



SZYMON NOWAK
UNIwersytet Jagielloński

DOŚWIADCZENIE PSYCHODELICZNE JAKO DOŚWIADCZENIE POZNAWCZE

Wstęp

Doświadczenia wywołane działaniem środków halucynogennych, takich jak LSD, DMT, psylocybina, salvinorin-A oraz ibogina najczęściej nazywane są mianem doświadczeń psychodelicznych. Ostatnie dziesięciolecia dostarczyły nauce bardzo wielu danych pozwalających lepiej zrozumieć i opisać zarówno treść tych doświadczeń, jak i ich wpływ na człowieka. Przedstawienie pełnego, naukowego opisu doświadczeń powodowanych spożyciem substancji halucynogennych wymaga jednak refleksji filozoficznej. Szczególne zainteresowanie działaniem substancji halucynogennych ma bowiem swoje podstawowe źródło w tym, że treści prezentujące się w doświadczeniu psychodelicznym mają znaczenie duchowe. Duchowość jednak jeszcze do niedawna stanowiła sferę, która wydawała się bardzo odległa od przedmiotu zainteresowań nauk szczegółowych. Na zmianę tej sytuacji miało wpływ z jednej strony odkrycie psychodelicznych właściwości LSD przez Alberta Hofmana w 1943 roku, z drugiej strony wzmożone zainteresowanie kulturami pierwotnymi przechowującymi wiedzę o „świętych roślinach”.

Substancje halucynogenne były od tysięcy spożywane w kontekstach sakralnych. Grecki *kykeon*, indyjska *soma*, aztecki *teonanacatl*, południowoamerykańska *ayahuasca*, północnoamerykański pejotl, afrykańska iboga oraz *amanita muscaria* spożywana przez szamanów syberyjskich to tylko niektóre przykłady pokazujące, że substancje psychodeliczne odgrywały i ciągle odgrywają istotną rolę w wielu religiach. Ostatnie półwiecze to czas, w którym wysiłek wielu naukowców, terapeutów i artystów spowodował, że także w kulturze zachodniej zauważone zostały ogromne możliwości dla

rozwoju człowieka, wiążące się z bezpiecznym i kontrolowanym przyjmowaniem substancji halucynogennych.

Trudności związane ze stworzeniem nomenklatury naukowej

Badania naukowe związane ze współczesnym użyciem substancji halucynogennych są jednak obciążone wieloma trudnościami natury etycznej, politycznej, religijnej oraz ideologicznej. Co znaczące, substancje, o których mowa w artykule, są nielegalne w większości krajów. Na taką sytuację wpływ miało wiele czynników, których omówienie znacznie wykracza poza zakres niniejszej pracy. Jednak z perspektywy rozważań filozoficznych interesujący jest fakt, że kontrowersje mające swoje źródło poza polem badawczym nauk szczegółowych mają wpływ na trudności związane z samym ustaleniem nomenklatury naukowej. Ów brak zgody co do nazewnictwa stanowi istotny problem dla wszystkich dyskusji związanych z działaniem substancji halucynogennych oraz doświadczeń przez nie powodowanych. Na konieczność przeprowadzenia refleksji filozoficznej pozwalającej lepiej zrozumieć doświadczenie psychodeliczne wskazują także treści prezentujące się w wizjach powodowanych działaniem substancji halucynogennych. Istnieje bowiem wiele przesłanek wskazujących na fakt, że podejście redukcjonistyczne, traktujące przedmiot wizji wyłącznie jako halucynację — jako coś nieistniejącego, wytworzonego przez indywidualny umysł — jest nieadekwatne. Badacze przyjmujący perspektywę antyredukcjonistyczną skłonni są mówić o przeżyciach mistycznych powodowanych działaniem halucynogenów, a nie o halucynacjach bądź o doświadczeniach psychodelicznych. Za takim podejściem przemawia fakt, że wielu ludzi używających substancji halucynogennych w kontekście religijnym bądź terapeutycznym twierdzi, że owe doświadczenia były dla nich doświadczeniami poznawczymi, że dzięki nim zyskali nową wiedzę, nowe spojrzenie na otaczającą rzeczywistość.

Aby zrozumieć źródło owych kontrowersji, należy zwrócić uwagę na problemy związane z ustaleniem jednoznacznej nomenklatury naukowej. W obecnej chwili istnieje wiele nazw określających zarówno substancje halucynogenne, jak i doświadczenia przez nie wywoływane, wydaje się więc, że już samo przyjęcie danej nazwy w znacznej mierze pozwala określić subiektywne nastawienie badacza do problematyki

odmiennych stanów świadomości. Mimo iż spośród wszystkich nazw używanych w literaturze naukowej najczęstsze określenia omawianych substancji to halucynogeny i substancje psychodeliczne, to obie nazwy posiadają pewne istotne wady. Słowo „halucynogen” wskazuje na fałszywość bądź nierzeczywistość doświadczeń powodowanych przez te substancje. W istocie jednak spektrum doświadczeń znacznie wykracza poza psychologiczną kategorię halucynacji bądź pseudohalucynacji. Jest tak zarówno w przypadku doświadczeń mistycznych, jak i doświadczeń wywoływanych w kontekście sakralnym bądź terapeutycznym. Nazwa ta stoi w konflikcie z niektórymi doświadczeniami do tego stopnia, że francuski pisarz, Charles Duits, po swoich doświadczeniach z pejetlem zaproponował zmianę terminu „halucynogen” na słowo „lucydogen” — podkreślając w ten sposób fakt, że jego doświadczenie było doświadczeniem świadomości pełniejszej i głębszej niż tej dnia codziennego (Gonzales 2010).

