, to rozstrzygniemy tym samym, zgodnie z definicją, że nie istnieje zewnętrzny przedmiot, do którego owo doświadczenie się odnosi. Sprzeciwimy się tym samym pewnym przekonaniom religijnym, czyli nie zaakceptujemy ich ważności. Podobnie sprawa będzie się przedstawiać w chwili, gdy owe doświadczenia będą występować poza kontekstem religijnym, lecz w kontekście szeroko pojętej duchowości. Z jednej strony możemy

powiedzieć, że użycie słowa „halucynacja” rozstrzyga wyłącznie o tym, że obiekt dany w doświadczeniu nie jest zewnętrznym obiektem fizycznym, z drugiej jednak strony jest to stwierdzenie czysto negatywne niepozwalające oddać faktu, że doświadczenia te posiadają wielką wagę i są głęboko znaczące dla osób je przeżywających.

Celem podania modelu alternatywnego dla psychiatrycznego powinniśmy w pierwszej kolejności poddać dyskusji filozoficzną teorię percepcji wykorzystaną w obrębie definicji halucynacji. W drugiej kolejności zadaniem naszym będzie wykazanie, że treść halucynacyjna, mimo iż zasadniczo różna od normalnej percepcji, może zostać określona jako posiadająca swoje odniesienie poza dziedziną przedmiotów fizycznych.

### **Klasyczny model percepcji zmysłowej**

Definicja halucynacji oparta jest o klasyczny model percepcji zmysłowej, który zakłada, że zewnętrzny świat dany jest nam za pośrednictwem obrazów prezentujących się w umyśle. Model ten wywodzący się od Kartezjusza, a później rozwijany przez brytyjskich empirystów, zakłada, że obraz prezentujący się w umyśle może być prawdziwy bądź fałszywy. Gdy obraz ten jest prawdziwy, to znaczy, że adekwatnie oddaje obserwowany stan rzeczy, mówimy — percepcja jest werydyczna. Ów zewnętrzny przedmiot, jako czynnik aktywny, oddziałuje przyczynowo na nasze zmysły, czego efektem jest obraz dany w umyśle. I tak, gdy patrzymy na drzewo, widzimy drzewo, ponieważ obiekt ten oddziałując na nasz aparat poznawczy, tworzy swój obraz w naszym umyśle. W ten sposób obraz dany w umyśle jest znakiem indeksykalnym, czyli znakiem wskazującym na swoją przyczynę, na pewien obiekt materialny.

Zgodnie z klasycznym modelem percepcji o halucynacji mówimy wtedy, gdy w umyśle pojawia się obraz niebędący odwzorowaniem świata zewnętrznego. Przykładowo, gdy pewien człowiek widzi osobę siedzącą na krześle w chwili, w której owo krzesło nie jest zajęte, mówimy o halucynacji, gdyż obraz dany w umyśle nie jest obrazem werydycznym. Obraz przedstawia sytuację, jak gdyby ktoś siedział na krześle w chwili, w której nikogo tam nie ma.

Z perspektywy klasycznego modelu percepcji zmysłowej przyczyna aktu percepcyjnego jest tożsama z przyczyną pojawienia się w umyśle danej treści percepcyjnej. Jest tak, ponieważ przyczyną wystąpienia danego aktu poznawczego jest przedmiot fizyczny, który

został w owym akcie ujęty dzięki naszym narządom zmysłowym. W ten sam sposób przyczyną pojawienia się danej treści w akcie percepcyjnym jest zewnętrzny przedmiot. Przedmiot ten jest czynnikiem aktywnym, który to oddziałując na nasz aparat poznawczy, staje się jednocześnie przyczyną danego aktu percepcyjnego, jak i przyczyną wystąpienia danej treści.

Zależność ta wydaje się tak naturalna, że w istocie trudno wyobrazić sobie sytuację, w której przyczyna pojawiania się aktu percepcyjnego miałaby być inna niż przyczyna tego, że taka, a nie inna treść w danym akcie się prezentuje. Szczególnym typem aktu percepcyjnego jest jednak halucynacja, która wyróżniona zostaje właśnie ze względu na fakt, że to, co w akcie halucynacyjnym się prezentuje, nie jest zewnętrznym przedmiotem, z którym dany człowiek ma zmysłową styczność. Halucynacja jest więc, *prima facie*, typem percepcji, w której przyczyną tego, że ktoś ma halucynację, przyczyną aktu, nie jest zewnętrzny przedmiot fizyczny. Z drugiej jednak strony można utrzymywać, że w przypadku doświadczeń halucynacyjnych wciąż obowiązuje zasada mówiąca o tożsamości przyczyny aktu i przyczyny treści. Zwolennicy owej tezy musieliby wykazać, iż odniesieniem treści halucynacyjnych nie może być nic innego jak sama przyczyna pojawienia się halucynacji.

