

PIOTR BYLICA

Uniwersytet Zielonogórski

NDE A EMPIRYCZNOŚĆ ARGUMENTÓW NA RZECZ TEZY O DUALIZMIE DUSZY I CIAŁA W KONTEKŚCIE RELACJI NAUKI I RELIGII

Wstęp

W artykule nie zajmuję się rozstrzygnięciem, czy stan badań nad doświadczeniami z pogranicza śmierci (*near-death experiences* – NDE) albo różne relacje z tego typu doznań dowodzą istnienia życia po śmierci bądź istnienia niematerialnej duszy. Nie omawiam też wyczerpująco wszystkich aspektów związanych z NDE. Interesuje mnie natomiast metodologiczny problem empiryczności badań nad NDE.

Artykuł rozpoczynam od przedstawienia popularnego ujęcia podziału kompetencji nauki i religii. Cały obszar rzeczywistości podlegający badaniom empirycznym zarezerwowany jest w nim dla nauki. Religia związana jest jedynie z obszarem zagadnień niepoddających się empirycznemu badaniu, które dotyczą występowania w naukowym obrazie świata tak zwanych luk epistemologicznych, metafizycznych i aksjologicznych. Ujęcie to akceptowane jest wśród przedstawicieli tak zwanego teizmu naturalistycznego i wiąże się z postulowanymi przez nich dwoma cechami tego nowego teizmu, to jest antyinterwencjonizmem i orientacją monistyczną. Ta postać teizmu wiąże się z akceptacją jego zwolenników dla założenia naturalizmu metodologicznego postulującego stosowanie w nauce jedynie takich wyjaśnień, które odwołują się do zdarzeń i obiektów ugruntowanych w przyrodzie. Wspomniane założenia teizmu naturalistycznego są więc efektem akceptacji dla naturalistycznego obrazu świata

prezentowanego przez naukę. Jeśli w obrazie tym występują jakieś zagadnienia empiryczne, które obecnie w nauce uznaje się za nie rozwiązane, uznaje się je za luki, ale jedynie tymczasowe, które w końcu wypełnione zostaną jakimś naukowym, czyli naturalistycznym wyjaśnieniem.

Uznanie nauki rozumianej zgodnie z postulatem naturalizmu metodologicznego za wzorzec racjonalności wiąże dalej z zarzutami materialistów, że brak jest racjonalnych argumentów na rzecz poglądu o istnieniu substancji myślących mogących istnieć niezależnie od ciała. W dalszej części przedstawiam problematykę doświadczeń z pogranicza śmierci (*near-death experience*) jako stanowiącej przykład zagadnień z obszaru empirycznych badań nauki, a jednocześnie związanych z kontekstem argumentacji dualistycznej. Przedstawiam ogólną oraz szczegółową charakterystykę NDE i przykładowe relacje osób, które doznały omawianych stanów. Wskazuję przy tym na szereg luk występujących obecnie w naukowym, naturalistycznym ujęciu tego zagadnienia, w którym wyjaśnienia NDE bazują na biopsychospołecznym modelu funkcjonowania człowieka. Przynajmniej niektóre z tych luk sprawiają wrażenie nieadekwatności wspomnianego modelu jako wyczerpującego źródła wyjaśnień doświadczeń osób bliskich śmierci. Z drugiej strony odwołania do czynników nienaturalistycznych zostają na mocy naturalistycznego rozumienia nauki wykluczone z obszaru rozważań naukowych. Zgodnie z przedstawionym podziałem kompetencyjnym luki w tym obszarze muszą z tego punktu widzenia być uznane za jedynie tymczasowe. Stąd też akceptacja założenia o niezbywalnym naturalistycznym charakterze wyjaśnień naukowych oraz naukowego obrazu świata prowadzą teistów naturalistycznych do monistycznego rozumienia człowieka, przybierającego zwykle postać monizmu dwuaspektowego.

W dalszej części przedstawiam ontologiczne i epistemologiczne sformułowanie „naturalizmu metodologicznego” uznawanego za warunek naukowości. Epistemologiczne sformułowanie zasady naturalizmu przedstawiam jako odwołujące się do empirycznego zaangażowania nauki. Odwołując do metodologii Feyerabenda, proponuję zastąpienie ontologicznego sformułowania postulatu naturalizmu metodologicznego jako warunku koniecznego naukowości przez postulat, który określam mianem „tolerancyjnego empiryzmu krytycznego”. Ujęcie to miałyby być wolne od zdyskredytowanych, szczególnie neopozytywistycznych, koncepcji roli doświadczenia w nauce i jednocześnie zwiększać jej empiryczne zaangażowanie przez realizację postulatów pluralizmu teoretycznego i metafizycznego. Pozwoliłoby też ono na możliwość uspoźnienia duali-

zmu tradycyjnego teizmu z istotą racjonalności metody naukowej. Uwalniałoby bowiem teizm chcący być zgodnym z racjonalnością nauki od konieczności kapitulacji, której współczesnym wyrazem jest teizm naturalistyczny, przed obcą mu metafizyką.

1. Wprowadzenie. Podział kompetencyjny a antyinterwencjonizm i monizm teizmu naturalistycznego

Skrajnym przeciwieństwem tezy o wrodzonym konflikcie nauki i religii jest pogląd głoszący, że konflikt taki w ogóle nie jest możliwy. Jednym ze sposobów argumentacji na rzecz tego drugiego stanowiska jest wskazywanie na taki przebieg linii demarkacyjnej między nauką a religią, który sprawia wrażenie, iż nie mają one wspólnego przedmiotu zainteresowania. Najprostsze ujęcie tego typu można wyrazić twierdzeniem, że nauka zajmuje się tylko światem empirycznym i nic nie mówi o Bogu, natomiast religia mówi o Bogu, zaś milczy na temat tego, jak funkcjonuje świat przyrodniczy. W nieco bardziej wyrafinowanej wersji dodaje się, że nawet jeśli nauka i religia mają jakiś wspólny przedmiot, to badają go, analizując inne aspekty. Te, które są analizowane przez religię, są dla nauki niewidoczne, jakby „przezroczyste”, ale w każdym razie nie są przez naukę negowane. Niekiedy mówi się tu o komplementarności naukowego i religijnego obrazu świata¹. Wśród zwolenników tego stanowiska spotkać można zarówno uczonych wierzących, jak i zadeklarowanych ateistów. Do pierwszej z tych grup zaliczyć można zdecydowaną część zwolenników tak zwanego „teizmu naturalistycznego”, określanego też mianem „naturalizmu chrześcijańskiego” czy „naturalizmu teistycznego.”

Wielu teistów naturalistycznych stara się godzić naukę i religię przez podkreślanie niezupełności naukowego opisu świata, wynikającego z tego, że istnieje jakiś obszar zagadnień, którego nauka z samej swej istoty nie bada, gdyż leżą one poza jej kompetencjami poznawczymi. Obszar ten nie obejmuje jednak zagadnień natury empiryczno-przyrodniczej, który w pełni jest zarezerwowany dla nauki. Stąd naukowy opis szeroko rozumianej rzeczywistości, w tym ujęciu, skazany jest na pewne luki, czyli zagadnienia, których nauka nie jest w stanie

¹ Ujęcie to opisują dokładniej [w:] P. Bylica, *Komplementarność nauki i religii*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 1, s. 59–68 oraz także, *Problem pochodzenia i natury człowieka a teza o rozdzielności płaszczyzn nauki i religii*, [w:] *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 195–208.

rozstrzygać, za to może się nimi zajmować religia². Michał Heller, czołowy polski przedstawiciel naturalizmu chrześcijańskiego, opisuje te luki następująco:

Najpierw jest dziura ontologiczna. Jej sens zawarty jest w pytaniu: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Jest to pytanie o istnienie. Nawet gdybyśmy mieli jedyną teorię wszystkiego (niektórzy fizycy obiecują, że będziemy ją mieli w niezbyt odległej przyszłości), pozostanie otwarte pytanie, kto lub co „dało zapłon istnienia matematycznym strukturom”, by zmienić formalnie spójną teorię w teorię modelującą rzeczywistości wszechświat.

Następnie jest dziura epistemologiczna: Dlaczego świat jest zrozumiały? [...] To prawdziwa dziura. Nauka zakłada inteligibilność świata, ale jej nie wyjaśnia. Filozofia nauki może co najwyżej uzasadnić nietrywialny charakter tego pytania, lecz pozostaje bezsilna wobec kolejnego: Dlaczego?

Z teologicznego punktu widzenia obydwie dziury, ontologiczna i epistemologiczna, zlewają się w jedną: wszystko co istnieje jest racjonalne, i tylko to, co racjonalne może istnieć. Źródło istnienia jest równocześnie źródłem racjonalności.

Podejrzewam, że istnieje jeszcze trzecia autentyczna dziura; nazwałbym ją dziurą aksjologiczną – jest ona związana z sensem i wartością wszystkiego, co istnieje³.

Zgodnie więc z tym ujęciem, zmieniając nieco kolejność opisu, istnieje luka aksjologiczna, bowiem nauka może mówić, jakie są fakty, lecz nie wydaje na ich temat sądów wartościujących. Ten aksjologiczny wymiar rzeczywistości natomiast jak najbardziej podlega kompetencji religii. Istnieje też luka metafizyczna, wyrażona między innymi w pytaniu „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Obejmuje ona zbiór zagadnień poświęconych metafizycznej podstawie świata. Empiryczna nierozstrzygalność twierdzeń metafizycznych usuwa je z obszaru badań naukowych. Istnieje luka epistemologiczna, związana częściowo z poprzednią, a dotycząca problemu istnienia ogólnego inteligibilnego ładu świata przyrodniczego i zbieżności tej racjonalności świata z racjonalnością człowieka. Choć

² „Ten sam «materialny świat», widziany z perspektywy teologicznej, ukazuje treści, które są całkowicie przezrocyste dla metod, jakimi posługuje się nauka” (M. Heller, *Ewolucja i stworzenie*, [w:] J. Życiński, M. Heller, *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996, s. 154 [153–159]).

³ M. Heller, *Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World*, [w:] *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, N. Murphy, A.R. Peacocke, Vatican–Berkeley 1995, s. 120–121 (cyt. za: S. Wszolek, *W obronie argumentu „God of the gaps”*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1999, t. XXIII, s. 114–115 [103–118]).

świat przyrodniczy jest przedmiotem badań naukowych, uznaje się tu, że wyjaśnienie tej ogólnej cechy porządku przyrody znajduje się poza zakresem możliwości nauki. Nauka bada jedynie przejawianie się tego ładu poprzez odkrywanie szczegółowych praw przyrody.