Zdecydowanie lepsza wydaje się nazwa „psychodelik”, słowo to zostało ukute w roku 1957 przez brytyjskiego psychiatrę H. Osmonda, a później spopularyzowane zostało przez ojca hipisów — T. Leary’ego. Nazwa ta pochodzi od greckich słów *psyche* (dusza) oraz *delos* (jawny, odkryty). Substancje psychodeliczne oznaczają więc substancje odkrywające duszę, bądź pozwalające uczynić duszę jawną. Pod pewnym względem nazwa ta wydaje się najlepsza, jej wadą są jednak bardzo silne konotacje z ruchem hipisowskim i z całą kontrkulturą lat sześćdziesiątych. Dlatego też słowo „psychodeliczny” zdaje się w swojej istotnej części przynależać do świata popkultury, świata, w którym LSD nie jest traktowane już jako narzędzie pozwalające wspomóc proces terapeutyczny, ale wyłącznie jako *party drug*.

Spośród innych, często pojawiających się określeń owej grupy substancji można też wymienić nazwy negatywnie wartościujące owe doświadczenia, takie jak: psychozomimetyki (powodujące chwilową psychozę) oraz schizofrenogeniki (powodujące chwilową schizofrenię). Spośród nazw o charakterze neutralnym należy wspomnieć określenie „substancje psycholityczne” (rozluźniające duszę) oraz „substancje powodujące odmienne stany świadomości”. Z nazw wartościujących pozytywnie ważne jest określenie „mistrykomimetyki” — podkreślająca fakt, że niektóre spośród klasycznych halucynogenów mogą wyzwać tzw. pełne doświadczenie mistyczne.

Kolejnym, bardzo ważnym terminem określającym omawianą

grupę substancji jest „enteogen”. Nazwa ta pochodzi z połączenia greckich słów *entheos* (natchniony, pełen boga) i *genestai* (stać się), w języku polskim najlepiej daje się oddać jako „odkrywający wewnętrzną boskość”. Słowo to zostało ukute w roku 1979 przez naukowców zajmujących się badaniem substancji psychoaktywnych używanych w kontekście rytualnym (Ruck i in. 1979). Współcześnie termin ten określa grupę substancji halucynogennych, które, gdy użyte w odpowiednim otoczeniu oraz przy właściwym nastawieniu uczestników (*sett and setting*), mogą powodować doświadczenia mistyczne nieodróżnialne pod względem fenomenologicznym od doświadczeń opisywanych w tekstach mistycznych (Richards 2005, 2008, Lyvers i Meester 2012, Walsh 2003). Celem wprowadzenia owego neologizmu do języka nauki było umożliwienie przyjęcia nowej perspektywy badawczej oraz nowego spojrzenia na treści doświadczeń powodowanych zażyciem substancji halucynogennych w kontekście ceremonialnym.

Słowo „enteogen” nie jest jednak wolne od pewnej dwuznaczności. W węższym znaczeniu oznacza ono rośliny mające właściwości psychoaktywne, używane w rytuałach o charakterze religijnym. Do grupy najsłynniejszych sakramentów roślinnych używanych przez ludy pierwotne należą: ayahuasca (napar wytwarzany przez szamanów z Ameryki Południowej), pejotl, grzyby psylocybinowe oraz muchomor czerwony (*amanita muscaria*) wykorzystywany w rytuałach szamanów syberyjskich. Słowo „enteogen” bywa także używane w szerszym znaczeniu, oznacza ono wtedy wszystkie substancje halucynogenne, używane w sakralnym lub terapeutycznym kontekście, mogące powodować doświadczenia mistyczne.

Aby móc rozstrzygnąć, które z powyższych określeń jest adekwatne, konieczne jest przedstawienie analizy filozoficznej treści doświadczeń wywoływanych przez substancje powszechnie zwane halucynogenami. W istocie, dopiero po przeprowadzeniu analizy treści doświadczeń prezentujących się w odmiennych stanach świadomości będziemy mogli rozstrzygnąć, czy powinniśmy przyjąć stanowisko redukcjonistyczne, czy anty-redukcjonistyczne. Przyjmując jedną z form redukcjonizmu, będziemy mówić o doświadczeniach danych w odmiennych stanach świadomości jako o halucynacjach, lub doświadczeniach psychotycznych, wskazując tym samym na fakt, że stan zmienionej świadomości jest w istocie czymś patologicznym, mającym swoje źródło w wadliwie funkcjonującym układzie poznawczym.

Przyjmując stanowisko odmienne, powinniśmy raczej mówić o doświadczeniach wizyjnych powodowanych działaniem enteogenów. Teoria antyredukcyjna będzie postulowała także konieczność uznania, że treści prezentujące się w świadomości wizyjnej posiadają autonomię wobec *psyche* indywidualnej i powinny być analizowane jako subiektywnie dane przejawy sfery, której rzeczywistość nie jest rzeczywistością fizyczną. Aby przedstawić rozwiązanie powyższego problemu, konieczne będzie podanie odpowiedzi na pytanie, czy doświadczenia dane ludziom pod wpływem substancji psychodelicznych są doświadczeniami poznawczymi we właściwym sensie słowa.