### **Na tropie czynnika aktywnego — trzy główne koncepcje**

Pierwszym modelem pozwalającym określić, jaki rodzaj przedmiotu jest odniesieniem treści halucynacyjnych, jest model neurobiologiczny. Model ten przybiera dwie zasadniczo odmienne postacie, postać fizykalistycznego redukcjonizmu i postać eksperymentalną. Model neurobiologiczny w swojej odstonie fizykalistycznej jest w istocie koncepcją filozoficzną głoszącą, że:

- Czynnikiem aktywnym, odpowiedzialnym za pojawienie się danych treści halucynacyjnych, jest pewien stan mózgu.
- Nie istnieje żaden obiekt będący odniesieniem treści halucynacyjnych.
- Samo pojawienie się halucynacji może być traktowane jedynie jako symptom zaburzeń o charakterze neurobiologicznym.

Ów model może zostać nazwany redukcjonistycznym, ponieważ sprowadza on pewne treści psychiczne (obrazy halucynacyjne) do pewnych stanów mózgu. Zgodnie z tym ujęciem pytanie o odniesienie

danej wizji, snu bądź fantazji jest niedorzeczne, gdyż skoro nie mają one bezpośredniego odniesienia do zewnętrznych przedmiotów fizycznych, to nie powinny one być traktowane jako posiadające odniesienie przedmiotowe. Znaczenie może posiadać jedynie sam fakt, że halucynacja miała miejsce, czyli znaczący może być jedynie akt, on wskazuje bowiem na swoją przyczynę, czyli na pewien stan neuronalny.

Należy tu zwrócić uwagę, że teza redukcjonistyczna jest tezą filozoficzną, sama bowiem perspektywa eksperymentalna nie pozwala rozstrzygnąć, co jest źródłem halucynacji. Neurobiologia, jako nauka eksperymentalna, pozwala jedynie stwierdzić pewien negatywny stan rzeczy, mianowicie, że nie istnieje przedmiot dany w przestrzeni publicznej, który jest powodem pojawienia się danego aktu percepcyjnego. W ten właśnie sposób neurobiologia jako dziedzina eksperymentalna ogranicza się do badania korelatów neuronalnych halucynacji. Zawężając w ten sposób swoje pole badawcze, badania neurobiologiczne abstrahują od pytań natury filozoficznej mających rozstrzygnąć, co jest odniesieniem obrazów pojawiających się w umyśle przy braku zewnętrznej stymulacji zmysłowej. Dlatego też należy stwierdzić, że neurobiologia, jako nauka empiryczna, nie może podać odpowiedzi na pytanie, czy jest prawdą, że sam mózg jest źródłem owych obrazów. Neurobiologia nie potrafi rozstrzygnąć, czy źródłem halucynacji wzrokowych, kinestetycznych, bądź słuchowych jest sam mózg czy też obiekt, który z jakichś powodów prezentuje się tylko osobie doznającej halucynacji.

[...] []est jasne, że sygnał BOLD na skanerze nie może zostać uznany za ważny argument przeciwko możliwości, że owe halucynacje głosowe mają pochodzenie zewnętrzne. Jeżeli ta sama osoba miałaby słyszeć głos jakiejś konkretnej osoby (albo głos Boga?) to podobne układy mowy powinny zostać aktywowane. [...] Nie do nas należy podanie odpowiedzi na to pytanie, jako klinicyści i neurologi chcielibyśmy jedynie podkreślić rolę mózgu we wszystkich typach doświadczeń percepcyjnych. [Blom, Sommer, 2012, 3].

W powyższej wypowiedzi zarysowany zostaje kontrast między stanowiskiem redukcjonistycznym a stanowiskiem

supranaturalistycznym, głoszącym, że przynajmniej w niektórych przypadkach, źródłem widzianego obrazu bądź słyszanego głosu jest czynnik nadnaturalny. W zależności od wyznawanej religii może to być anioł, demon, dżin, duch przodka, Bóg lub inna istota nadnaturalna. Perspektywa supranaturalistyczna, wyznawana przez wiele grup religijnych, uznając klasyczny model percepcji zmysłowej, zakłada, że mimo iż dany przedmiot (na przykład anioł zwiastujący Maryi) nie jest dany w przestrzeni publicznej (anioł może być spostrzeżony tylko przez wybranych) nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z halucynacją. Przedmiot będący odniesieniem obrazu danego w umyśle jest przedmiotem zewnętrznym, mimo iż nie jest dostępny poznawczo wszystkim ludziom.