Zwolennicy teizmu naturalistycznego wskazują na istnienie jeszcze jednego rodzaju luk w naukowym opisie rzeczywistości. Są to luki dotyczące zagadnień badanych przez naukę, określane mianem „luk eksplanacyjnych”. Należą do nich nierozstrzygnięte w danym momencie szczegółowe problemy ze sfery empiryczno-przyrodniczej, dla których tymczasowo brakuje naukowego wyjaśnienia. Żadne z takich luk jednak, zdaniem zwolenników naturalistycznego teizmu, nie są i nie powinny prowadzić do zapełniania ich przez wyjaśnienia natury religijnej. Wskazuje się tu, iż jednym z powodów dla dyskredytowania religii było takie zapychanie Bogiem luk właśnie w tej sferze naukowego opisu świata⁴. To zdyskredytowane dziś podejście stosowane było przez najważniejszych uczonych w okresie rewolucji naukowej i uznawane wtedy było za dobry sposób argumentacji z dziedziny teologii naturalnej. Przykładowo Newton przez odwołania do Boskiej interwencji wyjaśniał zarówno powstanie Układu Słonecznego, jak i utrzymywanie stabilności układu planetarnego. Nie potrafiąc wyjaśnić natury siły grawitacyjnej, brał pod uwagę możliwość, że ze względu na powszechność jej obowiązywania związana jest jakoś z aktywnością wszechobecnego Boga. W obszarze biologii bezpośrednio przed powstaniem teorii Darwina teologia naturalna Williama Paleya odwołująca się do niezwyklej złożoności i dostosowania organizmów żywych do środowisk ich życia była popularnym argumentem na rzecz istnienia Projektanta-Stwórcy organizmów. Wydawało się bowiem, że nie jest możliwe, by natura sama mogła wytworzyć tak skomplikowane i nace-

⁴ Wszelkie szczegółowe zdarzenia we wszechświecie, będące przedmiotem badania naukowego, uznają oni za naturalistycznie wytłumaczalne: „Nie mamy [...] powodów, by sądzić, iż na pytania zadawane przez naukę nie znajdują się w końcu naukowe odpowiedzi, nawet jeśli trudno będzie je znaleźć i jeśli będzie to wymagało znacznego poszerzenia naszej obecnej wiedzy. Bóg «zapchajdziura umarł» a wraz z nim umarła teologia naturalna w starym stylu, którą uprawiali Paley i autorzy *Rozważań z Bridgewater*” (J. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, Kraków 2008, s. 41). Według Hellera ze względów czysto teologicznych należy wykluczyć odwołania do Boga w wypełnianiu luk eksplanacyjnych: „Bóg, który ma wypełnić braki naszej wiedzy o świecie, jest po prostu teologicznym fałszem” (M. Heller, *Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem*, [w:] M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 171 [160–172]). Gdzie indziej wykazują, że z punktu widzenia tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, należy się jednak takich luk spodziewać. Takie stanowisko wyrażone jest bowiem w przyjmowanych przez Kościół rzymskokatolicki kryteriach oceny cudowności uzdrowień, rozumianych jako zjawisk naukowo niewytłumaczalnych (patrz: P. Bylica, *Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata przyrodniczego*, w druku).

chowane celowością objekty. Ponieważ rozwój nauki z czasem pozwolił naturalistycznie wyjaśnić te różne własności świata przyrodniczego, które wcześniej uznawano za wynik nadnaturalnego działania, przyjmuje się w omawianym tu ujęciu, iż należy w obszarze empiryczno-przyrodniczym z takich wyjaśnień całkowicie zrezygnować.

Ta rezygnacja teizmu naturalistycznego ze stosowania wyjaśnień odwołujących się do szczególnego (w przeciwieństwie do ogólnego, jak stworzenie praw przyrody czy podtrzymywanie świata w istnieniu) działania czynników pozanaturalnych w przyrodzie wynika z akceptacji naturalistycznej metodologii nauki, zakazującej stosowania tego typu wyjaśnień w nauce oraz akceptacji naukowego obrazu przyrody, który przedstawiony jest w teoriach powstałych na bazie tego naturalistycznego postulatu. Uznanie wszelkich szczegółowych własności i zdarzeń przyrodniczych za podlegające kompetencjom poznawczym naturalistycznej metodologii nauki stanowi właśnie o naturalistycznym charakterze, wskazanym w nazwie tej odmiany teizmu. Teizm naturalistyczny jest więc koncepcją antyinterwencjonistyczną, gdyż wyklucza pogląd o „wtrącaniu się” Boga w funkcjonowanie przyrody jako niezgodny z naturalistycznym obrazem świata badanego przez naukę.

Teizm naturalistyczny przejawia też silną tendencję monistyczną, która w przypadku rozumienia człowieka rezygnuje z tradycyjnego dualistycznego ujęcia na rzecz naukowej, czyli naturalistycznej, wizji pochodzenia i natury sfery duchowej w człowieku. Najpopularniejszym stanowiskiem wśród teistów naturalistycznych w tej sprawie wydaje się monizm dwuaspektowy, w którym to, co fizyczne, i to, co psychiczne, a tradycyjnie związane z istnieniem różnej i w jakimś sensie niezależnej od ciała duszy, ujmuje się jako dwa aspekty tego samego obiektu, czyli ludzkiego organizmu. Wyłonienie się aspektu duchowego, zarówno w sensie filogenetycznym, jak i osobniczym, uznaje się tu, wbrew tradycyjnemu ujęciu teistycznemu za wynik działania wyłącznie czynników naturalnych. Przyjęcie takiego stanowiska uzasadniane jest przede wszystkim ustaleniami nauki na temat pochodzenia i natury człowieka.

2. Brak racjonalnych argumentów na rzecz poglądu o istnieniu duszy jako zarzut materializmu wobec stanowiska dualizmu duszy i ciała

We współczesnym świecie nauka stanowi wzorzec racjonalności, szczególnie w zakresie poznawczej aktywności człowieka. Racjonalność zaś uznawana jest za wartość autoteliczną. Racjonalne przekonania wydają się bardziej wartościowe od tych, które racjonalne nie są. Racjonalność jakiegoś przekonania polega na tym, że istnieją jakieś dobre racje przemawiające na jego rzecz. W szczególnym przypadku z racji takich sąd zawarty w danym przekonaniu wynika logicznie. Racje te stanowią wtedy dowód prawdziwości tego sądu. W nauce nie wymaga się jednak istnienia logicznych dowodów dla teorii naukowych. Racjonalność naukowa wymaga jednak przedstawienia jakichś argumentów na rzecz twierdzeń przyjmowanych przez uczonego. Uznaje się, że właściwym (ale nie jedynym) rodzajem argumentu, który można uznać za podstawę dla racjonalnego przekonania, także poza obszarem nauki, jest twierdzenie bazujące na obserwacji. Obserwacja bowiem wydaje się oczywistym źródłem kryterium pozwalającym ocenić prawdziwość jakiegoś przekonania. Uzasadnienie poprzez obserwację może mieć charakter bezpośredni lub pośredni.

W dyskusji materialistów z dualistami na temat istnienia duszy ludzkiej ci pierwsi przytaczają przeciwko dualistom właśnie argument z nieracjonalności przekonania o istnieniu niematerialnej substancji myślącej, która byłaby tak samo realna jak ciało i zdolna do funkcjonowania niezależnie od mózgu (czy ciała w ogólności). Według materialistów brak racjonalności wynika tu z braku doświadczalnego uzasadnienia dla przekonania o istnieniu takiego bytu. Dualiści nie dysponują uzasadnieniem bezpośrednim, bo nikt duszy nie widział. Brak im także uzasadnienia pośredniego, gdyż twierdzenie o istnieniu tak rozumianej duszy nie wynika z żadnych danych empirycznych, ani nie jest przydatne dla wyjaśnienia żadnych obserwowanych faktów. Co więcej, wskazują materialiści, doświadczenie wskazuje na zależność stanów umysłu od czynników materialnych, czego przykładami mogą być wpływ zażywania różnych używek na zachowanie ludzi czy dysfunkcyjność umysłu osób z uszkodzeniami mózgu.

Z punktu widzenia takiej krytyki odwołującej się do braku racjonalnego uzasadnienia dla twierdzenia o istnieniu duszy (w rozumieniu powyższym) zadanie dualistów chcących bronić swojego stanowiska musiałoby polegać na znalezieniu przynajmniej pośredniego uzasadnienia obserwacyjnego na rzecz

bronionego przekonania. Powinni więc wykazać, że istnieją dane empiryczne, które można wyjaśnić tylko przez odwołanie do działania takiego niefizycznego czynnika, lub że istnieją takie doświadczenia, które wskazują na istnienie takiej substancji myślącej mogącej funkcjonować niezależnie od ciała, czyli na przykład w momencie, gdy samo ciało już nie funkcjonuje. Inaczej rzecz ujmując, powinni oni wykazać istnienie luk w naukowym opisie świata, których wypełnienie wymagałoby odwołania do istnienia i działania takiego nienaturalnego czynnika.

Poniżej zajmę się właśnie problemem, czy tak zwane doświadczenia z pogranicza śmierci (*near-death experiences*, w dalszej części używał będę zazwyczaj skrótu „NDE”), mogą stanowić taką *racjonalną* przesłankę na rzecz stanowiska dualistycznego, które zawarte jest w tradycyjnym teistycznym ujęciu duszy ludzkiej. Problem uzasadnienia dla dualizmu duszy i ciała ujmuję zatem metodologicznie, to jest jako zagadnienie możliwości uprawiania nauki przy przyjęciu takiego rozumienia jej istoty, które z jednej strony zachowuje odwołanie do jej empirycznego zaangażowania, a jednocześnie nie wiąże jej z góry z jedną, określoną ontologią.

Analiza ta pozwoli na wyraźniejsze przedstawienie problemu, czy takie ujęcia religijne jak teizm naturalistyczny nie nazbyt łatwo poddają się naturalistycznym założeniom nauki, akceptując w pełni naturalistyczne rozumienie funkcjonowania świata badanego przez naukę. Nie zamierzam w tym artykule rozstrzygać między dualizmem a monizmem materialistycznym, nie zamierzam więc zajmować stanowiska w tym sporze. Chodzi mi raczej o zilustrowanie i podkreślenie dwóch problemów natury metodologicznej. Po pierwsze, czy możliwe jest, aby uznać za racjonalne – w sensie uzasadnienia empirycznego – wyjaśnienia nienaturalistyczne pomimo naturalistycznego charakteru wzorca racjonalności, jakim jest nauka. Istnieje podejrzenie, że monizm metodologiczny nauki polegający na przyjmowaniu jedynie wyjaśnień naturalistycznych (związany z materialistycznym monizmem naturalizmu metafizycznego) przez ten wzorec nauki może powodować jego mijanie się z podstawą racjonalności, jaką ma być wrażliwość na dane empiryczne. Po drugie, przy założeniu możliwości takiej nienaturalistycznej, ale racjonalnej argumentacji, chcę wskazać na problem związany z przyjęciem strategii teistycznego naturalizmu, która w tym kontekście wydaje się przedwczesną, używając żargonu militarnego, kapitulacją wobec wrogiej wobec teizmu chrześcijańskiego naturalistycznej filozofii przyrody.

3. Doświadczenia z pogranicza śmierci (NDE) w badaniach naukowych. Ogólna charakterystyka NDE⁵

Przez doświadczenia zaliczane do NDE rozumie się niezwykle doznania pojawiające się w momencie bliskiej śmierci, które przez osoby ich doświadczające interpretowane są jako duchowe czy religijne⁶. Choć treść niektórych z tych doznań zwykle określana jest jako, szczególnie w sferze emocjonalnej, trudna do wyrażenia, to zazwyczaj osoby, które doznały NDE, najczęściej donoszą o odczuciu oddzielenia od ciała, wykroczeniu poza władne ego, uczuciu kosmicznej jedności, boskiego objawienia, spotkaniach z postaciami religijnymi czy poczuciu jakiejś mistycznej boskiej obecności.

Według badań przeprowadzonych w latach 1982 oraz 1984 około 30% osób, które było bliskich śmierci, doświadczyła NDE. Według badań Gallup and Proctor z roku 1982 doświadczenia tego typu miało 5% obywateli USA. Opisy takich stanów spotykane są jednak powszechnie w różnych epokach i różnych kulturach.

Osoby, od których pochodzą relacje o NDE, zaliczają się do jednej z trzech grup. Po pierwsze, są to osoby, które znajdowały się w stanie tak zwanej śmierci klinicznej i którym udało się przywrócić krążenie krwi. Relacje pochodzą także od osób, które przed śmiercią zdążyły opisać swoje doznania w ostatnich momentach życia. Do trzeciej grupy należą ci, którzy w wyniku wypadku albo choroby lękali się, że mogą umrzeć. Badacze NDE wskazują jednak, że niektóre z doznań zaliczanych do NDE występuje tylko u osób z dwóch pierwszych grup.

Pierwszą niemającą charakteru religijnego publikacją zawierającą opisy tego typu doświadczeń był zbiór relacji, które zebrał geolog Albert von St. Gallen Heim. W tomie wydanym przez niego w 1982 znalazła się jego własna relacja z doświadczeń, które przeżył w czasie wypadku podczas wspinaczki oraz relacje innych alpinistów, którzy przeżyli podobne krytyczne sytuacje. Oprócz tego zawarł tam relacje żołnierzy rannych na wojnie, robotników, którzy przeżyli

⁵ Charakterystyka NDE zawarta w tym oraz następnym punkcie, o ile odsyłacze nie wskazują na inne źródła, bazuje na artykule Bruce'a Greysona, *Near-death experiences and spirituality*, „Zygon” 2006, Vol. 41, No. 2, s. 393–414.