William James i eksperymentalny mistycyzm

Za początek współczesnych, naukowych badań nad doświadczeniami mistycznymi można uznać rok 1902, czyli datę pierwszej publikacji *Doświadczeń religijnych* — jednej z najśłynniejszych prac Williama Jamesa (James 2011). Praca ta stała się dziełem klasycznym w obrębie filozofii, psychologii oraz antropologii religii. Stała się także punktem odniesienia dla pokoleń badaczy pracujących nad zaproponowaniem naukowej charakterystyki doświadczeń powodowanych działaniem substancji halucynogennych.

Charakterystyka doświadczenia mistycznego zaproponowana przez Jamesa stanowiła bazę do współczesnych badań nad eksperymentalnym mistycyzmem. Zdaniem Jamesa każde pełne doświadczenie mistyczne charakteryzuje się czterema cechami. W jego ujęciu są to: niewyraźność, zdolność poznawcza, nietrwałość, bierność. Owe cztery punkty stały się podstawą dla późniejszych kwestionariuszy pozwalających eksperymentalnie badać doświadczenia mistyczne. Pierwszym projektem mającym pokazać możliwość kwestionariuszowej oceny stanów mistycznych był słynny eksperyment Wielkopiątkowy Waltera Pahnkego (Pahnke 1966).

Pahnke poszerzył charakterystykę doświadczeń mistycznych zaproponowaną przez Jamesa. Wyróżnił on dziewięć kategorii stanowiących o tym, że dane doświadczenie można nazwać pełnym lub częściowym doświadczeniem mistycznym. W ujęcie Pahnkego doświadczenie mistyczne posiada następujące cechy: odczucie jedności (wewnętrznej lub zewnętrznej), 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.

Na podstawie owych dziewięciu kategorii Pahnke stworzył kwestionariusz pozwalający sprawdzić, czy doświadczenie wywołane działaniem substancji halucynogennej było doświadczeniem mistycznym. Bazując na apriorycznym rozstrzygnięciu, uznano, że aby doświadczenie było pełnym doświadczeniem mistycznym, trzeba uzyskać co najmniej 60% możliwych punktów w każdej z dziewięciu kategorii. Doświadczenie mistyczne może być nazwane niepełnym bądź częściowym, gdy badany osiągnie co najmniej 60% w siedmiu spośród dziewięciu kategorii (Pahnke 1966).

Z filozoficznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest cecha doświadczenia mistycznego, która przez Jamesa nazwana została zdolnością poznawczą (*noetic quality*), a w kwestionariuszu Pahnkego — doświadczeniem (pozyskaniem wiedzy o) obiektywnej rzeczywistości (*objectivity and reality*). W kwestionariuszach współczesnych, stosowanych w najnowszych badaniach nad stanami mistycznymi wywołanymi działaniem psylocybiny (Griffiths et al. 2006, 2008, 2011) cecha ta nazwana została pozyskaniem wiedzy intuicyjnej (*intuitive knowledge*). Kategorie stworzone dla celów badań psychologicznych abstrahują jednak od pytania, czy owo doświadczenie poznawcze ma wymiar obiektywny, czy też wyłącznie subiektywny. Z psychologicznego punktu widzenia liczy się wyłącznie fakt, że osoba badana ma poczucie, że zyskała nową widzę, nie jest jednak istotne, czy owo poczucie jest uzasadnione, czy też nie. Pytanie o poznawczą wartość doświadczenia wywołanego działaniem halucynogenów jest pytaniem filozoficznym.

Filozoficzne aspekty badań nad halucynacjami

Pisząc o filozoficznych aspektach doświadczeń wizyjnych, należy w pierwszej kolejności wskazać na mnogość różnorodnych perspektyw interpretacyjnych pojawiających się w kontekście opisu treści danych w odmiennych stanach świadomości. W obrębie filozofii akademickiej stany wizyjne, jako nie będące wynikiem stymulacji zmysłów zewnętrznym, materialnym przedmiotem, nazywane są halucynacjami. W początkowym stadium rozważań należy odróżnić od siebie koncepcje filozoficzne bazujące na empirycznym opisie doświadczeń znajdujących

się poza spektrum świadomości codziennej od filozofii dyskutujących problem halucynacji w ich aspekcie czysto teoretycznym.

Jako pierwszy należy wskazać sposób, w jaki halucynacje najczęściej dyskutowane są w obrębie filozofii akademickiej. Szczególnie wyraźna obecność problemu halucynacji w filozofii datuje się od wystąpienia Kartezjusza, czyli od czasu sformułowania hipotezy złośliwego demona, stworzonej na użytek metodycznego sceptycyzmu. Problem postawiony przez Kartezjusza stał się jedną z kluczowych trudności nowożytnej filozofii percepcji oraz reprezentacji. Kartezjańska hipoteza stanowiła początek nowożytnego sceptycyzmu kwestionującego możliwość poznania świata zewnętrznego wobec podmiotu. Dwudziestowiecznym, naturalistycznym odpowiednikiem tego eksperymentu myślowego jest problem postawiony przez Putnama, dający się przedstawić w formie pytania: „Skąd wiemy, że nie jesteśmy tylko mózgami w naczyniu?”. Obie hipotezy doczekały się niezliczonych komentarzy i stanowiły istotny punkt rozwoju współczesnej filozofii umysłu.