Pod względem formalnym należy uznać, że koncepcja neurobiologiczna nie jest istotnie różna od koncepcji supranaturalistycznej, ponieważ z czysto filozoficznego punktu widzenia można stwierdzić, że w obrębie obydwu światopoglądów zachowany zostaje klasyczny model percepcji zmysłowej, oraz zachowana zostaje definicja halucynacji. Różnicą jest jedynie, że uniwersum światopoglądu religijnego jest szersze, znaczy to, że uważa się w jego obrębie, że istnieją także istoty inteligentne inne niż ludzie. Zdaniem człowieka religijnego niektóre przypadki określone przez neurobiologa jako halucynacje tak naprawdę halucynacjami nie są, ponieważ ich odniesieniem są obiekty będące przedmiotem wiary religijnej.

Trzecią teorią próbującą określić odniesienie przedmiotowe dla treści obrazów halucynacyjnych, którą chciałbym pokrótce omówić, jest klasyczna teoria psychoanalityczna. Dwie poprzednie koncepcje, koncepcja fizykalistyczna i supranaturalistyczna odnosiły się wprost to treści danych w postrzeżeniu. Zgodnie z koncepcją fizykalistyczną, jeżeli ktoś widzi anioła i nikt inny tego anioła nie widzi, to znaczy, że ów anioł nie istnieje, czyli brak jest odniesienia dla obrazu danego w umyśle. Z perspektywy supranaturalistycznej ów anioł istnieje, a to, że nikt inny go nie widzi, nie jest wystarczającym argumentem do zanegowania jego istnienia. Perspektywa psychoanalityczna jest o tyle różna od obydwu teorii, że właściwe odniesienie przedmiotowe obrazów halucynacyjnych lokuje ona nie w przestrzeni zewnętrznej, a w sferze wewnętrznej. W ten sposób obraz halucynacyjny nie może nam nic powiedzieć o zewnętrznym świecie fizykalnym, ale może odnieść się do wewnętrznych struktur osobowości i ukazać nam nas samych z innej perspektywy. Tak



też, językiem Freuda można powiedzieć, że „fantazja, jak każda formacja psychiczna, jak marzenie senne, wizja, delirium, musi mieć jakieś znaczenie” [Freud 2009, 87]. Znaczenie to daje się odkryć jedynie dopiero w toku analizy psychologicznej. Treści dane w wizjach nie określają bowiem swojego obiektu wprost, pokazują go one w sposób zniekształcony, zakamuflowany, a rolą analityka jest rozszyfrować ową wizję niczym zagadkę, dopiero wtedy realna treść wizji stanie nam przed oczami.

Zdaniem zwolenników teorii psychoanalitycznej treść doświadczeń wewnętrznych może nam wiele powiedzieć o nas samych. Odpowiednie zinterpretowanie snu, spontanicznej fantazji czy też halucynacji może odsłonić przed nami to, co zazwyczaj jest ukryte, to, co nieświadome. W ten sposób odniesieniem danej treści psychicznej jest pewna cecha określająca jednostkę. Przykładowo realnym odniesieniem obrazu psychicznego może być niespełnione pragnienie natury seksualnej, mogą to także być pewne nieuświadomione tendencje (sadyzm lub masochizm). W doświadczeniu wewnętrznym może ujawniać się także pewne wyparte zdarzenie traumatyczne z przeszłości jednostki lub przedstawiać się może sfera nieuświadomionych kompleksów, które dają o sobie znać dopiero w odmiennym stanie świadomości.

Teoria psychoanalityczna różni się od poprzednich koncepcji nie tylko tym, że odróżnia treść jawną od treści ukrytej, ale wprowadza także mocne rozgraniczenie między aktem a treścią doświadczenia. Dla snu bądź dla halucynacji inna będzie przyczyna aktu, inna będzie przyczyna pojawienia się danej treści, a inna będzie przyczyna tego, że taka, a nie inna treść realna się manifestuje. Przyczyną aktu będzie zdarzenie ze świata zewnętrznego, czyli fakt, że położyłem się spać. Podobnie pojawienie się tych, a nie innych treści będzie związane z wydarzeniami ze świata jawy. Na przykład możemy powiedzieć, iż śniłem o tym, że w domu zgasło światło, ponieważ poprzedniego dnia przeczytałem, że może zabraknąć prądu. Jest to jednak jawna treść, treść realna pozostaje ukryta i przedstawi się dopiero w toku analizy. I w ten sposób realna treść danego doświadczenia wskaże dopiero właściwe odniesienie obrazu doświadczanego wewnątrznie. Przedmiotem, do którego owa realna treść będzie odsyłać, jest to, co nieświadome, czyli na przykład pewna nieuświadomiona tendencja, skłonność, cecha, bądź dyspozycja danej jednostki.