⁶ W artykule tym pomijam szczegółowe rozważenie różnych problemów związanych z zagadnieniem definicji NDE, różnorodnością sposobów klasyfikacji i kryteriów rozpoznawania oraz sposobów badania NDE. W sprawie szczegółowej analizy problemów ze zdefiniowaniem NDE patrz: B. Greyson, *Defining Near-death Experiences*, „Mortality” 1999, Vol. 4, No. 1, s. 7–19.

wypadki na budowie, czy osób bliskich utonięcia. W 1972 ukazało się angielskie tłumaczenia pracy Heima.

Kolejną kluczową publikacją, inicjującą znaczny wzrost zainteresowania tą problematyką zarówno w szerokich kręgach, jak i na polu naukowym, była opublikowana w roku 1975 książka autorstwa filozofa i psychiatry Raymona Moody'ego *Life after Life*. Zawierała ona zarówno różne relacje z tego typu doświadczeń, jak i refleksje autora o charakterze systematyzującym te doświadczenia. W tej publikacji właśnie wprowadzona została nazwa *near-death experiences*, która upowszechniła się w późniejszych opracowaniach.

Od tego momentu zaczynają się mnożyć publikacje dotyczące tego zagadnienia. Co ważne, nie są to jedynie publikacje książkowe przeznaczone dla szerokiego grona czytelników czy inne para- bądź nawet pseudonaukowe opracowania, ale przede wszystkim oparte na różnych badaniach artykuły w czasopismach naukowych, także tych najbardziej renomowanych. Szczególną pozycją jest tu czasopismo „Journal of Near-Death Studies”⁷, które w całości poświęcone jest tej tematyce, a którego naukowość może budzić zastrzeżenia ze względu na pojawiające się tam treści, które trudno pogodzić z naturalistycznym paradygmatem współczesnej nauki, wskazujące na luki we współczesnym naukowym opisie człowieka i świata. Natura problematyczności tego typu treści jest właśnie przedmiotem analizy tego artykułu, dlatego periodyk ten odróżniam od innych czasopism, uznanych obecnie powszechnie za naukowe, w których pojawiają się teksty poświęcone NDE.

Do czasopism tych zaliczają się zarówno branżowe, na przykład medyczne, periodyki czy czasopisma poświęcone szczegółowym aspektom badań z obszaru także pozamedycznego, ale też renomowane czasopisma ogólnoprzyrodnicze. By krótko zobrazować tę sytuację, przytoczę wybrane z bibliografii jednego z artykułów przeglądowych na temat NDE⁸, bez dokonywania specjalnego wyboru, kilka tytułów takich czasopism oraz artykułów. Spotykamy więc takie pozycje jak *Near-Death Experiences and Attempted Suicide*, „Suicide and Life-Threatening Behavior” (1981), *Do Prevailing Societal Models Influence Reports of Near-Death Experiences? A Comparison of Accounts Reported before and after 1975*, „Journal of Nervous and Mental Disease” (2006), *Illusory Own-Body*

⁷ Z przyjętego tu socjologicznego ujęcia nauki na rzecz naukowości tego czasopisma przemawia fakt, że w jego redakcji oraz wśród autorów tam publikujących są osoby, które mają tytuły naukowe oraz publikacje w czasopismach o powszechnie uznanej renomie, a prace ich są cytowane w publikacjach naukowych głównego nurtu.

⁸ B. Greyson, *Near-death Experiences...*, s. 413–414.

Perceptions, „Nature” (419 September 19), *Near-Death Experiences and the Temporal Lobe*, „Psychological Science” (2004), *Near-death Experiences and Personal Values*, „American Journal of Psychiatry” (1983), *The Psychodynamics of Near-Death Experiences*, „Journal of Nervous and Mental Disease” (1983). Szczególną pozycją wśród tych publikacji jest artykuł, którego autorami są Pim van Lommel, Ruud van Wees, Vincent Meyers, Ingrid Elfferich, zatytułowany *Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands*, opublikowany w „Lancet” w roku 2001⁹.

Pozycje wskazane w powyższym akapicie świadczą o naukowości zagadnienia i badań nad związanymi z nim problemami. Dlaczego zwracam na to uwagę? Otóż w wyżej wymienionej książce Moody powstrzymał się od rozstrzygnięcia, czy przedstawione relacje należy uznać za opisy czegoś realnego bądź za dowody trwania świadomości po śmierci ciała¹⁰, czy też, że doświadczenia te są raczej iluzją wytwarzaną przez mózg w sytuacji krytycznej. Takie jednak ujęcie problemu właśnie w kontekście dyskusji naturalizmu i nadnaturalizmu czy materializmu i dualizmu duszy i ciała (choć niekoniecznie kartezjańskiego¹¹) wydaje się naturalne dla tego zagadnienia. Chcę tu wskazać, że chociaż na mocy postulatu naturalizmu metodologicznego rozważania o istnieniu niezależnych od ciała substancji duchowych i ich trwania po śmierci ciała, które w kontekście NDE narzucają się niejako naturalnie, wykluczone są z obszaru nauki, to wymienione publikacje wskazują na możliwość prowadzenia naukowych badań nad NDE. Inną sprawą jest natomiast to, jaki rodzaj badań i wyjaśnień jest na mocy wspomnianego postulatu uznawany z naukowo uprawniony.

4. Szczegółowa charakterystyka NDE i przykładowe relacje

W swojej książce z 1975 roku Moody wymienia kilkanaście elementów doznań opisanych w relacjach osób będących bliskimi śmierci zaliczanych do NDE. Moody przedstawia następujący model takiego przeżycia:

⁹ Patrz: P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, *Near-death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands*, „The Lancet” 2001, Vol. 358, December 15, s. 2039–2045.

¹⁰ Patrz: R. Moody, *Życie po życiu*, Poznań 2006, s. 22.

¹¹ W dalszej części proponuję wprowadzenie terminu „dualizm teistyczny” na określenie takiego rodzaju dualizmu, jaki jest charakterystyczny dla tradycyjnego teizmu.

Człowiek umiera i gdy znajduje się w momencie największego cierpienia fizycznego, dochodzi do niego głos lekarza oznajmującego jego śmierć. Wtedy zaczyna słyszeć przykry hałas, głośnie dzwonienie albo szum i w tej samej chwili czuje, że bardzo szybko porusza się w długim ciemnym tunelu. Potem nagle spostrzega, iż jest poza swoim fizycznym ciałem, ale nadal przebywa w fizycznym bezpośrednim otoczeniu i widzi swoje ciało z pewnej odległości – jak widz w teatrze. Oszołomiony, zmieszany obserwuje zabiegi reanimacyjne wykonywane na jego ciele.

Po chwili odzyskuje panowanie nad sobą i jakby przyzwyczajają się do tej przedziwnej sytuacji. Spostrzega, że nadal ma „ciało”, ale bardzo różne od dotychczasowego i obdarzone innymi możliwościami niż to fizyczne, które zostawił. Wkrótce zaczynają się dziać niezwykle rzeczy: pojawiają się inni, żeby mu pomóc. Widzi duchy krewnych i przyjaciół, którzy zmarli wcześniej, i pojawia się przed nim pełen miłości, promieniujący ciepłem duch, którego nigdy przedtem nie spotkał, jakaś świetlista istota. Zwraca się do niego bez słów, żeby dokonał oceny swego życia, i pomaga mu w tym, ukazując natychmiast panoramę minionych ważniejszych wydarzeń. W pewnej chwili zdaje sobie sprawę, że zbliża się do jakiejś bariery czy granicy – zapewne granicy pomiędzy życiem ziemskim i przyszłym. Jednak wie, że musi wrócić do doczesności, że czas jego śmierci jeszcze nie nadszedł. Nie chce tego, gdyż pogrążony w uczuciu niezwykle intensywnie przeżywanej radości, miłości i spokoju jest zachwycony tym, co się z nim dzieje. Pomimo to łączy się jakoś ponownie ze swym fizycznym ciałem i żyje nadal.

Później próbuje nawet opowiedzieć o swym przeżyciu innym ludziom, ale napotyka trudności. Po pierwsze nie znajduje odpowiednich słów, żeby opisać owe doznania. Po drugie często bywa wyśmiany i dlatego przestaje o tym mówić. A jednak to, czego doświadczył, ma głęboki wpływ na jego życie, zwłaszcza na poglądy na temat śmierci i jej związku z życiem¹².

Pierwsze jedenaście elementów obejmuje zatem: 1) poczucie niewyraźności doznawanego stanu; 2) słyszenie głosu (zazwyczaj lekarza) stwierdzającego zgon; 3) poczucie spokoju, choć pewna liczba doświadczeń ma charakter nieprzyjemny i towarzyszy im strach czy wręcz lęk; 4) niezwykle dźwięki (trzaśki, huki, szum i tym podobne); 5) poruszanie się w ciemnym tunelu; 6) bycie poza ciałem (*out-of-body experience*); 7) spotkanie innych osób; 8) kontakt ze

¹² R. Moody, *Życie po...*, s. 32–33.

światłem lub świetlistą postacią; 9) przegląd swojego życia; 10) istnienie granicy między „tym i tamtym światem”; 11) powrót do ciała. Poniżej przytaczam przykładowe opisy niektórych z tych doznań. W jednym z artykułów w branżowym medycznym czasopiśmie „Pediatric Anesthesia” przedstawiona jest następująca relacja chłopca, który został poddany operacji chirurgicznej w wieku 12 lat:

Spałem i nagle poczułem, że nie śpię i miałem wrażenie, że przez głowę opuszczam swoje ciało. [...] Z góry widziałem całe moje ciało leżące na plecach na stole operacyjnym [...] i otoczone przez lekarzy. [...] Czuję jakbym był nad swoim fizycznym ciałem. [...] Byłem jak duch [...] bez moich własnych rąk i nóg, [...] i unosiłem się pod sufitem. Na początku, czując się oddzielony od mojego prawdziwego ciała (które leżało na stole operacyjnym), czułem się nieco przestraszony [...], ale potem miałem doznanie światłości [...] i poczułem się zrelaksowany i bezpieczny. [...] Miałem wrażenie, że wszystko jest prawdziwe. Widziałem salę operacyjną i chirurgów. [...] A potem zobaczyłem przede mną ciemny tunel [...] i poczułem, że jestem do niego przyciągany. [...] Poruszałem się w tym tunelu bardzo szybko i na jego końcu zobaczyłem [...] jasne światło [...], które nie raziło mnie w oczy. Gdy przesuwałem się w tym tunelu [...], słyszałem hałas [...], który brzmiał podobnie do szumu telewizora, gdy nie nadają żadnego programu [...], potem szum ten zamienił się w głosy. [...] Nagle poczułem się znów połączony ze swoim ciałem (wciąż leżącym na stole operacyjnym), do którego wszedłem znów przez głowę¹³.

Greyson podaje następującą relację 26-letniej kobiety, która w czasie NDE w sytuacji kryzysowej spowodowanej zatorem tętnicy płucnej doświadczała przebywania poza ciałem oraz niezwyklej wrażliwości percepcji zmysłowej:

Ja (moje prawdziwe ja, dusza, duch czy jakkolwiek to nazwać) opuściłam swoje ciało i unosiłam się w pobliżu sufitu. Z tego punktu obserwowałam, co dzieje się w pomieszczeniu. Sala szpitalna znajdowała się pode mną po prawej stronie. Czuję zmieszanie z powodu tego, że lekarze i pielęgniarki byli tak zajęci ciałem leżącym na łóżku. Spojrzałam na moje ciało i nic ono dla mnie nie znaczyło. Próbowałam im powiedzieć, że nie ma mnie w tym ciele. Oczywiście, nie słyszeli mnie. Jedną z najbardziej niezwykłych rzeczy w tym doświadczeniu było to, że mój słuch stał się nadzwyczaj czuły. Słyszałam rozmowy o tym, jak poważny jest mój stan, także te

¹³ U. Lopez, A. Forster, et al., *Near-death Experience in a Boy Undergoing Uneventful Elective Surgery under General Anesthesia*, „Pediatric Anesthesia” 2006, No. 16, s. 86–87 [85–88].

dochodzące z dyżurki pielęgniarek oddalonej o wiele jardów. Obserwowałam pracę personelu szpitala¹⁴.