W obrębie filozofii akademickiej halucynacje najczęściej przeciwstawiane są postrzeżeniom werydycznym. Traktowane są one jako wytwory umysłu niemające obiektywnego odniesienia przedmiotowego. Korzeniem takiego sposobu rozumienia halucynacji jest definicja stworzona w obrębie nauk medycznych. Słowo „halucynacja” w swoim współczesnym znaczeniu zostało włączone do języka naukowego dopiero w 1817 roku przez francuskiego lekarza D. Esquirola. W swoim *Słowniku nauk medycznych* zdefiniował on halucynacje jako percepcje pojawiające się w umyśle przy braku zewnętrznej stymulacji zmysłowej (Blom i Sommer 2012).

Argument z halucynacji jest często wykorzystywany w filozoficznych dyskusjach dotyczących filozofii umysłu, percepcji oraz filozofii reprezentacji. W swojej podstawowej formie daje się on sformułować w następujący sposób: jeżeli możliwa jest percepcja bez przedmiotu zewnętrznego (halucynacja) oraz jeżeli halucynacja jest nieodróżnialna pod względem fenomenologicznym od właściwej percepcji, to teoria głosząca, że treść percepcji jest określana przez własności przedmiotu zewnętrznego, jest nieadekwatna (za: Stanford Encyclopaedia of Philosophy).

Z punktu widzenia rozważań o charakterze fenomenologicznym argument z halucynacji jest jednak irrelevantny. Po pierwsze, przedmiot

będący treścią halucynacji, nie będąc przedmiotem materialnym, jest jednak przedmiotem aktu świadomości i jako taki musi zostać adekwatnie zrozumiany i opisany. Po drugie, w zgodzie z koncepcją fenomenologiczną, możemy powiedzieć: mimo iż każdy akt poznawczy posiada swój komponent jakościowy, poznanie nie ogranicza się wyłącznie ani do domeny jakości, ani przedmiotów fizycznych. Z perspektywy fenomenologicznej dwa pytania wciąż pozostają otwarte: 1. Jakie jest przedmiotowe odniesienie treści dostępnych w odmiennych stanach świadomości? 2. Czy doświadczenia dane w odmiennych stanach świadomości są doświadczeniami poznawczymi?

Aby podać odpowiedzi na powyższe pytania, rozważania filozoficzne za swój punkt wyjścia powinny brać stany wizyjne w formie, w jakiej faktycznie są doświadczane. Badania te muszą więc uwzględniać zarówno subiektywne opisy doświadczeń, jak i dane pochodzące z nauk innych niż filozofia. Rozważania filozoficzne nie powinny więc ograniczać się do stwierdzenia, że halucynacje to jedynie postrzeżenia bez przedmiotu percypowanego, a zatem postrzeżenia błędne lub fałszywe. Substancje halucynogenne były od tysiącleci używane przez wiele kultur, dla których podróże w krainy duchów, umożliwione przez rytualne spożywanie enteogenów, stanowiły istotną część doświadczenia kulturowego (np. Luna 1984). Także we współczesnej literaturze przedmiotu można znaleźć bardzo wiele opisów doświadczeń psychodelicznych, w których ludzie po przeżyciu stanów zmienionej świadomości twierdzą, że doświadczenia te dały im nową wiedzę oraz pozwoliły inaczej spojrzeć na otaczającą rzeczywistość (Shanon 2002, 2010; Grof 2014, 2012, 2006; Metzner 2010, Metzner i Darling 2013). Bardzo często owe doświadczenia wizyjne opisywane są jako zmieniające życie — z pewnością siła tych doświadczeń nie jest powodowana ich fałszywością. Subiektywne opisy wagi doświadczeń wywołanych działaniem enteogenów znajdują swoje potwierdzenie we współczesnych badaniach naukowych wskazujących na fakt, że doświadczenie mistyczne przeżyte po spożyciu substancji halucynogennych w kontekście terapeutycznym może mieć długotrwały pozytywny wpływ na życie badanych (np. Griffiths i in. 2006, 2008, 2011; Griffiths i Grob 2010; Doblin 1991; Pahnke 1966).

W filozofii możemy odróżnić od siebie dwie sfery, w których problem halucynacji jest obecny. Można mówić o halucynacjach jako o pewnych konstruktach teoretycznych stanowiących bazę do tworzenia

eksperymentów myślowych, takich jak kartezjańska hipoteza złośliwego demona, oraz o halucynacjach jako o pewnych zdarzeniach domagających się filozoficznej eksplikacji. Drugi rodzaj podejścia reprezentowany jest przez koncepcje filozoficzne będące postawą metodologiczną dla badań empirycznych. W toku rozwoju nauki koncepcje te włączone zostały w dziedziny pokrewne filozofii takie jak psychologia, religioznawstwo, antropologia czy neuroteologia. Stanowiąc istotną część nauk pokrewnych filozofii, nie zostały one jednak włączone w główny nurt filozofii akademickiej. Dlatego też badania, które mogłyby zostać nazwane filozofią doświadczeń wizyjnych, szamańskich, bądź też filozofią odmiennych stanów świadomości funkcjonują głównie na polach nauk humanistycznych innych niż filozofia.