### **Redukcjonizm semiotyczny**

Interesującym wydaje się fakt, że mimo poważnych różnic między wyżej omawianym koncepcjami, istnieje wspólna struktura semiotyczna dzielona zarówno przez fizykalistyczną koncepcję neurobiologiczną, koncepcję supranaturalistyczną, jak i psychoanalityczną. Struktura ta ujawnia się, gdy przyjrzymy się formalnej charakterystyce obiektów, do których, zdaniem omawianych koncepcji, odnoszą się treści halucynacyjne. I tak też dla fizykalistycznej koncepcji neurobiologicznej jedynym możliwym odniesieniem przedmiotowym będzie pewien stan mózgu, który powinien być traktowany jako przyczyna pojawienia się halucynacji. Dla koncepcji supranaturalistycznej będzie to pewne zdarzenie, w które zaangażowane zostają istoty będące przedmiotem wiary danej koncepcji religijnej. Dla koncepcji psychoanalitycznej właściwym odniesieniem obrazów prezentujących się w doświadczeniu wewnętrznym również będą pewne fakty, fakty te, w przeciwieństwie do poprzednich koncepcji, będą faktami psychicznymi, należącymi do sfery nieświadomości.

Wspólna struktura semiotyczna, na której opierają się owe koncepcje, pokaże się, gdy poddamy analizie cechy formalne obiektów, do których, zdaniem powyższych koncepcji, mogą odnosić się obrazy doświadczenia wewnętrznego. Wszystkie omawiane teorie zgadzają się zasadniczo co do tego, że obiekty, do których odnoszą się obrazy halucynacyjne, są jednostkowe, indywidualne, określone oraz konkretne. Każda z tych teorii zakłada także, że obraz dany w doświadczeniu wewnętrznym jest znakiem wskazującym na swoją przyczynę. Z perspektywy semiotycznej możemy powiedzieć, że omawiane przez nas struktury znaczące, wedle dyskutowanych koncepcji, dają się zredukować do znaku indeksykalnego, czyli znaku wskazującego na pewne jednostkowe zdarzenie bądź jednostkową własność danego indywiduum. Z czysto formalnej perspektywy nie ma znaczenia czy ów fakt będzie natury fizykalnej, duchowej czy też psychologicznej, istotne jest jedynie, że jest on zawsze czymś indywidualnym i określonym.

Trzy powyżej zarysowane koncepcje, różniąc się od siebie w sposób istotny, pozostają w zgodzie na głębokim poziomie semiotycznym. Naszym celem będzie przedstawienie koncepcji alternatywnej, porzucającej założenie, że każdą strukturę znaczącą da się zredukować do znaku indeksykalnego. Zadaniem owej alternatywnej

koncepcji nie będzie tworzenie opozycji względem poprzednio omawianych teorii, lecz otwarcie drogi dla możliwości zbudowania nowych kontekstów interpretacyjnych wykorzystujących inne rodzaje struktur znaczących niż znaki indeksykalne. W ten właśnie sposób wszystkie trzy omawiane koncepcje mogą zostać uznane za redukcjonistyczne. Ten typ redukcjonizmu powinien zostać jednak nazwany redukcjonizmem semiotycznym, zabieg ten polega bowiem na sprowadzeniu każdej struktury znaczącej do indeksu, czyli znaku wskazującego na coś indywidualnego. Zgodnie z redukcjonizmem semiotycznym, jeżeli dana struktura znacząca nie może być zinterpretowana jako posiadająca odniesienie do pewnego bytu indywidualnego, to powinniśmy uznać, że jej odniesienie jest zbiorem pustym, a gdy taka struktura jest słowem, to zdaniem redukcjonizmu semiotycznego, jest ona niczym więcej niż *flatus vocis*.

### **Obraz symboliczny — odmienna struktura odniesienia przedmiotowego**

Przyjęcie odmiennej teorii odniesienia przedmiotowego dla treści doświadczanych wewnętrznie będzie wymagało w pierwszej kolejności zakwestionowania samych podstaw filozoficznych, na których oparte są powyżej omawiane modele. Jako takie, przyjęcie nowej koncepcji będzie wymagało odrzucenia tez głoszących, że obraz halucynacyjny musi być pojmowany jako określony, jednoznaczny i niesprzeczny. Odrzucona zostanie także teza głosząca, że aby dany obraz mógł być rozpatrywany jako posiadający odniesienie, to musi on wskazywać na przedmiot, który sam w swojej naturze jest czymś indywidualnym i konkretnym. Koniecznym będzie przyjęcie także, iż przyczyna aktu doświadczenia powinna być odróżniona od przyczyny pojawienia się danej treści. Inna analiza powinna zostać zastosowana do analizy treści danych w odmiennych stanach świadomości, inna zaś do analizy aktów manifestacji owych treści.