Inna osoba uznana za zmarłą następująco opisuje swoje obserwacje dotyczące przygotowania ciała przed przekazaniem do kostnicy:

Widziałem siebie leżącego na łóżku. Widziałem młodą pielęgniarkę. Przygotowywała mnie do kostnicy. Pamiętam, iż myślałem o tym, że tak młoda osoba musi wykonywać te wszystkie czynności przygotowawcze, nawet mnie golić [...]. Obserwowałem, jak się to odbywa. Niczym widzę, jak gdybym był osobą trzecią. Nie odczuwałem żadnego wzruszenia, nic zupełnie, jakbym patrzył na obraz. Znajdowałem się w stanie śmierci klinicznej około dwóch godzin...

Ocknąłem się w kostnicy szpitala [...]. Gdy ujrzał to pracownik kostnicy, omal nie dostał ataku serca! Wiem, że to nie był sen¹⁵.

Moody przedstawia taką relację osoby, która spotkała świetlistą, kochającą istotę i doświadczyła przeglądu dotychczasowego życia:

Kiedy ujrzałam światło, spytało mnie najpierw: „Czego dokonałaś w życiu? Pokaż mi” czy coś w tym rodzaju. I wtedy zaczęły się pojawiać obrazy. A ja sobie pomyślałam: „Co się dzieje?”, bo nagle znalazłam się we wczesnym dzieciństwie. I od tego momentu jakbym przechodziła od pierwszych lat życia aż po teraźniejszość.[...]

A kiedy oglądałam poszczególne sceny, nie widziałam światła [...], ale wiedziałam, że ono jest ze mną przez cały czas. [...] Starano się w każdym takim obrazie coś mi pokazać. [...]

Przez cały czas powtarzało, jak ważna jest miłość. [...] Światło pokazało mi sytuacje, w których byłam samolubna [...], ale także i te, gdy okazałam [...] miłość. Dało mi do zrozumienia, że powinnam czynić dobrze innym ludziom. A jednak nie było w tym nic z oskarżenia. Ilekroć ukazywało mi chwile, gdy byłam samolubna, czyniło to po to, żebym z tego wyciągnęła wnioski¹⁶.

Kolejne wspólne elementy dotyczą tego, co spotyka te osoby po „powrocie do tego świata”. I tak, Moody wymienia tu problematyczność przekazania relacji

¹⁴ B. Greyson, *Near-death Experiences*....., s. 396.

¹⁵ Relację podaje za: I. Wilson, *Życie po śmierci*, Warszawa 1988, s. 155.

¹⁶ R. Moody, *Życie po...*, s. 65–67.

z przeżytych doświadczeń w otoczeniu tych osób, czyli ich bliskim, znajomym czy personelowi medycznemu. Wiąże się to zarówno z niewyraźnością wielu z tych doznań, jak i zdawania sobie sprawy, że nikt nie będzie chciał w te relacje uwierzyć, że uznane zostaną za zmyślenia czy urojenia.

Następnym elementem jest poszerzone czy pogłębione poczucie wartości życia. Zdecydowanie zniwelowana zostaje postawa egocentryczna. Osoby te donoszą o poczuciu powiązania wszystkich istot żywych, jedności z innymi, wroście szacunku dla wszelkiego życia, poczuciu braterstwa z innymi ludźmi, miłości wobec innych. Moody donosi o takich relacjach, w których osoby opowiadają o pogłębieniu swojego życia:

W tym czasie – to było tuż przed moim pójściem do college’u – dorastałem w małym miasteczku, wśród ludzi o bardzo ciasnych horyzontach, z którymi jednak byłem zżyty. Byłem typowym chłopakiem ze szkoły średniej. Trzeba było należeć do jakiejś paczki, żeby być „fajnym kumplem”.

Ale po tym, co mi się przytrafiło, chciałem wiedzieć więcej. [...] Czułem [...], że się postarzałem w jedną noc po tym wydarzeniu, ponieważ otworzyło mi ono całkiem nowy świat, którego istnienia całkiem nie podejrzewałem. Ciągle sobie powtarzam w duchu: „Jest tyle rzeczy, o których muszę się dowiedzieć.” Innymi słowy, że istnieje w życiu coś więcej niż piątkowe kino i mecze piłki nożnej. Więcej niż kiedykolwiek przypuszczałem. I wtedy zacząłem myśleć: „Jakie są granice człowieka i jego umysłu?”. To mi otworzyło całkiem nowy wielki świat¹⁷.

[...] Przedtem działałem pod wpływem impulsu, a teraz najpierw wszystko muszę powoli i dokładnie przemyśleć, przetrawić.

Starałem się robić rzeczy ważniejsze, które wzbogacają mój umysł i duszę. Nie chcę być ani przez nikogo inspirowany, ani też sądzić innych, chcę robić wiele dobrego, ale

¹⁷ Tamże, s. 83.

nie to, co jest dobre dla *mnie*. Wydaje mi się, że teraz [...] wszystko znacznie lepiej rozumiem¹⁸.

[...] Po tym przeżyciu miałam wrażenie, że przeniknął mnie nowych duch. Odtąd wiele osób mówiło mi, że mam na nie wpływ uspokajający, kiedy są zdenerwowane. I wydaje mi się, że jestem teraz z ludźmi w większej zgodzie¹⁹.

Ta transformacja osobowości ma charakter trwały, co szczególnie odróżnia ten typ doświadczenia od podobnych doznań będących jednak wynikiem sztucznego wywołania za pomocą różnych substancji.

Czternastym elementem jest zanik lęku przed śmiercią. Wiąże się on z przekonaniami, że śmierć nie jest końcem, jak i że to, co dzieje się po niej czy w trakcie niej, nie jest czymś strasznym (większość NDE jest bowiem przyjemnym doświadczeniem).

Ostatnie na liście Moody'ego jest potwierdzenie różnych relacji z wizji czy doświadczeń, które przeżywane były w trakcie NDE. Te doświadczenia są szczególnie interesujące w kontekście dyskusji o możliwości funkcjonowania świadomości niezależnie od mózgu. Często są one niezgodne z tym, czego należałoby się spodziewać z punktu widzenia znanych naturalistycznych koncepcji natury świadomości ludzkiej, przez co relacje te mogą budzić wątpliwości, jeśli chodzi o ich wiarygodność. Osoby donoszą bowiem często o różnych potwierdzonych później faktach, które miały miejsce już po stwierdzeniu ich zgonu²⁰. Do tego dochodzą relacje o faktach, których nie mogłaby znać ta osoba, nawet gdyby w tym momencie była w pełni świadoma. Chodzi na przykład przebieg różnych zdarzeń poza salą, w której osoba ta się znajdowała, czy potwierdzone opisy miejsc, w których nigdy wcześniej nie przebywała, a które, jak twierdzi, odwiedziła po opuszczeniu ciała. Jeden z takich przypadków opisał profesor Kimberly Clark z Uniwersytetu Waszyngtona. Pacjentka leczona w szpitalu, w którym pracował Clark, zrelacjonowała mu swoje obserwacje poczynione w czasie z przebywania poza ciałem, które później, jak donosi Clark, zostały potwierdzone:

¹⁸ Tamże, s. 84.

¹⁹ Tamże, s. 85.

²⁰ Mówiąc o stwierdzeniu zgonu, nie ma się tu na myśli jedynie rozpoznania śmierci krótko po zatrzymaniu akcji serca, gdy wiadomo, że jeszcze przez jakiś czas funkcjonują różne obszary mózgu związane ze świadomością, ale także sytuację, gdy od takiego zatrzymania minął dość długi czas lub gdy stwierdzono zanik aktywności mózgu (tak zwane płaskie EEG).

Powiedziała mi: „Podczas, gdy lekarze i pielęgniarki usiłowali mnie ratować, zdarzyła się rzecz niezwykła: nagle uprzytomniłam sobie, że patrzę z góry, spod sufitu, na nich wszystkich zajmujących się moim ciałem”.

Na początku nie zrobiło to na mnie wrażenia. Pomyślałem, że mogła wiedzieć, co się działo na sali, co ludzie mieli na sobie i kto tam był, ponieważ oglądała ich wszystkich przez cały dzień poprzedzający ustanie czynności serca...

Następnie powiedziała, że coś zwróciło jej uwagę, coś na drodze do sali oddziału intensywnej opieki, i znalazła się na zewnątrz, jakby unosiła się „siłą myśli” ponad drogą wiodącą do tej sali, a w momencie, gdy o tym pomyślała, już tam była. To zrobiło na mnie nieco większe wrażenie, ponieważ do szpitala przewieziono ją w nocy karetką pogotowia i nie wiedziała, jak wyglądają poszczególne sale...

Następnie Maria opowiedziała, że uwagę jej zwrócił jakiś przedmiot na gzymsie trzeciego piętra północnej strony budynku. Znowu przeniosła się tam „siłą myśli” i okazało się, że ma „przed oczyma” sznurowany pantofel tenisowy. Poprosiła, by pantofel odnaleźć. Chciała usłyszeć od kogoś innego, że on istotnie tam jest i w ten sposób uzyskać potwierdzenie, że przebywała poza ciałem.

Z mieszanymi uczuciami wyszedłem na zewnątrz i zacząłem przyglądać się gzymsom budynku, ale niewiele widziałem. Poszedłem na trzecie piętro, zacząłem wchodzić po kolei do sal chorych i wyglądać przez okna, które były tak wąskie, że musiałem przytykać twarz do szyby, żeby w ogóle dojrzeć gzyms. Wreszcie w jednej z sal, kiedy przytknąłem twarz do okna, zobaczyłem ten pantofel! Mój punkt obserwacyjny różnił się zasadniczo od miejsca, z którego Maria mogłaby zauważyć dziurkę przy małym palcu od nogi, sznurowadła wetknięte pod obcas oraz inne szczegóły dotyczące tej strony pantofla, która dla mnie była niewidoczna. Jediną możliwością zobaczenia go z tamtej strony było unoszenie się na zewnątrz, w małej od niego odległości. Sięgnąłem po pantofel i zaniósłem go Marii; dla mnie był to oczywisty dowód²¹.

W innej sytuacji pacjent następująco wykazywał pielęgniarce, że jego doświadczenia nie były halucynacjami:

²¹ K. Clark, *Clinical Interventions with Near-death Experiences*, [w:] *The Near-death Experience: Problems, Prospects, Perspectives*, red. B. Greyson. Ch.P. Flynn, Charles C. Thomas 1984 (cyt. za: I. Wilson, dz. cyt., s. 179–180). Patrz: też: M. Fox, *Through the Valley of the Shadow of Death. Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*, London–New York 2003, s. 205–206.

Powiedziałem [pielęgniarce], co się wydarzyło, ale początkowo uznała, że bredzę. Wtedy powiedziałem: „Piętro wyżej siedzi na łóżku duża kobieta z głową owiniętą bandażami i robi coś na drutach niebieską wełną. Ma bardzo czerwoną twarz.” To wyraźnie nią wstrząsnęło, ponieważ [...] było tak, jak opisałem.

Nie mogła ona wychodzić z łóżka i oczywiście ja też nie byłem na górze. Po podaniu kilku innych szczegółów, takich jak godzina na zegarze wiszącym na ścianie (który był popsuty), przekonałem ją, że przytrafiło mi się coś dziwnego²².

Zaliczają się do tej grupy też relacje o zaskakujących dla doświadczającego NDE spotkaniach „po tamtej stronie” z osobami zmarłymi, o których śmierci doznający NDE nie wiedział i nie spodziewał się, że w tym momencie mogą nie żyć. Wilson przytacza następującą relację pielęgniarki obecnej przy śmierci jednej z pacjentek:

Byłam tam tuż przed zgonem pani B. razem z jej mężem i matką. Mąż pochylił się nad nią i coś do niej mówił, lecz odsunęła go, prosząc: „Och, nie zasłaniaj, to takie piękne!”. Potem, odwróciwszy się od niego w moim kierunku, gdyż byłam po drugiej stronie łóżka, powiedziała: „Ale dlaczego tam jest Vida?”. Miała na myśli swoją siostrę. Już po wszystkim obecna przy tym matka pani B. powiedziała mi [...], że Vida to imię zmarłej siostry pani B., lecz ze względu na ciężki stan pani B. ukrywano przed nią chorobę i śmierć siostry²³.