Doświadczenie psychodeliczne jako doświadczenie estetyczne — perspektywa hermeneutyczna

Gdy analizuje się problematykę treści prezentujących się w odmiennych stanach świadomości, w pierwszej chwili wydaje się, że w obrębie tradycyjnej filozofii nie znajdziemy koncepcji, które stanowiłyby próbę wyjaśnienia, czym jest doświadczenie psychodeliczne i jak powinniśmy je interpretować. Faktycznie, problematyka odmiennych stanów świadomości jest stosunkowo nowa, wiąże się ona bowiem zarówno z postępem w obrębie nauk szczegółowych, jak i badań antropologicznych nad kulturami pierwotnymi. W istocie jednak, zadając pytanie o poznawczą wartość duchowych doświadczeń wywołanych przyjmowaniem substancji psychodelicznych w kontekście terapeutycznym i religijnym, znajdujemy się w centrum sporu o poznawczą wartość obrazu i symbolu. Obraz i symbol są bowiem mediami, w jakich operuje każde doświadczenie mające znaczenie duchowe. Można więc powiedzieć, że pytanie o poznawczą wartość doświadczenia psychodelicznego staje się analogiczne do pytania o poznawczą wartość sztuki — to właśnie sztuka w najpełniejszy sposób, za pomocą obrazu i symbolu przekazuje treści o wymiarze duchowym.

Doświadczenie psychodeliczne w znacznej mierze jest jednak różne od doświadczenia estetycznego. Najważniejszą być może różnicą jest fakt, że w przypadku doświadczenia estetycznego możemy mówić o relacji między podmiotem a dziełem sztuki, czyli między człowiekiem a pewnym ludzkim wytworem. W przypadku doświadczenia

psychodelicznego jest inaczej. Przedmiot prezentujący się w owym doświadczeniu nie jest przedmiotem materialnym, nie jest też intencjonalnym wytworem żadnej osoby. Akceptując tę różnicę warto jednak zwrócić uwagę na pewne istotne podobieństwa. Dzieło sztuki, mimo że jest przedmiotem materialnym, w chwili, gdy jest interpretowane jako dzieło sztuki, przestaje być czymś posiadającym charakterystykę fizyczną. Dzieło sztuki przestaje być przedmiotem materialnym — wielkość obrazu, jego faktura, skład chemiczny farby, wszystkie te własności przedmiotu materialnego stają się nieistotne dla obrazu jako dzieła sztuki. Gadamer słusznie zauważa, że „(...) każde dzieło sztuki czynimy niejako obrazem: odcinamy je od wszelkich jego związków z życiem i swoistych warunków dostępności, przez co zostaje ono uwięzione niczym obraz w ramach i niejako zawieszona na ścianie” (Gadamer 2004, 200–201). W ten sposób możemy powiedzieć, że różnica między treścią doświadczenia estetycznego a treścią doświadczenia psychodelicznego sprowadza się do innych warunków dostępności. Treści prezentujące się w obu formach doświadczenia mogą być jednak interpretowane jako sobie odpowiadające.

Analogię między doświadczeniem psychodelicznym a doświadczeniem estetycznym można zauważyć, gdy poddaje się analizie ich swoistą funkcję. Doświadczenie psychodeliczne zgodnie ze swoim źródłosłowem oznacza doświadczenie, które odkrywa duszę człowieka, czyni ją jawną, tymi samymi niemal słowami Gadamer określa funkcję, jaką pełni sztuka:

Istota wszelkiej sztuki sama w sobie polega na tym — jak to sformułował Hegel — że „stawia człowieka przed samym sobą” (Gadamer 2004, s. 88).

Współcześnie doświadczenia powodowane przez substancje halucynogenne określane są właśnie jako dające możliwość lepszego poznania samego siebie. Wielu badaczy uważa, że treści dane w doświadczeniach wizyjnych stanowią czynnik terapeutyczny (np. Grof 2006, 2012, 2014). Obserwacje te potwierdzane są także przez ludzi wykorzystujących owe substancje w celu samopoznania. Warto zaznaczyć, że niektóre spośród substancji halucynogennych ze względu na swoje działanie prawie w ogóle nie są stosowane w celach hedonistycznych. Jest tak zarówno z ayahuską (halucynogennym

napojem wywodzącym się z Ameryki południowej), jak i z ibogą wykorzystywaną w rytuałach afrykańskiej religii Bwiti. Celem uczestniczenia w owych rytuałach nie jest osiągnięcie przyjemności, spożywanie tych substancji łączy się bowiem często z przeżywaniem wizji, których treść bywa bardzo trudna z psychologicznego punktu widzenia. Nierzadko zdarza się, że ludzie jeszcze raz przeżywają trudne chwile z przeszłości indywidualnej lub zbiorowej. Doskonałym literackim opisem wizji zarówno niebiańskich, jak i piekielnych są eseje A. Huxleya opisujące jego doświadczenia z pejotlem (Huxley 2012). Ponadto samo przyjęcie niektórych substancji halucynogennych często powoduje gwałtowne torsje, wymioty oraz biegunkę. Uczestniczenie w rytualne, w którym przyjmuje się ayahuaskę poprzedzone musi być także kilkudniową dietą, podczas której nie można spożywać wielu różnych pokarmów. Ów trudny proces jest jednak uważany za oczyszczający oraz wzmacniający. Często trudne doświadczenia określane są mianem najbardziej wartościowych, pozwalających więcej zrozumieć, poznać i uwolnić się od tego, co negatywne w życiu człowieka.

Poznawcza funkcja doświadczenia estetycznego

Gadamer, dyskutując problem doświadczenia estetycznego i jego poznawczej funkcji, poddaje dyskusji dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze stanowisko, wywodzące się od Kanta, charakteryzuje w następujący sposób:

(...) Kant ze względu na swoją krytykę dogmatycznej metafizyki ograniczył pojęcie poznania wyłącznie do możliwości „czystego przyrodoznawstwa” i tym samym doprowadził do niekwestionowanego panowania nominalistycznego pojęcia rzeczywistości (...) Pod panowaniem uprzedzenia nominalistycznego byt estetyczny daje się pojąć tylko w sposób niepełny i mylący (Gadamer 2004, 134).