W tenże sposób otwarta zostaje droga do potraktowania niektórych treści halucynacyjnych<sup>2</sup> jako obrazów odnoszących do

---

2 W tym kontekście słowo „halucynacja” wzięte będzie jako oznaczające te doświadczenia podobne do percepcji, które nie są powodowane oddziaływaniem przedmiotu fizycznego na układ poznawczy człowieka. Operując tak ogólnym sensem słowa „halucynacja”, dla potrzeb artykułu można uznać, że w tym aspekcie sny, spontaniczne fantazje, a także doświadczenia mistyczne należą do tej samej

symbolu. Należy zwrócić uwagę, że ten rodzaj analizy jest fundamentalnie odmienny od wcześniej diskutowanych koncepcji. Gdy zastosowana zostaje symboliczna analiza treści halucynacyjnych, zawieszono tym samym kwestie związane z wszystkim, co związane jest z faktem pojawienia się halucynacji. Od kwestii tych w omawianej analizie się abstrahuje. Nie neguje się ich wagi ani ich zasadności, lecz stosuje się tutaj rodzaj fenomenologicznego *epoché*. Dopiero biorąc w nawias wszystkie kwestie związane z konkretnymi uwarunkowaniami pewnego aktu poznawczego, możemy zadać pytanie o przedmiotową ważność treści manifestującej się w owym akcie. Tak też będzie z treściami danymi w doświadczeniu wewnętrznym, dopiero abstrahując od jednostkowych uwarunkowań związanych z konkretnym stanem fizycznym człowieka, abstrahując też od jego indywidualnych uwarunkowań psychologicznych, pojawia się dopiero możliwość potraktowania owych treści jako manifestacji autentycznego symbolu.

Przedstawienie koncepcji umożliwiającej potraktowanie treści halucynacyjnych jako obrazów mających za swój przedmiot symbol w żadnej mierze nie rości sobie pretensji do ogólnej i bezwzględnej ważności. Celem podanej argumentacji jest jedynie wykazanie, że możliwe jest, aby w ten sposób potraktować treści halucynacyjne. Nie jest natomiast moją intencją stwierdzenie, że teoria ta powinna być stosowana w każdym przypadku.

Skoro uznaliśmy, że interpretacja symboliczna powinna być zastosowana tylko do niektórych typów doświadczeń wewnętrznych, pozostaje nam teraz wskazać, jakiego rodzaju treści powinny być interpretowane w ten sposób. Skoro celem owej teorii jest teoretyczne uzasadnienie ważności treści halucynacyjnych doświadczanych w kontekstach duchowych, powinniśmy wziąć pod uwagę formalną, fenomenologiczną charakterystykę doświadczeń mistycznych<sup>3</sup> pojawiających się zarówno spontanicznie, jak i wywołanych działaniem różnorodnych substancji halucynogennych<sup>4</sup>.

---

grupy co najogólniej rozumiana halucynacja. Fakt, że termin „halucynacja” rozumiany jest tak ogólnie, pozwoli nam abstrahować od jego medycznych konotacji.

3 Doświadczenie mistyczne będą tutaj traktowane jako podtyp halucynacji rozumianej czysto negatywnie, czyli jako doświadczenia niepowodowanego oddziaływaniem zewnętrznego przedmiotu fizycznego (patrz [Blom, Sommer, 2012, 3]).

4 Fakt, że niektóre substancje halucynogenne mogą powodować doświadczenia

### **Doświadczenie mistyczne — charakterystyka formalna**

Naukowa charakterystyka doświadczenia mistycznego rozpoczęta została w pracy Williama Jamesa pod tytułem *Doświadczenia Religijne*. Istotny wkład tej pracy w rozwój badań nad mistycyzmem polegał na podaniu charakterystyki doświadczenia mistycznego od strony formalnej. Najczęściej bowiem doświadczenia mistyczne opisywane były w pismach o charakterze na poły teologicznym. Z tego też powodu język używany do opisu owych doświadczeń był językiem przynależącym do określonej tradycji religijnej. Analiza Jamesa, korzystająca z konkretnych opisów doświadczeń mistycznych, pozwoliła mu wyróżnić cztery formalne cechy, które powinny być spełnione przez każde doświadczenie mistyczne, niezależnie od przynależności kulturowej. Owe cztery cechy doświadczenia mistycznego w ujęciu Jamesa to niewyraźność, zdolność poznawcza, nietrwałość, oraz bierność [James 2011, 293–294].

Z naszej perspektywy ważne są szczególnie dwie pierwsze cechy wymienione przez Jamesa, to one bowiem dotyczą formalnej charakterystyki samej treści jawiącej się w doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie mistyczne określane jest jako niewyraźne, ponieważ człowiek, gdy spotyka się z treścią prezentującą się w tym, co mistyczne, ma przemożne wrażenie, że w żaden sposób nie może opisać tego, czego doświadczył. Słowa wydają się niewystarczające, niemogące oddać pełni znaczenia treści danej w samym doświadczeniu.