W artykule niniejszym nie interesuje mnie rozstrzygnięcie, które z tego typu doniesień są wiarygodne, a które nie. Na potrzeby metodologicznych analiz przyjmuję, że przynajmniej niektóre mogą nie być zwykłymi zmyśleniami i zasługują na uwagę, jednak nie twierdzę, że stanowią przez to dowód na rzecz tej czy innej koncepcji natury świadomości czy człowieka. Chodzi mi o to, co z punktu widzenia metodologicznego oznaczałoby możliwość tego typu doświadczeń dla rozważanych w artykule problemów istoty nauki, roli koncepcji metafizycznych i empirycznych w nauce oraz relacji między nauką a religią, w szczególności podejścia prezentowanego przez teizm naturalistyczny. Z tego punktu widzenia do takich zaskakujących, ale ważnych relacji zaliczyłbym na przykład te, o których donosi się w publikacjach naukowych, przez które tu rozumiem artykuły w uznanych, recenzowanych czasopismach. Wymienić tu można choćby donie-

²² Relacja pacjenta cyt. za: M. Fox, dz. cyt., s. 24–25.

²³ Relacja pielęgniarki Miriam Castle cyt. za: I. Wilson, dz. cyt., s. 142–143.

sienia zawarte w artykule Lommela opublikowanym w czasopiśmie „Lancet” o osobach niewidomych, także od urodzenia, które w swoich relacjach z przeżyć w trakcie NDE przedstawiają opisy miejsc, ludzi i zdarzeń, które widziały w czasie, gdy miały wrażenie opuszczenia swojego ciała, a trafność tych opisów później została potwierdzona²⁴.

Pisząc swoją książkę w roku 1975, Moody miał zebrane relacje około stu pięćdziesięciu przypadków doświadczeń, które zaliczył do NDE²⁵. Opisany wyżej model stanowi wzorzec, jednak w żadnym ze znanych mu wtedy przypadków nie wystąpiły wszystkie piętnaście elementów. Moody stwierdzał też, że opowiadania, choć często bardzo podobne, nigdy nie były identyczne. Opowiadania różniły się niekiedy kolejnością doznań, jak i pod innymi względami²⁶.

Na podstawie tych różnych doświadczeń Greyson wskazuje na cztery składowe, czy sfery, na które można je podzielić. Po pierwsze, NDE związane są ze sferą poznawczą. Objawia się w takich zmianach w procesie myślowym, jak zaburzone odczuwanie upływu czasu, przyspieszenie procesu myślenia, „przeгляд życia”, a także poczucie nagłego zrozumienia czy objawienia. Po drugie, w sferze emocjonalnej w większości przypadków wyraża się w poczuciu spokoju i radości, poczuciu jedności z kosmosem czy w spotkaniu ze świetlistą istotą czy samym światłem istotą promieniującym nieuwarunkowaną miłością. Zdecydo-

²⁴ Patrz: P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, dz. cyt., s. 2044. Autorzy artykułu powołują się na relacje zebrane w książce Kennetha Ringa i Sharon Cooper, *Mindsight: Near-death and Out-of-body Experiences in the Blind*, Palo Alto 1999. Książka ta w publikacjach niewątpliwie naukowych jest też krytykowana. Według C.C. Frencha, psychologa z Uniwersytetu Londunskiego, zawiera ona treści bardzo kontrowersyjne, a badania tam przedstawione powinny zostać przeprowadzone ponownie przy zachowaniu ścisłych reguł naukowości. W sprawie artykułów Frencha poświęconych NDA patrz: C.C. French, *Near-death Experiences in Cardiac Arrest Survivors*, „Progress in Brain Research” 2005, No. 150, s. 351–67; tenże, *Fantastic Memories: the Relevance of Research into Eyewitness Testimony and False Memories for Reports of Anomalous Experiences*, [w:] *The International Library of Psychology: Parapsychology*, red. R. Wiseman and C. Watt, London 2005 (cyt. za: O. Corazza, *Near-death Experience. Exploring the Mind-Body Connection*, London–New York 2008, s. 31. 152).

²⁵ Według Elisabeth Kübler-Ross w latach 1970–1980 zebrano z różnych części świata ponad 25 tysięcy tego typu relacji (patrz: E. Kübler-Ross, *Życie, śmierć i życie po śmierci (wykład w Virginia Beach 1980)*, [w:] E. Kübler-Ross, *Życiodajna śmierć*, Poznań 1996, s. 76 [73–93]).

²⁶ Patrz: R. Moody, *Życie po...*, s. 34–35. Patrz też: B. Greyson, *Near-death Experiences...*, s. 395. W książce z roku 1977 Moody dodaje do tej listy poczucie przebywania w miejscu, gdzie znajduje się cała wiedza; wizje świetlistych miast; spotkania z zagubionymi duszami oraz sytuację, gdy osoba została uratowana przed śmiercią za sprawą czynnika nadnaturalnego (patrz: R. Moody, *Refleksje nad życiem po życiu*, Bydgoszcz 1993, s. 13–43). W cytowanym wyżej artykule Greyson błędnie twierdzi, że wspomniane tu elementy Moody ujmuje już w modelu opisanym w roku 1975. Greyson myli się tam też, stwierdzając, że ostatnie cztery elementy z modelu z roku 1975 Moody zawarł dopiero w publikacji z roku 1977 (patrz: B. Greyson, *Near-death Experiences...*, s. 394–395).

wanie rzadziej występuje niepokój czy strach, poczucie oddzielenia, przebywania w ciemnym nieprzyjemnym miejscu i istnienia w tej ciemności jakiejś wrogiej obecności. Do trzeciej grupy należą doznania o charakterze paranormalnym. Wyrażone są w relacjach nadzwyczaj żywych, doznaniach zmysłowych, percepcji pozazmysłowej, wizjach przyszłości czy przebywaniu poza ciałem. Czwarta składowa NDE określana jest przez Greysona jako transcendentalna i zalicza on do niej doświadczenia przebywania w mistycznych, nie-Ziemijskich obszarach czy wymiarach, spotkania z mistycznymi osobami, postaciami religijnymi, a także relacje o granicy, spoza której nie można już wrócić do życia na Ziemi.

5. Luki w naukowych wyjaśnieniach NDE

Współczesne naukowe wyjaśnienia NDE z racji związku nauki współczesnej z naturalizmem metodologicznym musi mieć charakter naturalistyczny, a więc musi odwoływać się wyłącznie do przyczyn z „tego świata”. Zadowalające wyjaśnienie omawianych doświadczeń powinno więc zawierać się w biopsychospołecznym modelu funkcjonowania człowieka. Zgodnie z tym omawiane doświadczenia powinny być wyjaśnialne przez odwołanie do: 1) przyczyn somatycznych, związanych z biochemicznym i strukturalnym aspektem działania mózgu; 2) przyczyn o charakterze psychologicznym, czyli związanych z uczuciami, emocjami, psychologiczną reakcją na daną sytuację czy ogólnie psychologicznymi uwarunkowaniami przeżyć doświadczanych w danej sytuacji; 3) przyczyn o podłożu społecznym, związanych z funkcjonowaniem jednostki w określonej grupie społecznej czy z uwarunkowaniami o charakterze kulturowym.

Proponowane w publikacjach naukowych wyjaśnienia NDE starają się znaleźć ich przyczynę w jednym z lub w kombinacji kilku czynników spośród wyżej wymienionych. Z drugiej strony, także w publikacjach naukowych wskazuje się niekiedy na nieadekwatność zaproponowanych szczegółowych wyjaśnień. Wskazuje się więc w nich, że biopsychospołeczny model funkcjonowania świa-

domości człowieka zawiera obecnie pewne luki, sprawiające, iż nie można uznać go za model kompletny²⁷.

W jednym z proponowanych wyjaśnień twierdzi się, że za omawiane przeżycia odpowiada częściowe lub całkowite zatrzymanie dopływu krwi do mózgu, czyli tak zwana hypoksja lub anoksja. Zgodnie z argumentacją mającą ujawniać nieadekwatność tego wyjaśnienia wskazuje się, że hypoksja i anoksja powszechnie prowadzą do halucynacji przerażających, a przynajmniej wywołujących niepokój, a takie odczucia w przypadku NDE należą do zdecydowanej mniejszości. Poza tym niedotlenienie mózgu stwierdzone jest zarówno u osób doświadczających, jak i niedoświadczających NDE. Gdyby było ono przyczyną NDE, to należałoby się spodziewać, że doświadczać stanów NDE powinni wszyscy, których mózgi były w określonym stopniu niedotlenione.

Inne naturalistyczne wyjaśnienie odwołuje się do działania różnych środków farmakologicznych, które stosuje się w sytuacji zagrożenia życia przy reanimacji, operacjach chirurgicznych (przykładowo ketaminy używanej w znieczuleniu ogólnym) i tym podobnych. W ramach kontrargumentu wskazuje się, że podobieństwo między tym, czego doświadcza osoba będąca pod wpływem różnych środków halucynogennych czy psychotropowych, w tym różnych narkotyków, a NDE jest jedynie powierzchowne. Doznaniem sztucznie wywołanym brak na przykład spójności i wyrazistości. Poza tym, dane statystyczne wskazują, że mniej osób, którym podawano leki, miało NDE niż tych, którym leków nie podawano. Do tego, w przypadku osób, u których sztucznie wywołane są

²⁷ W literaturze z zakresu psychiatrii w kontekście problematyki opętań można spotkać się z koncepcjami rewizji modelu biopsychospołecznego polegającymi na uzupełnieniu go o aspekt „duchowości”. Przykładowo Bogdan de Barbaro pisze, że „zjawisko opętania [...] wymaga korekty modelu biopsychospołecznego. Model ten jest wystarczający, jeśli zawiera i respektuje wymiar duchowy” (B. de Barbaro, *Psychiatria a religia*, [w:] *Psychiatria. Tom III. Terapia. Zagadnienia etyczne, prawne, organizacyjne i społeczne*, red. A. Bilikiewicz, et al., Wrocław 2003, s. 559 [551–563]). Nie chodzi tu jednak o rezygnację z w pełni naturalistycznego wyjaśnienia życia psychicznego człowieka, lecz o to, że pozostając w obrębie naturalizmu, psychiatra powinien respektować życie religijne pacjentów (patrz: P. Bylica, *Zaburzenia dysocjacyjne czy opętanie przez Szatana? Historyczno-metodologiczna analiza stosunku psychiatrii do problemu opętań*, [w:] *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, red. J. Zon, Lublin 2009, s. 220–221 [209–225]). Po okresie zdominowania psychiatrii przez freudowską psychoanalizę, w której religia rozumiana była jako społecznie tolerowana nerwica, obecnie pod wpływem badań psychiatrii transkulturowej i antropologii zaleca się uwzględnianie aspektu religijnego w diagnozie i leczeniu pacjenta, nie traktując tego aspektu jedynie jako czynnika patogenicznego (patrz: tamże, s. 220–221). Postuluje się więc obecnie uwzględnianie duchowego wymiaru życia pacjentów. Polegać ma to na przykład na rozmawianiu z pacjentami o ich życiu duchowym czy poleceniu kontaktu z duszpasterzem (patrz: B. de Barbaro, *Opętanie: kategoria teologiczna czy psychiatryczna? (W poszukiwaniu adekwatnego języka)*, „Nomos” 2002, nr 39/40, s. 68–69 [67–78]).

stany podobne do NDE, nie stwierdza się tak trwałego i szczególnego wpływu na osobowość, jaki spotyka się u osób, które przeżyły NDE niewywoływane sztucznie.

Inna grupa wyjaśnień odwołuje się do działania różnych neuroprzekaźników (szczególnie endorfiny, serotoniny, adrenaliny, kwasu glutaminowego) oraz aktywności różnych obszarów mózgu. W tym przypadku wskazuje się jednak, że w odniesieniu do poszczególnych proponowanych mechanizmów działania wspomnianych czynników argumentacja ta nie ma wciąż wystarczającego poparcia empirycznego. Wyjaśnienie to ogranicza się więc obecnie jedynie do ogólnych sformułowań, że jakiś tego typu mechanizm zapewne działa. Badacze uznający, że żaden taki mechanizm nie jest przyczyną stanów NDE, argumentują też, że nawet gdyby wykryto stałą zależność między działaniem takiego mechanizmu i wystąpieniem NDE, to jeszcze nie rozstrzygałoby o kierunku przyczynowania. Aktywność określanego mechanizmu czy obszaru mózgu mogłaby być jedynie sposobem, w jaki w sferze neurobiologicznej wyraża się NDE.