Stanowisko nominalistyczne uznaje, że z poznaniem we właściwym sensie słowa mamy do czynienia wyłącznie w momencie, w którym przedmiotem aktu świadomości jest pewien byt o charakterze fizycznym. W tym sensie sztuka mogłaby pełnić wartość poznawczą

jedynie w sensie czysto subiektywnym. Spór o poznawczą wartość doświadczenia estetycznego nie ogranicza się jednak wyłącznie do dziedziny sztuki. W istocie kluczowym punktem spornym jest pytanie o to, czy akt świadomości, którego przedmiotem nie jest przedmiot fizyczny, może być nazwany aktem poznawczym. W tradycji zachodniej pytanie to najczęściej dyskutowane było w kontekście poznawczej funkcji sztuki. Sztuka jednak nie jest jedynym medium, w którym dokonywać się może poznanie rzeczywistości o charakterze niematerialnej. W medium obrazu i symbolu poza doświadczeniem estetycznym operuje także doświadczenie religijne oraz doświadczenie psychodeliczne. Ciężko jednak jednoznacznie oddzielić od siebie owe doświadczenia, faktem jest bowiem, że doświadczenia wywołane działaniem substancji halucynogennych często posiadają komponent religijny, podobnie w przypadku kontemplacji obrazów o charakterze religijnym doświadczenie estetyczne będzie posiadało istotny komponent duchowy. Trudność z ustaleniem różnic między tymi trzema rodzajami doświadczeń nie jest jednak kluczowa dla omawianego problemu.

Gadamer w sporze o poznawczą wartość doświadczenia estetycznego opowiada się jednoznacznie przeciwko stanowisku nominalistycznemu; wprost stwierdza on, że „(...) sztuka jest poznaniem, a doświadczenie dzieła sztuki pozwala na udział w tym poznaniu” (Gadamer 2004, 153). Jednak trzeba zaznaczyć, że poznanie, jakie umożliwia sztuka, nie jest tym samym rodzajem poznania, co poznanie naukowe. Podobnie i prawda odkrywana przez sztukę nie jest tym samym rodzajem prawdy, co prawda odkrywana przez naukę. Dla Gadamera poznawanie o charakterze estetycznym jest czymś „(...) różnym od poznania zmysłowego, dostarczającego nauce ostatecznych danych, z których buduje ona poznanie przyrody, z pewnością też różnym od wszelkiego moralnego poznania rozumowego i w ogóle od wszelkiego poznania pojęciowego (...)” (Gadamer 2004, 153–4).

Analogicznie możemy stwierdzić, że inne formy doświadczenia operującego w modalności obrazu i symbolu także, z perspektywy hermeneutycznej, możemy nazwać doświadczeniami poznawczymi. Doświadczenie wizyjne wywołane działaniem substancji halucynogennych, mimo iż ich przedmiot nie ma podstawy materialnej, wciąż mogą być uznane za doświadczenia poznawcze. W podobny sposób powinniśmy myśleć także o doświadczeniach mistycznych

ujawniających się spontanicznie w życiu jednostki. Konsekwencją przyjęcia takiego spojrzenia na kwestie doświadczeń wizyjnych będzie pogląd, że doświadczenia te mogą posiadać pozytywny wpływ na życie jednostki, pozwalają jej bowiem poznać dziedziny niedostępne w nastawieniu świadomości codziennej, zorientowanej wyłącznie na przedmioty o charakterze fizycznym.

Przedmiotowe odniesienie doświadczeń estetycznych, religijnych i wizyjnych

Fakt, że w doświadczeniu estetycznym religijnym i psychodelicznym przedmiotem aktu świadomości nie jest przedmiot fizyczny, nie oznacza jednak, że ów akt nie jest skierowany ku pewnym innym typom przedmiotu. Poniżej zaproponowane zostaną dwa przykładowe rodzaje przedmiotu stanowiące możliwą referencję dla doświadczeń estetycznych, religijnych i wizyjnych — zarówno tych spontanicznych, jak i indukowanych działaniem substancji halucynogennych. Jako że problematyka poruszana w pracy została ujęta z perspektywy Gadamerowskiej hermeneutyki, ograniczymy się jedynie do przedstawienia przedmiotu o charakterze jakościowym oraz symbolicznym jako referencji omawianych doświadczeń¹.

a) jakość

Do kontemplacji pewnych złożonych kształtów, barw i figur geometrycznych skłaniają zarówno niektóre formy sztuki, jak i pewien typ doświadczeń psychodelicznych. Doświadczenia te nie są interpretowane w kategoriach symbolicznych, nie są też traktowane jako znaki wskazujące na coś innego, jako symptomy. Doskonałym przykładem przedmiotów, które są kontemplowane same w sobie, jako nieodsyłające do czegoś innego, są przedstawienia niefiguratywne. Geometryczne struktury o niesamowitym pięknie często są treścią doświadczeń wizyjnych, ich formy mogą zawierać motywy kwiatowe, roślinne, mogą w kształcie przypominać wzornictwo charakterystyczne

¹ W tym kontekście warto jednak zaznaczyć, że doświadczenie wywołane działaniem substancji halucynogennych w kontekście sakralnym bądź terapeutycznym odgrywa wyjątkowo ważną rolę w procesie poznania mechanizmów działania własnej psychiki (Shanon 2002, 2010, Blainey 2014).

dla sztuki południowoamerykańskiej lub europejskich arabesków (Shanon 2002).