Zdolność poznawcza doświadczenia mistycznego wskazuje na fakt, że człowiek przeżywający doświadczenie mistyczne ma wrażenie, że pozyskuje nową wiedzę, że uczy się tego, czego do tej pory nie wiedział. James w następujący sposób charakteryzuje doświadczenia mistyczne jako doświadczenia poznawcze:

„Są to stany wejrzenia w głębie prawdy, niedostępnej dla intelektu rozważającego. Pomimo swej niewyraźności są to pełne znaczenia i wagi wyjaśnienia tajemnic i objawienia; i przyjąć można

---

mistyczne nieodróżnialne pod względem fenomenologicznym od doświadczeń mistycznych znanych z literatury religijnej, znany jest już od czasów słynnego eksperymentu wielkopiątkowego [Pahnke, Richards 1996, 175–208.]. Najnowsze badania potwierdzają wyniki otrzymane przez Pahnkego [Griffiths, Richards, McCann, Jesse, 2006, 268–283].

za prawidło, że pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu" [*Ibidem*, 293].

Na podstawie badań prowadzonych przez Jamesa powstała współczesna, bardziej rozbudowana charakterystyka doświadczeń mistycznych. Współcześnie wymienia się dziewięć cech określających pełne doświadczenie mistyczne, są to: odczucie jedności, przekroczenie czasu i przestrzeni, odczucie świętości, doświadczenie (pozyskanie wiedzy o) obiektywnej rzeczywistości, głębokie doznanie czegoś pozytywnego, niewyraźność, paradoksalność, krótkotrwałość, trwałość pozytywnych zmian w nastawieniu i zachowaniu [Hood Jr. 2006, 119–139].

Z perspektywy pytania o odniesienie przedmiotowe obrazów danych w umyśle, a nie będących efektem zewnętrznej stymulacji zmysłowej, istotne będą dla nas cechy formalnie określające owe doświadczenia: odczucie jedności, przekroczenie czasu i przestrzeni, odczucie świętości, doświadczenie obiektywnej rzeczywistości, niewyraźność i paradoksalność. Od razu zauważyć można, że punkty mówiące o doświadczeniu obiektywnej rzeczywistości i o niewyraźności doświadczenia mistycznego są wprost zaczerpnięte z oryginalnej klasyfikacji Jamesa.

Zwróćmy teraz uwagę, że szczególnie takie cechy doświadczenia mistycznego jak niewyraźność i paradoksalność stoją w sprzeczności z teorią, że odniesieniem obrazów halucynacyjnych w kontekście doświadczeń o charakterze mistycznym, jest pewne indywiduum. Indywiduum nie może być określone jako paradoksalne, jest ono bowiem zawsze rozumiane jako spełniające zasadę niesprzeczności. Nie jest ono niewyraźne, ponieważ spełnia ono zasadę wyłączonego środka, czyli dla dowolnej cechy, możemy orzec, że dany obiekt ją posiada albo jej nie posiada, *tertium non datur*.

Ze względu na to, że indywiduum zawsze traktowane jest jako określone i niesprzeczne, przyjęcie, że to właśnie ono powinno być uważane za odniesienie przedmiotowe doświadczeń mistycznych, z konieczności musiałoby odrzucać cechę niewyraźności i paradoksalności. Zgodnie więc z formalną charakterystyką treści doświadczeń o charakterze mistycznym należy zwrócić uwagę, iż możliwe jest przyjęcie koncepcji, zgodnie z którą przedmiot odniesienia treści owych doświadczeń nie będzie ontologicznym indywiduum, lecz pewną formą idealną, symbolem.

Koncepcja ta pozostanie w ścisłym związku z charakterystyką doświadczeń mistycznych. Pierwsza cecha doświadczenia mistycznego, odczucie jedności, odpowiadała będzie jednoczącej mocy symbolu, w symbolu bowiem mogą jednoczyć się przeciwieństwa, może dojść do *coniunctio oppositorum*. To, co żeńskie może zjednoczyć się z tym, co męskie, to, co na górze z tym, co na dole, to, co jasne z tym, co ciemne, to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne<sup>5</sup>. Z tego samego powodu doświadczenie mistyczne określane jest jako paradoksalne oraz jako niewyraźne, język operujący zdaniami stwierdzającymi nie potrafi bowiem wyrazić tego, co symboliczne. Symbol nie daje się bowiem w pełni opisać, jego znaczenie nie daje się wyczerpać, gdyby było inaczej, symbol stałby się tylko alegorią, znakiem wskazującym na pewne określone znaczenie.