Inny zespół wyjaśnień przyjmuje, że NDE jest wynikiem uwarunkowanych psychologicznie i kulturowo mechanizmów obronnych, takich jak depersonalizacja, zaburzenia dysocjacyjne, myślenie życzeniowe, których treść odzwierciedla oczekiwania osoby znajdującej się w krytycznej sytuacji życiowej. Przeciwności tego wyjaśnienia przemawiać ma to, że treść stanów opisywanych przez osoby doświadczające NDE okazuje się nie zależeć ani od wcześniejszej wiedzy o NDE czy oczekiwań odnośnie do sytuacji po śmierci. Małe dzieci i dorośli przedstawiają w swoich relacjach podobne elementy. Badania prowadzone w różnych kulturach wskazują na niewielkie różnice w ogólnej treści NDE.

Lukami nieobjętymi naturalistycznym wyjaśnieniem są też potwierdzone wielokrotnie przez obsługę szpitala relacje pacjentów opisujących tok zdarzeń mających miejsce w okresie, w którym u tych pacjentów stwierdzono tak zwane płaskie EEG, wskazujące na brak elektrycznej aktywności mózgu. Niewyjaśniona pozostaje geneza potwierdzonych później opisów zdarzeń, sytuacji, miejsc, o których pacjenci nie mogli wiedzieć skądinąd, a o których według ich relacji dowiedzieli się podczas doświadczania przebywania poza ciałem. Podobny problem dla naturalistycznego wyjaśnienia stanowią potwierdzone relacje osób niewidomych, które jak się wydaje, czasie NDE musiały jakoś korzystać ze zmysłu wzroku, gdyż później adekwatnie opisywały, co widziały.

6. Prospektywne badania nad NDE

Do niedawna wszystkie naukowo zbierane dane oraz wnioski na temat NDE pochodziły jedynie z badań retrospektywnych. Ponieważ w tego typu badaniach od momentu doświadczenia NDE mijało zazwyczaj od 5 do 30 lat i często grupa badawcza wybierana była selektywnie, to trudno było na ich podstawie wyciągać rzetelne wnioski. Aby rozstrzygnąć, czy czynniki fizjologiczne, psychologiczne, farmakologiczne czy demograficzne odpowiadają za doświadczanie tych szczególnych doznań, duński kardiolog Pim van Lommel wraz ze współpracownikami w roku 1988 rozpoczęli w holenderskich szpitalach naukowy projekt badań prospektywnych. Wyniki tych badań opublikowane zostały w cytowanym wcześniej artykule w czasopiśmie „Lancet” w 2001²⁸. Do dziś badania te stanowią najlepsze jak dotąd źródło danych empirycznych opracowanych z zachowaniem rygorów rzetelnych badań naukowych i opracowań statystycznych, ze względu na co artykuł ten wyróżnia się wskaźnikiem cytowań w naukowej literaturze na temat NDE²⁹.

Badaniu zostali poddani pacjenci, którzy przeżyli nagle zatrzymanie krążenia w przebiegu zawału serca. Z pacjentami tymi przeprowadzano krótki wywiad w ciągu kilku dni, gdy stan ich zdrowia uległ odpowiedniej poprawie. Pytano ich o to, co pamiętają z krytycznego momentu. Później, po 2 oraz po 8 latach,

²⁸ Patrz: P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, dz. cyt., s. 2039–2045. Badanie te oraz wnioski zdecydowanie bardziej rozbudowane i dalej idące od tych, które można znaleźć w tekście z „Lancet” 2001, bo mówiące o możliwości funkcjonowania świadomości niezależnie od mózgu, aczkolwiek wciąż związanej z materialnym podłożem, Lommel prezentuje w innym artykule (stanowi on podstawę dla opracowania występującego w niniejszym paragrafie). W przeciwieństwie do czasopisma „Lancet”, które ma charakter medyczny, artykuł ten opublikowany został w czasopiśmie, co prawda recenzowanym i należącym do uznanej grupy wydawniczej Routledge, ale nie tak specjalistycznym (patrz: P. van Lommel, *Near-death Experience, Consciousness, and the Brain. A New Concept about the Continuity of our Consciousness Based on Recent Scientific Research on Near-death Experience in Survivors of Cardiac Arrest*, „World Futures” 2006, No. 62, 134–151).

²⁹ Dwa inne tak samo zaprojektowane badania retrospektywne przeprowadzono wśród 63 pacjentów brytyjskich (11% z nich doświadczyło NDE) oraz 116 amerykańskich (15,5% relacjonowało doświadczenia zaliczane do NDE). Wyniki te zbliżone są pod tym względem do rezultatów badań Lommela, w których 18% spośród 344 pacjentów miało NDE. Lommel objął więc analizą najliczniejszą grupę pacjentów i wskazuje, że w przeciwieństwie do dwóch pozostałych badań tylko te przeprowadzone przez niego i jego współpracowników pozwalają na badanie statystyczne wpływu różnych czynników na występowanie NDE (patrz: P. van Lommel, dz. cyt., s. 138. Odnośnie do dwóch innych wskazanych badań patrz odpowiednio: B. Greyson, *Incidence and Correlates of Near-death Experiences in a Cardiac Care Unit*, „General Hospital Psychiatry” 2003, No. 25, s. 269–276; S. Parnia et al., *A Qualitative and Quantitative Study of the Incidence, Features and Aetiology of Near Death Experiences in Cardiac Arrest Survivors*, „Resuscitation” 2001, No. 48, s. 149–156; cyt. za: P. van Lommel, dz. cyt., s. 136).

ponownie przeprowadzano wywiad z pacjentami, którzy nie zmarli wcześniej, służący sprawdzeniu długookresowych zmian w życiu tych osób.

W przyjętej definicji śmierci klinicznej odnoszono ją do okresu nieświadomości spowodowanej brakiem dopływu tlenu do mózgu w wyniku zatrzymania krążenia krwi i procesu oddychania mającego miejsce w czasie migotania komór u pacjentów z ostrym zawałem mięśnia sercowego. Wybór pacjentów, którzy przeżyli nagłe zatrzymanie krążenia w przebiegu zawału serca Lommel uzasadnia tym, że jest to dobrze poznana i zdefiniowana sytuacja prowadząca do śmierci, jeśli krążenie krwi nie zostanie przywrócone w ciągu 5–10 minut³⁰.

Przyjęto definicję NDE, według której obejmują one „treści relacji ze wspomnień dotyczących wszelkich wrażeń doznanych podczas szczególnego stanu świadomości, takich jak doświadczenia opuszczenia ciała, przyjemnych uczuć, widzenie tunelu, światła, spotkania zmarłych przodków czy przegląd życia”³¹. Zróznicowano głębokość doświadczonego NDE i oceniano ją na podstawie relacji w taki sposób, że w zależności od liczby elementów zaliczonych do przyjętej charakterystyki NDE przypisywano im odpowiednio punkty. Relacje sklasyfikowane od 1 do 5 punktów zaliczono do powierzchniowych NDE³², od 6 punktów – do podstawowych, a powyżej 10 punktów – do głębokiego NDE.

Na 344 pacjentów z okresu zatrzymania akcji serca 282 pacjentów stwierdziło, że nie pamiętają niczego, natomiast 62 miało pewne wspomnienia. Spośród tej drugiej grupy 41 osób opisało doświadczenia zaliczane do podstawowego NDE, relacje 21 osób zaliczono do powierzchniowego NDE. Spośród tych 41 osób relacje 23 zaliczono do głębokiego lub bardzo głębokiego NDE z wynikiem 10 lub więcej punktów. Zgodnie z wynikami badań: „

Około połowy pacjentów donosiło, że zdawała sobie sprawę ze swej śmierci lub doznawała przyjemnych uczuć. Około 25% doświadczyło wyjścia poza ciało, w relacjach 30% osób mowa była o poruszaniu się w tunelu, około 25% komunikowało się ze „Światłem” bądź obserwowało kolory, około 30 pacjentów miało wizję niebiańskich

³⁰ Patrz: P. van Lommel, dz. cyt., s. 136.

³¹ P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, dz. cyt., s. 2040.

³² Mimo tego powierzchniowego charakteru doznań one także wpłynęły na transformację osobowości tych pacjentów (patrz: tamże, s. 2040).

obszarów lub spotkało wcześniej zmarłych przodków, 13% doświadczyło przeglądu swojego życia, a w 8% relacji mowa była o granicy³³.

Okazało się, że zebrane dane nie pozwalają na określenie przyczyny odpowiadającej za tak znaczną rozbieżność procentową osób, które relacjonowały NDE i osób niemających żadnych wspomnień (62 na 334 pacjentów). Jak wynika z analiz, ani czas trwania zatrzymania pracy serca, ani konieczność intubacji, ani stosowanie stymulacji elektrofizjologicznej, ani długość okresu utraty przytomności nie wpływa na częstość wystąpienia NDE. Lommel wskazuje też, że nie stwierdzono związku między częstotliwością występowania NDE a podawanymi lekami, uprzedniej wiedzy o NDE czy wcześniejszym lękiem przed śmiercią. Nie stwierdzono też wpływu takich uwarunkowań, jak religia, wykształcenie czy płeć. Wzrost prawdopodobieństwa wystąpienia NDE występował natomiast u osób w wieku poniżej 60 lat, u pacjentów, którym więcej niż raz trzeba było przywracać krążenie krwi, i u osób, które już kiedyś doświadczyły NDE. Obniżony stopień częstości doniesień o NDE występował u pacjentów z uszkodzeniami pamięci spowodowanymi długotrwałą reanimacją i Lommel wnioskuje, że sprawność pamięci krótkotrwałej wydaje się istotna dla zdolności zapamiętania przeżyć NDE. Odnośnie zaś do rezultatu wywiadów przeprowadzanych po 2 i 8 latach stwierdzono, że takie skutkujące długookresowo zmiany, jak utrata lęku przed śmiercią, zmiana stosunku do życia, wzrost wrażliwości intuicyjnej występują tylko u tych pacjentów, którzy przeżyli NDE, nawet, ku zaskoczeniu badaczy, jeśli były to doświadczenia zaliczone do powierzchownych.

7. Wnioki Lommela

W artykule opublikowanym w „Lancet” Lommel i jego współpracownicy stwierdzili, że ich badania nie potwierdzają adekwatności dotychczas zaproponowanych wyjaśnień NDE. Jak czytamy: „Proponowanych jest kilka teorii mających wyjaśniać NDE. Nie wykazaliśmy, aby psychologiczne, neurofizjologiczne czy fizjologiczne czynniki były przyczynami tych doświadczeń występujących po zatrzymaniu pracy serca”³⁴. W podsumowaniu powołują się dodatkowo na przypadek opisany przez innego uczonego badającego NDE. Podczas operacji tętniaka mózgu pewnej pacjentki nastąpiły komplikacje i EEG jej mózgu było

³³ P. van Lommel, dz. cyt., s. 137.

³⁴ P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, dz. cyt., s. 2044.

zupełnie płaskie. Jak wynikało z jej późniejszej relacji doświadczała ona wówczas bardzo głębokiego NDE obejmującego także wyjście poza ciało. Adekwatność obserwacji, o których później doniosła, została potwierdzona³⁵.

Choć stwierdzają oni, że czynniki neurofizjologiczne odgrywają zapewne jakąś rolę w NDE, na co wskazują doznania tego typu wywołane „sztucznie”, to jednak te doświadczenia trudno uznać za identyczne z NDE, brak w ich przypadku także tych długookresowych zmian w postawach życiowych, które występują w wyniku NDE³⁶. Zasadniczo wskazują więc oni na tego samego typu argumenty przeciw adekwatności modelu biopsychospołecznego, o których pisałem w paragrafie poświęconym lukom w naukowych wyjaśnieniach NDE.