Doświadczenia związane z kontemplacją jakości nie zawsze, w przypadku doświadczeń psychodelicznych, wiążą się z halucynacjami. Stosunkowo często zdarza się, że ludzie widząc świat dokładnie takim, jaki jest, postrzegają go jednak w sposób zupełnie nowy. Shannon opisuje jedną ze swoich wizji po ayahuasce w następujący sposób: „Widziałem świat jak gdyby w pierwszym dniu Stworzenia, świeży jak poezja, która przed chwilą wyszła spod pióra artysty [tłum. Sz. N.]” (Shanon 2002, 62). Podobnie swoje doświadczenie w jego estetycznym aspekcie opisuje Huxley w eseju *Drzwi percepcji*:

Stół, krzesło i biurko tworzyły kompozycję, która przypominała jakieś dzieło Braque'a czy Juana Gris, martwą naturę jawnie odniesioną do świata obiektywnego, chociaż ukazaną bez głębi, bez żadnej próby fotograficznego realizmu. Spoglądałem na meble nie jak utylitarysta, który musi siadać na krzesłach, pisać przy biurkach czy stołach, ani nie jak fotoreporter czy uczony obserwator, lecz jak prawdziwy esteta, którego interesują jedynie formy i ich relacje w zasięgu wzroku albo w przestrzeni obrazu. Ale kiedy się tak przyglądałem, ten czysto estetyczny obraz, wytwór kubistycznego oka, ustąpił miejsca temu, czemu mogę nadać jedynie miano sakramentalnej wizji rzeczywistości (Huxley 2012, 16-17).

Tego rodzaju doświadczenia uznawane są za doświadczenia wzbogacające. Mimo iż nie mamy w tym wypadku do czynienia z poznaniem o charakterze pojęciowym, z pewnością dochodzi tu do poznania, podmiotowi przedstawia się bowiem świat ujęty z innej, nieznaney do tej pory perspektywy.

b) symbol

Doświadczenia powodowane działaniem substancji halucynogennych cenione są także ze względu na głęboko duchowy, transformujący charakter treści prezentujących się w wizjach. Tego typu doświadczenia psychodeliczne, a także spontanicznie pojawiające się doświadczenia mistyczne oraz doświadczenia religijne wywołane kontemplacją sztuki

za swój przedmiot mają sferę transcendentną pokazującą się w dziedzinie zmysłowości. Gadamer o owej specyficznej funkcji symbolu pisze w następujący sposób:

Możliwe jest przeniesienie ze sfery zmysłowej w boską. Sfera zmysłowa to nie tylko marność i mrok, lecz emanacja i odbłask prawdy. Nowoczesnego pojęcia symbolu nie sposób w ogóle zrozumieć bez tej jego gnostycznej funkcji i metafizycznego tła tej ostatniej. (...) 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).

Fakt, że symbol może się uobecnić tylko w postaci zmysłowo dostępnej, nie znaczy, że jego sens sprowadza się do zmysłowości — „nie można poznać tego, co boskie, inaczej niż od strony tego, co zmysłowe” (Gadamer 2004, 121). Zmysłowo prezentujący się symbol nie musi jednak posiadać podstawy o charakterze materialnym. Dlatego też wizje powodowane działaniem substancji halucynogennych, mimo iż dane są jedynie osobie je przeżywającej, mogą być traktowane jako posiadające odniesienie symboliczne.

To, co niezmysłowe, staje się obecne w poezji, w sztuce, w religii oraz, ze szczególną siłą, w doświadczeniu psychodelicznym. Ta obecność nie jest tylko metaforyczna, ale nie jest też prostym rodzajem obecności fizycznej. Wizja boskiego światła, zsyłanego z niebios na człowieka znajdującego się pod wpływem działania ayahuaski, nie może być więc traktowana wyłącznie z redukcjonistycznej perspektywy. Podejście redukcjonistyczne nie mówi nic bowiem o sensie i o znaczeniu prezentujących się treści. Podobnie jak znaczenia obrazu nie da się sprowadzić do składu chemicznego farb, którymi został namalowany, tak i treści doświadczeń wizyjnych niepodobna wytłumaczyć, odnosząc się jedynie do składu chemicznego substancji powodującej wizje.