Poczucie przekroczenia czasu i przestrzeni charakteryzujące doświadczenie mistyczne odpowiadać będzie wieczności, z którą każdy prawdziwy symbol konfrontuje człowieka. Symbol pozwala spojrzeć na otaczającą nas rzeczywistość *sub specie aeternitatis*, z perspektywy wieczności, beczasowości, z perspektywy boskiej. H.-G. Gadamer w następujący sposób charakteryzuje ową moc symbolu:

[...] symbol nie stanowi dowolnie przyjętego lub ustanowionego znaku, lecz zakłada pewien metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne. Nierozdzielność widzialnego przejawu i niewidzialnego znaczenia, ta „koincydencja” dwóch sfer, leży u podstaw wszelkich form kultu religijnego [Gadamer 2004, 121].

Owa perspektywa boska, perspektywa wieczności, konstituuje kolejną cechę charakteryzującą doświadczenie mistyczne — poczucie świętości. Prawdziwy, autentyczny symbol zawsze miał wymiar religijny, w nim dopiero mogło przejawiać się to, co boskie, to co niewyraźne, to, co może być charakteryzowane jako spotkanie z ostateczną, najwyższą rzeczywistością. Słowami C. G. Junga można powiedzieć, że „[s]ymbol nie ogarnia i nie wyjaśnia, symbol wskazuje poza siebie na ów

---

5 Jednocząca funkcja symbolu odgrywa szczególnie istotną rolę w psychologii analitycznej C. G. Junga. Jung zwraca uwagę, że dopiero w symbolu może dojść do połączenia tego, co nie daje się uzgodnić w znaku o charakterze czysto intelektualnym [Jung 2009b, 30–31; Jung 1983, 344–345; Jung 2009a, 43–45].

zaświatowy, niepojęty, niejasno przeczuwany sens, którego nie sposób zadowalająco wyrazić w żadnym słowie znanego nam języka” [Jung 2011, 359].

Podjmując się więc analizy treści danego aktu świadomości, możemy przyjąć perspektywę interpretacyjną wskazującą na byt o charakterze symbolicznym. Należy wtedy przyjąć, iż mimo że symbol, pozostając czynnikiem biernym z fizykalnego punktu widzenia, może być rozważany jako czynnik aktywny, gdy przystępujemy do analizy treści aktu. Symbol, rozważany jako czynnik aktywny, posiada zdolność do swojej konkretyzacji w różnego rodzaju nośnikach. Symbol może zostać ukonkretniony na płótnie malarskim, na taśmie filmowej, na płycie DVD, nośnikiem tym może być także pewien stan mózgu. Należy zwrócić uwagę jednak, że własności nośnika nie są własnościami tego, co w nośniku się wyraża. Z tego też powodu nie jest uzasadniona koncepcja redukcjonistyczna, próbująca niematerialne treści sprowadzić do własności ich fizycznego nośnika.

### **Zakończenie**

Fizykalizm, supranaturalizm i klasyczna teoria psychoanalityczna, czyli teorie uznane w toku pracy za przejawy redukcjonizmu semiotycznego, traktują opisy fenomenologiczne doświadczeń mistycznych jako czysto subiektywne, a przez to, jako nieposiadające wartości poznawczej. Teoria psychoanalityczna, przykładając dużą wagę do kwestii opisu doświadczenia wizyjnego, stara się jednak abstrahować od tego, co subiektywne, a dojść do tego, co obiektywne. Same treści doświadczeń będą więc traktowane jako znaki wskazujące na to, co zakamuflowane. Sam kamuflaż z kolei, jako będący wyrazem działania mechanizmów obronnych jednostki, nie posiada wartości poznawczej innej niż bycie śladem realnych, nieuświadomionych cech badanego człowieka.

W pierwszej chwili wydaje się, że teoria supranaturalistyczna powinna brać pod uwagę subiektywną charakterystykę doświadczeń mistycznych. Jednak kwestia ta przedstawia się bardzo różnie w zależności od konkretnej religii i konkretnej tradycji interpretacyjnej. W niektórych religiach kładzie się bowiem większy nacisk na indywidualne doświadczenie bóstwa, w innych religiach z kolei zwraca się większa uwagę na zachowanie spójności doktrynalnej. W tym drugim przypadku, treści mistycznych doświadczeń indywidualnych będą mogły być uznane za ważne tylko wtedy gdy nie stoją w konflikcie z ogólnie zaakceptowaną



dogmatyką.