W podsumowaniu artykułu bardzo lakonicznie sformułowana zostaje koncepcja alternatywna dla wyjaśnień z modelu biopsychospołecznego. Wskazując jeszcze na niezdolność tego modelu do wyjaśnienia potwierdzonych relacji z okresu, gdy EEG pacjentów było płaskie lub potwierdzonych relacji osób niewidomych donoszących o tym, co widzieli podczas wyjścia poza ciało, autorzy artykułu stwierdzają:

Biorąc pod uwagę brak danych mogący świadczyć na rzecz innych teorii dotyczących NDE, należy poddać dyskusji to powszechnie przyjęte, ale nigdy niedowiedzione, założenie, że świadomość i pamięć są zlokalizowane w mózgu. [...] NDE napiera na granice medycznych koncepcji na temat ludzkiej świadomości i relacji umysł–mózg.

Inna teoria utrzymuje, że NDE może być odmiennym stanem świadomości (teoria transcendencji świadomości), w którym tożsamość, poznanie i emocje funkcjonują niezależnie od nieprzytomnego ciała, wciąż dysponując jednak zdolność niezmysłowej percepcji³⁷.

Przyjmują więc konieczność wykroczenia w wyjaśnianiu NDE poza dotychczasowy model biopsychospołeczny i formułują koncepcję „transcendencji świadomości” przyjmującej funkcjonowanie świadomości niezależnie od mózgu. W ostatnich zdaniach artykułu piszą o obszarach, nad którymi należy się skupić w dalszych badaniach. Zaliczają do nich doświadczenia wyjścia poza ciało i inne poddające się weryfikacji aspekty NDE. W ostatnim zdaniu stwierdzają konieczność ujęcia w zakres badań naukowych teorii mówiącej o transcendencji świa-

³⁵ Patrz: tamże.

³⁶ Patrz: tamże.

³⁷ Tamże.

domości: „teoria i podstawy koncepcji o transcendencji świadomości powinny zostać włączone w zakres eksplanacyjnej ramy roboczej w odniesieniu do tych doświadczeń”³⁸.

W swoim artykule z 2006 roku Lommel w szerszy sposób omawia tę alternatywną koncepcję i podstawy dla jej wysunięcia. Stwierdza więc, że problem z NDE polega nie tyle na istnieniu niezgodnych teorii, co na tym, że „przy obecnych medycznych i naukowych koncepcjach wydaje się niemożliwe wyjaśnienie wszystkich subiektywnych aspektów zawartych w relacjach osób, które doświadczyły NDE tymczasowego zaniku wszelkich funkcji mózgowych”³⁹. Następująco wyjaśnia, dlaczego niektórych doświadczeń związanych z wyjściem poza ciało (OBE) nie można uznać za halucynacje ani urojenia i na czym zasadza się naukowość wartość relacji o OBE:

Doświadczając tego, osoby dokonują obserwacji, których adekwatności później zostaje potwierdzona, z miejsca znajdującego się poza i ponad ich nieżywym ciałem. Osoby doświadczające NDE mają uczucie, że najwyraźniej porzucili swoje ciała jak jakiś stary płaszcz i ku swemu zaskoczeniu mają wrażenie, że tożsamość ich została zachowana i mają wciąż zdolność postrzegania, odczuwania i dysponują bardzo jasną świadomością. To doświadczenie wyjścia poza ciało jest naukowo bardzo ważne, ponieważ lekarze, pielęgniarki i bliscy mogą potwierdzić te spostrzeżenia oraz to, że moment zajścia NDE i OBE miał miejsce w czasie przywracania akcji serca. To dowodzi, że OBE nie może być halucynacją, ponieważ halucynacja polega na postrzeganiu rzeczy, które nie mają podstaw w „rzeczywistości”. Nie może to być też urojenie, które jest nieprawidłową oceną prawidłowej percepcji⁴⁰.

Na podstawie porównania neurofizjologicznych aspektów funkcjonowania mózgu w czasie NDE i w stanie „normalnym”, po przytoczeniu danych z doświadczeń polegających na magnetycznej stymulacji mózgu, Lommel wskazuje na związek świadomości ze środowiskiem pól elektromagnetycznych. Lommel odwołuje się do obliczeń wskazujących, że liczba operacji, jakie należałoby przypisać działaniu komórek ludzkiego mózgu, konieczna dla wyjaśnienia aktywności poznawczej człowieka związanej z wytwarzaniem, gromadzeniem i przetwarzaniem informacji, wykracza poza możliwości mózgu⁴¹. W końcu

³⁸ Tamże.

³⁹ P. van Lommel, dz. cyt., s. 145.

⁴⁰ Tamże, s. 139.

⁴¹ Tamże, s. 145.

stwierdza podobieństwo różnych aspektów świadomości ujawnianych podczas NDE z aspektami świata ujętymi z punktu widzenia fizyki kwantowej:

Niemal wszystkie aspekty funkcjonowania świadomości podczas zatrzymania pracy serca wydają się *fenomenami typu kwantowego (quantum-like phenomena)*. Powinniśmy wyciągnąć wniosek [...], że procesy opisywane przez mechanikę kwantową w ważny sposób mają coś wspólnego z tym, jak świadomość i wspomnienia związane są z mózgiem i ciałem zarówno podczas codziennej normalnej aktywności, jak i podczas śmierci mózgu czy śmierci klinicznej⁴².

Lommel pisze o dwóch komplementarnych aspektach świadomości. Jeden związany ma być z tym, co określa on „polami świadomości w przestrzeni fazowej” (Lommel porównuje je z postulowanymi fizyce kwantowej polami prawdopodobieństwa), a drugi ze świadomością związaną z ciałem z rzeczywistej przestrzeni:

Cała i niepodzielna świadomość z jej wspomnieniami wywodzi się i jest umiejscowiona w tej przestrzeni fazowej, a mózg służy jedynie jako stacja przekaźnikowa dla części naszej świadomości i części naszych wspomnień, do których mamy dostęp w stanie normalnej przytomności. To jest jak z internetem, który nie jest wytwarzany przez komputer, lecz z którym komputer się jedynie łączy. W ujęciu tym świadomość nie jest zakorzeniona w poddającej się pomiarom dziedzinie fizycznej [...]. Ten wieczny falowy aspekt naszej niezniszczalnej świadomości w przestrzeni fazowej, nie jej nie-lokalnymi wzajemnymi powiązaniem, jest ze swej istoty [*inherently*] niemierzalny narzędziami fizycznymi⁴³.

Źródło świadomości wykracza więc, według koncepcji przytoczonej przez Lommela, poza fizyczną, mierzalną, a zatem empiryczną rzeczywistość. Mózg nie wytwarza świadomości, lecz jedynie odbiera jej fragmenty. Mowa tu też o tym, że świadomość jest niezniszczalna, co wraz z innymi, nieprzytoczonymi tu twierdzeniami Lommela występującymi w tym artykule, zbliża tę koncepcję do różnych ujęć religijnych w sprawie natury tego, co umysłowe czy duchowe.

Pomijam tu pełne przedstawienie koncepcji i konsekwencji teorii zaproponowanej przez Lommela. Ważne dla mnie jest to, że stanowi ona ujęcie alternatywne wobec naturalistycznego modelu biopsychospołecznego. Czerpie ono

⁴² Tamże, s. 146.

⁴³ Tamże, s. 146.

wyjaśnienia z natury świadomości z fizyki kwantowej, czyli koncepcji naukowej, której przedmiotem jest materialny świat przyrody, przez co wydaje się, że można zaliczyć je do ujęć naturalistycznych. Z drugiej strony, obraz rzeczywistości, jaki wyłania się z tej koncepcji, w którym mowa o istnieniu niezależnej od mózgu niezniszczalnej świadomości, której istnienie nie jest bezpośrednio dane w doświadczeniu, wskazuje na elementy wspólne z ontologią dualistyczną. W każdym razie włączenie tego typu koncepcji do obszaru wyjaśnień naukowych wydaje się uzasadnione tym, że tak rozumiana świadomość, choć wykracza poza możliwości bezpośredniego empirycznego badania, wytwarza jednak skutki w poznawalnej metodami fizycznymi rzeczywistości.

8. Jak naturalizm metodologiczny prowadzi do materializmu w kwestii istnienia niezależnych od ciała substancji myślących?

Na mocy naturalizmu metodologicznego nauka wyklucza z obszaru swych wyjaśnień wszelkie odwołania do czynników pozanaturalnych, czyli takich, których ostateczną podstawą nie jest materialny świat przyrody. Zgodnie z przedstawionym we wprowadzeniu kompetencyjnym podziałem zagadnień podlegających badaniu naukowemu i zagadnień zaliczanych do kompetencji religii cały obszar empirycznej rzeczywistości należy do kompetencji nauki. Naturalistyczny program badawczy, jeśli uznać go za źródło wiedzy o świecie rozumianej w sensie realizmu naukowego, wyklucza więc nadnaturalistyczną interpretację wszelkich zdarzeń podlegających empirycznym badaniom.

Doświadczenia z pogranicza śmierci są w tym ujęciu na mocy samych jego założeń rozumiane jako wynik tych czy innych bezpośrednich przyczyn naturalnych lub czynników, których ostateczną podstawą jest materialny świat przyrody. Akceptacja tak rozumianego naturalizmu metodologicznego prowadzi więc do poszukiwania jedynie takich wyjaśnień NDE, które zgodne będą z monistycznym naturalistycznym czy materialistycznym obrazem rzeczywistości. Zatem na mocy przyjętych definicji (rozumienia nauk i podziału kompetencji) wykluczona zostaje możliwość empirycznych argumentów na rzecz niezależnego do ciała istnienia i funkcjonowania niematerialnej duszy czy inaczej substancji niebędącej wytworem materialnego świata przyrody, a zdolnej do istnienia i myślenia niezależnego od uwarunkowań biopsychospołecznych.

Oznacza to, że dla akceptujących powyższe rozstrzygnięcia definicyjne, czyli dla większości materialistów⁴⁴ oraz dla teistów naturalistycznych, jednoznacznie rozstrzygnięta jest odpowiedź na następujące pytanie: Czy stan i perspektywy badań nad doświadczeniami z pogranicza śmierci stanowią dobry powód dla użycia argumentu z luki w naukowym opisie tego zagadnienia i są dobrym powodem dla ogłoszenia istnienia empirycznego uzasadnienia tezy o istnieniu niematerialnych substancji myślących? Materialiści i teiści naturalistyczni na obie części tego pytania muszą odpowiedzieć przecząco.

9. Ontologiczne i epistemologiczne sformułowanie „naturalizmu metodologicznego”

Ta, moim zdaniem, intrygująca zbieżność stanowiska materialisty i teisty naturalistycznego w omawianej sprawie może skłaniać do zastanowienia nad zagadnieniami dotyczącymi istoty teizmu oraz istoty rozumienia nauki i naturalizmu metodologicznego oraz jego roli w nauce. Po pierwsze, należy zadać pytanie, czy rzeczywiście teista może w sposób wewnętrznie spójny popierać przedstawiony tu podział kompetencji nauki i religii. Druga kwestia dotyczy tego, czy teista, który chce interpretować naukę w sposób realistyczny, czyli jako zbiór twierdzeń korespondujących jakoś z tym, co naprawdę istnieje bądź jako działalność służącą poznaniu tego, co rzeczywiste, powinien popierać postulat naturalizmu metodologicznego w jego powyższym rozumieniu.

Na pierwsze pytanie właściwa wydaje się odpowiedź przecząca ze względu na to, że według tradycyjnego teizmu niektóre szczegółowe zdarzenia w sferze empirycznej są wynikiem nadnaturalnych przyczyn. Teista rezygnowałby więc z możliwości ich adekwatnego wyjaśnienia, gdyby uznawał, że rzeczywiście tylko z nauki, rozumianej w sposób naturalistyczny, na który wyżej wskazywałem, mogą pochodzić właściwe odpowiedzi na pytanie o przyczyny takich zdarzeń.