Zakończenie

Doświadczenia wizyjne spowodowane działaniem substancji

halucynogennych, podobnie jak doświadczenia estetyczne i religijne, stanowią istotną część doświadczenia kulturowego. Wizje, zarówno te pojawiające się spontanicznie, jak i te indukowane działaniem halucynogenów stanowią ważny element w wielu religiach (Sikora 2009). Współcześnie za sprawą postępujących procesów globalizacyjnych kultury pierwotne, w których wciąż żywy jest kult świętych roślin, zaczęły wpływać na, chrześcijańską w swych korzeniach, kulturę zachodnią. Wpływ ten jest wyraźnie obecny na polu badań psychologicznych. Wielu współczesnym badaczom, zainteresowanym wpływem doświadczeń wizyjnych powodowanych działaniem substancji halucynogennych, udało się przeprowadzić badania, których wyniki wskazują na fakt, że nawet pojedyncze doświadczenie mistyczne wywołane działaniem klasycznych halucynogenów może mieć pozytywny wpływ na życie badanych (np. Griffiths i in. 2006, 2008, 2011; Griffiths i Grob 2010; Doblin 1991; Pahnke 1966). Owe pozytywne zmiany w zachowaniu mają swoje źródło w treściach doświadczanych przez jednostkę w stanach zmienionej świadomości. Analiza owych treści wymaga z kolei współpracy między naukami ścisłymi a naukami humanistycznymi. Szczególną rolę pełni tu także filozofia, która to, korzystając z dorobku innych nauk, może przedstawić próbę odpowiedzi na pytanie, czy i pod jakim względem owe doświadczenia są doświadczeniami poznawczymi. Powyżej przedstawiona analiza, oparta na hermeneutyce Gadamera, wskazuje, że doświadczenie poznawcze we właściwym sensie słowa nie musi ograniczać się do dziedziny przedmiotów materialnych, ale za swój przedmiot może mieć także jakość, rozpatrywaną niezależnie od jej materialnej konkretyzacji, oraz symbol, umożliwiający poznanie rzeczywistości innej niż rzeczywistość o charakterze fizycznym.

BIBLIOGRAFIA

- Blainey, M. G., 2014, "Forbidden Therapies: Santo Daime, Ayahuasca, and the Prohibition of Entheogens in Western Society", *Journal of Religion and Health*, 1–16.
- Blom, J. D., Sommer I. C. D. (eds), 2012, *Hallucinations: Research and Practice*, New York: Springer.
- Doblin, R., 1991, Pahnkes's "Good Friday Experiment": a Long Term Follow-up and Methodological Critique, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 1, 1–28.
- Gadamer, H.-G., 2004, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Griffiths, R. R., Grob, C. S., 2010, "Hallucinogens as Medicine", *Scientific American*, 303, 78–79.
- 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.
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., Johnson, M. W., McCann, U. D., 2008, "Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later", *Journal of Psychopharmacology*, 22, 6, 621–632.
- Griffiths, R. R., Johnson, M. W., Richards, W. A., Richards, B. D., McCann, U., Jesse, R., 2011, "Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects", *Psychopharmacology*, 218, 649–665.
- Gonzales, J. C., 2010, "On pink elephants, floating daggers, and other philosophical myths", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 193–211
- Grof, S., 2006, *When the Impossible Happens — Adventures in Non-Ordinary Realities*, Sounds True, Inc.
- Grof, S., 2012, *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Wydawnictwo A.
- Grof, S., 2014, *Najdalsza podróż — misterium i świadomość śmierci*, przeł. M. Lorenz, D. Misiuna, Warszawa: Okultura.
- Huxley, A., 2012, *Drzwi percepcji, niebo i piekło*, przeł. M. Mikita,

Warszawa: Cień Kształtu.

- James, W., 2011, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków: Nomos.
- Luna, L. E., 1984, "The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru", *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 135–56.
- Lyvers, M., Meester, M., 2012, "Illicit Use of LSD or Psilocybin, but not MDMA or Nonpsychodelic Drugs, is Associated with Mystical Experiences in a Dose-Dependent Manner", *Journal of Psychoactive Drugs*, 44, 5, 410–417.
- Metzner, R., Darling, D. C., (eds), 2013, *Teonanacatl*, przeł. M. Lorenz, D. Misiuna, Warszawa: Okultura.
- Metzner, R. (red), 2010, *Ayahuasca — święte pnącze wizji*, przeł. D. Misiuna, M. Wieconkowski, W. Wieconkowski, Warszawa: Okultura.
- Pahnke, W. L., Richards, W. A., 1966, "Implications of LSD and Experimental Mysticism", *Journal of Religion and Health*, 5, 3, 175–208.
- Richards, W. A., 2005, "Entheogens in the Study of Religious Experiences: Current Status", *Journal of Religion and Health*, 4, 44, 377–389.
- Richards, W. A., 2008, "The Phenomenology and Potential Religious Import of States of Consciousness Facilitated by Psilocybin", *Archive for the Psychology of Religion*, 30, 189–199.
- Ruck, C. A. P., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J. and Wasson, R. G., 1979, "Entheogens", *Journal of Psychedelic Drugs*, 11, 1–2, 145–6.
- Shanon, B., 2002, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford University Press.
- Shanon, B., 2010, "The epistemics of ayahuasca visions", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 2, 263–280.
- Sikora, T., 2009, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków: Nomos.
- Walsh, R., 2003, "Entheogens: True or False?", *International Journal of Transpersonal Studies*, 22, 1–6.

ABSTRACT

PSYCHEDELIC EXPERIENCE AND ITS COGNITIVE FUNCTION

Among the features marking a mystical experience facilitated by certain kind of psychedelic substances researchers singled out the so-called noetic quality, which indicates that mystical experiences can have a cognitive significance. The main goal of my article is then to address the question, whether this cognitive capacity of mystical experience has only a subjective/psychological value, or it should be rather treated as a legitimate kind of cognition. The philosophical aspect of this issue enters the domain of ontology and epistemology, since it concerns the question, whether an object of any cognitive experience has to belong to the physical reality, or a proper cognition can be realized in the reality of symbols.

In order to deal with these questions I will refer to the philosophy of H.-G. Gadamer. Even though Gadamer did not investigate altered states of consciousness, I believe his hermeneutics can support a hypothesis that altered states of consciousness provide recognition of reality of symbols.

KEYWORDS: psychedelic experience, aesthetic experience, image, symbol, hallucinations