Aby podkreślić odrębność koncepcji supranaturalistycznej, od symbolicznej teorii odniesienia przedmiotowego, warto zaznaczyć istotną różnicę między nimi. W przypadku bowiem prosto interpretowanej teorii religijnej byt jawiący się w wizji jest obiektem tego samego typu co byty przejawiające się w normalnej percepcji. Różnica może być różnicą ważności, wartości bądź podniosłości, ale jest to różnica co do określenia bytu, a nie co do typu przynależności kategoryjnej. Mamy więc do czynienia z orzekaniem o pewnych obiektach znajdujących się na tym samym poziomie kategoryjnym. Przy interpretacji symbolicznej zmienia się poziom orzekania. Jest tak, ponieważ przedmioty dane w normalnej percepcji są indywiduami, bądź określonymi cechami indywiduów, jednak na poziomie analizy symbolicznej za przedmiot bierzemy byt o charakterze ogólnym. Jest prawdą, że przybiera on zawsze pewną zmysłową formę, ukonkretnia się w danej treści, jednak gdy ta treść zostaje należycie zrozumiana, ukazuje ona nie swój materialny nośnik, lecz niematerialny i ponadzmysłowy symbol.

W ramach zakończenia należy wyraźnie zaznaczyć, że przyjęcie jednej z omawianych koncepcji odniesienia przedmiotowego dla obrazów halucynacyjnych nie wiąże się z koniecznością z odrzuceniem innych. Przykładowo, eksperymentalna teoria neurobiologiczna może i powinna być stosowana w badaniach nad występowaniem korelacji między pewnymi stanami psychicznymi a stanami neuronalnymi. Perspektywa supranaturalistyczna, zależna od jednostkowych przekonań religijnych, powinna być traktowana jako część światopoglądu człowieka. Koncepcja psychoanalityczna może z kolei z powodzeniem być stosowana w procesie terapeutycznym. Owe teorie, skrótkowo zarysowane w ramach niniejszej pracy, mogą jednak zostać rozszerzone o perspektywę przyjmującą, że przedmiotem odniesienia pewnego typu doświadczeń, przeżywanych w stanach zmienionej świadomości, może być symbol. Interpretacja symboliczna, ze względu na fakt, że odnosi się do obiektu istniejącego na inny sposób, niż indywiduum, musi być traktowana jako wyznaczająca odrębny poziom analizy.

## BIBLIOGRAFIA

- American Psychiatric Association, 2013, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5*, Washington DC–London.
- Błom, J. D., 2010, *Dictionary of hallucinations*, Nowy Jork.
- Błom, J. D., Sommer, I. E. C. (red.), 2012, *Hallucinations, Research and Practice*, Nowy Jork.
- Dobkin de Rios, M., Rumrill, R., 2008, *A hallucinogenic tea laced with controversies — Ayahuasca in the Amazon and in the United States*, Westport.
- Freud, S., 2009, *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. R. Reszke, Warszawa.
- Gadamer, H.-G., 2004, *Prawda i metoda*, przeł. Baran B., Warszawa.
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., McCann, U. D., Jesse, R., 2006, *Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance*, „Psychopharmacology”, 187, 268–283.
- Hood, R. W. Jr., 2006, *The common core thesis in the study of mysticism*, [w:] MacNamara, P. (red.), *Where God and science meet*, Vol. 3, London-Westport, s. 119–139.
- James, W., 2011, *Doświadczenia religijne*, przeł. Hempel, J., Kraków.
- Jung, C. G., 2009a, *Aion — przyczynki do symboliki jaźni*, przeł. Reszke, R., Warszawa.
- Jung, C. G., 1983, *Archetypy i symbole*, przeł. Prokopiuk, J., Warszawa.
- Jung, C. G., 2011, *Dynamika Nieświadomości*, przeł. Reszke, R., Warszawa.
- Jung, C. G., 2009b, *Psychologia a alchemia*, przeł. Reszke, R., Warszawa.
- MacRae, E., 2004, *The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions*, [w:] *Drug Use and Cultural Contexts “Beyond the West”*, Coomber, R. i South, N. (red.), Londyn.
- Pahnke, W. L., Richards, W. A., 1966, *Implications of LSD and Experimental Mysticism*, „Journal of Religion and Health”, 5, 3, 175–208.

## **ABSTRACT**

The goal of this article is to discuss a theory of reference for hallucinatory experiences. Firstly, my paper will be concerned with the theory of perception underlying common definition of hallucination. Secondly, I will present three main theories of reference for experiences given in different kinds of altered states of consciousness. These three theories are: neuroscientific, supranaturalistic and psychoanalytical. Consecutively I will present arguments for maintaining that classical theories are examples of semiotic reductionism. In the main part of this paper I will present an anti-reductionist framework for a reference of hallucinatory experience, based on a phenomenological analysis of particular kind of experience not caused by external stimulus, that is, mystical experience. This anti-reductionistic theory will claim that a proper reference of certain kinds of altered states of consciousness is a true symbol.

**KEYWORDS:** hallucinatory experiences, spiritual experiences, consciousness