Odnosnie do drugiej kwestii należy zwrócić uwagę na dwa rodzaje spotykanych w literaturze sformułowań naturalizmu metodologicznego. Jedno z nich proponowałbym określić jako zorientowane ontologicznie. Zaliczyłbym tu te sformułowania, w których podkreśla się, że naukowe wyjaśniania mogą dotyczyć i zawierać w sobie jedynie odwołania do świata przyrodniczego lub zja-

⁴⁴ Niektórzy materialiści bowiem nie godzą się z opisanym tu podziałem kompetencyjnym, rezerwując dla nauki także niektóre z zagadnień zaliczonych tu do obszaru religii.

wisk, których ostateczną podstawą jest materialny świat przyrody. Tego typu sformułowanie przytacza Józef Herbut:

Naturalizm metodologiczny wyraża się postulatem, żeby wszystkie stany czy zjawiska, także psychiczne lub kulturowe, wyjaśniać w ramach przyrody, przez występujące w niej prawidłowości lub czynniki. [...] N. metodologiczny najczęściej łączy się, mniej lub bardziej jawnie, z materializmem, fizykalizmem, scjentyzmem, redukcjonizmem, jednak może również ograniczać się do postulatu „wyjaśniać przyrodniczo, póki się da”, bez zaangażowania ontologicznego⁴⁵.

Jest to sformułowanie, do którego odwoływałem się wyżej, charakteryzując naturalizm metodologiczny, ze względu na jego powszechną akceptację we współczesnej nauce oraz w środowisku teistów naturalistycznych. W przytoczonej charakterystyce stwierdza się wprost, że wszystkie zjawiska należy wyjaśniać przez odwołania do przyrody. Przez wspomniany tu ewentualny brak zaangażowania ontologicznego można rozumieć najwyżej to, że mowa tu o regule metodologicznej, a nie metafizycznej. Gdy stwierdzam, że sformułowanie to jest zorientowane ontologicznie, mam na myśli to, że rozstrzyga ono, iż należy się odwoływać do treści określonej ontologii, mianowicie przyjmującej ugruntowanie wszystkich rodzajów zjawisk w bycie przyrodniczym. Wyklucza się więc z obszaru nauk jakiegokolwiek wyjaśnienia odwołujące się do bytów spoza przyrody.

Jak wspomniałem, tego typu treściowe rozumienie naturalizmu metodologicznego i konieczność jego stosowania w nauce jest powszechnie wyrażana i akceptowana zarówno przez naukowców zadeklarowanych jako niewierzący, jak i przez niektórych myślicieli religijnych, szczególnie przez teistów naturalistycznych. I tak Michael Ruse mówi o nauce, „która z definicji traktuje jedynie o czymś, co jest naturalne, powtarzalne, co jest rządzone przez prawo”⁴⁶. Arcybiskup Józef Życiński pisał: „Metodologia nauk przyrodniczych wymaga od badacza zawieszenia wszelkich odwołań do interwencji Boga. Dopuszcza ona jedynie te teorie, które zjawiska naturalne wyjaśniają przez odwołanie do innych zjawisk natury”⁴⁷. Według Hellera zaś, „W nauce nigdy nie wolno rezygnować

⁴⁵ J. Herbut, hasło: *Naturalizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 380 [379–380].

⁴⁶ M. Ruse, *Darwinism Defended: A Guide to Evolution Controversies*, Reading 1982, s. 182.

⁴⁷ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, „Prace Wydziału Filozoficznego”, t. 89, Lublin 2002, s. 43.

z wyjaśnienia jakiegoś «materialnego zjawiska» przy pomocy innego «materialnego zjawiska»⁴⁸.

Drugi rodzaj sformułowań naturalizmu metodologicznego określiłbym jako zorientowany epistemologicznie i wyraża on zasadę naturalizmu przez utożsamienie jej z empiryzmem. Anna Pałubicka w ten sposób właśnie definiuje naturalizm metodologiczny w wersji pozytywistycznej:

Zgodnie z tym stanowiskiem wartościowa poznawczo wiedza [...] wywodzi się z doświadczenia [...]. Sądy obserwacyjne formułowane w doświadczeniu stanowią niewzruszalny jej fundament. Na sądach tych przeprowadza się [...] wnioski indukcyjne, ustalając w ten sposób prawa (uogólnienia indukcyjne) naukowe⁴⁹.

Natomiast w ujęciu ogólnym:

[...] naturalizm metodologiczny jest [...] poglądem, według którego postępowanie badawcze, bez względu na dziedzinę wiedzy, czyni zadość (lub powinna czynić zadość – wersja normatywna) następującym zasadom metodologicznym (powszechnie uznawanym za właściwe naukom przyrodniczym): 1. intersubiektywnej komunikowalności formułowanych twierdzeń, 2. intersubiektywnej kontrolowalności tych twierdzeń, 3. empirycznej stosowalności pojęć deskryptywnych⁵⁰.

Naturalizm metodologiczny w wersji pozytywistycznej związany jest więc ze zdyskredytowanym w filozofii nauki indukcjonistycznym rozumieniem nauki. Odejście od naiwnego empiryzmu w rozumieniu nauki wiąże się między innymi z upadkiem neopoztywistycznych kryteriów demarkacji postulujących weryfikowalność, a później konfirmowalność twierdzeń wartościowych poznawczo. Późniejsze badania w obszarze metodologii nauki podważyły szereg założeń, które przyjęte były w kryteriach proponowanych przez logicznych empirystów, jak koncepcje tak zwanych nagich faktów, możliwości indukcyjnego dowodzenia teorii i praw naukowych czy możliwości redukcji terminów i zdań teoretycznych do terminów i zdań obserwacyjnych i tym podobne.

Także wskazane w ujęciu ogólnym kryteria właściwego postępowania badawczego stały się przedmiotem krytyki niektórych nurtów filozofii nauki. Dotyczy to także fałsyfikowalności wskazanej przez Karla R. Poppera jako kryterium

⁴⁸ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 44.

⁴⁹ Anna Pałubicka, hasło: *Naturalizm i antynaturalizm*, [w:] *Filozofia a nauka: zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, Wrocław 1987, s. 405 [403–412].

⁵⁰ Tamże, s. 406–440.

odróżniania nauki od nienauki, które zasadniczo odpowiada postulatowi wskazanym w wyżej przytoczonym ogólnym sformułowaniu naturalizmu metodologicznego. I tak odnośnie do intersubiektywnej komunikowalności twierdzeń naukowych Michael Polanyi czy Thomas S. Kuhn wskazywali na ważną rolę w pracy uczonego tak zwanej wiedzy milczącej. Intersubiektywna kontrolowalność twierdzeń ograniczona jest, przynajmniej z punktu widzenia takich filozofów jak Thomas Kuhn czy Paul Feyerabend, ze względu na problem niewspółmierności teorii naukowych związany na przykład ze zmiennością znaczeń terminów występujących w teoriach w różnych okresach rozwoju nauki. Kryterium empirycznej stosowalności pojęć deskryptywnych napotyka zaś trudności choćby związane z uteoretyzowaniem obserwacji.

10. Epistemologiczne sformułowanie zasady naturalizmu metodologicznego jako tolerancyjnego empiryzmu krytycznego

Mówiąc o empirycznym zorientowaniu epistemologicznego sformułowania naturalizmu metodologicznego, mam na myśli bardzo ogólne znaczenie terminu „empiryzm” jako pewnej filozoficznej teorii pochodzenia wiedzy, na mocy którego niektóre nauki określa się mianem „nauk empirycznych”. Nie interesuje mnie tu natomiast szczegółowe rozpatrywanie szeregu znaczeń i szczegółowych problemów „empiryzmu”⁵¹.

W odróżnieniu od naiwnego empiryzmu przyjmowanego w pozytywistycznych koncepcjach nauki, proponuję na tyle ogólne rozumienie roli doświadczenia w nauce, by można było w nim uwzględnić wspomniane wyżej zastrzeżenia rewidujące pozytywistyczne i neopoztywistyczne ujęcie tego zagadnienia. Rola doświadczenia w nauce, które można uznać za warunek konieczny – lecz niewystarczający – naukowości, polega na szeroko rozumianej testowalności teorii.

⁵¹ Wskazać można dwa zasadnicze znaczenia „empiryzmu”. Po pierwsze, rozumiany jest jako metoda naukowa, a po drugie: teoria filozoficzna (metodologiczna) na temat właściwego sposobu zdobywania wiedzy (patrz: M. Hetmański, *Kłopoty empiryzmu*, [w:] *Czy istnieją granice poznania?*, red. K. Jodkowski, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 9, Lublin 1991, s. 73 [73–97]). Właśnie różne rodzaje rozumienia empiryzmu w ujęciu filozoficznym stanowią główny problem w historii metodologii nauki, w której z jednej strony próbuje się normatywnie określić, a z drugiej – jedynie opisać, na czym polega empiryczność metody naukowej. Stąd przyjmuję tu jedynie bardzo ogólne, stanowiące rdzeń doktryny empirycznej ujęcie roli doświadczenia w poznaniu, by nie gmatwać się w spór o to, które z różnych ujęć proponowanych w historii filozofii i metodologii nauki stanowi lepszą podstawę dla określenia metody naukowej. Stwierdzam więc jedynie, że doświadczenie stanowi niezbywalny, konieczny element tej metody.

Właśnie różne tego typu krytyki koncepcji empirycznego charakteru metodologii naukowej i problemy w precyzyjnym określeniu roli doświadczenia w nauce mogą prowadzić do wniosku, że jeśli chodzi o związek nauki z doświadczeniem, to musimy poprzestać na jedynie ogólnym stwierdzeniu, że jakiś taki związek zachodzi. W kontekście krytyki różnych sformułowań istoty naukowości ze strony socjohistorycznej szkoły metodologii nauki podobny ogólny wniosek na temat racjonalności naukowej wyciąga Harvey Siegel:

Cóż takiego jest w kryteriach metodologicznych nauki, że mogą one razem tworzyć SM [*scientific method* – PB]. Jest nią, [...] *zaangażowanie się po stronie świadectwa empirycznego*. [...] Niezależnie od tego, czy uzasadnianie jest kwestią *logiki*, nie może być wątpliwości, że kryteria metodologiczne działają w ten sposób, by określić doświadczalne poparcie hipotez czy teorii. [...]

[...] Nie istnieje procedura, która konstytuowałaby SM, czy też która zapewniałaby nauce racjonalność. Racjonalność tę zapewnia przywiązanie do świadectwa empirycznego – lub lepiej: nauka jest racjonalna, o ile postępuje zgodnie z tym przywiązaniem⁵².

Zwrócić przy tym należy uwagę, że właśnie możliwość empirycznego testowania teorii naukowych jest przyjmowana przez zwolenników obu tych sformułowań (ontologicznego i empirycystycznego) za uzasadnienie dla przyjęcia naturalizmu metodologicznego jako definicyjnej cechy nauki. Jak pisze czołowy ewolucjonista Niles Eldredge, „Jeśli istnieje jedna reguła, jedno kryterium, czyniące jakąś ideę naukową, to jest nim to, że *należy* odwoływać się do naturalistycznych wyjaśnień zjawisk i wyjaśnienia te muszą być testowalne jedynie w oparciu o nasze pięć zmysłów”⁵³. W innym miejscu stwierdza: „uczeni są ograniczeni do formułowania *wszystkich* swoich twierdzeń w terminach ‘naturalistycznych’, po to po prostu, by móc je wówczas testować”⁵⁴. Podobnie cytowany wcześniej Michał Heller wskazuje, że przyjęcie naturalizmu metodologicznego służy rozwojowi nauki: „Rezygnacja z takiego wyjaśnienia i powołanie się na wyjaśnienie «wychodzące poza świat materialny» byłoby zablokowaniem dal-

⁵² H. Siegel, *Na czym polega racjonalność nauki?*, [w:] *Na czym polega racjonalność nauki?*, red. K. Jodkowski, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 7, s. 195–196 [181–206] (podkreślenia autora).

⁵³ N. Eldredge, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, New York 1982, s. 82.

⁵⁴ Tamże, s. 87; patrz też: tenże, *The Triumph of Evolution and the Failure of Creationism*, New York 2001 (2000), s. 137.

szego postępu⁵⁵. Naturalizm metodologiczny ma więc być koniecznym warunkiem naukowości i gwarantem testowalności hipotez naukowych.

Naczelną więc zaletą wynikającą ze stosowania postulatu naturalizmu w nauce jest testowalność teorii naukowych i umożliwienie rozwoju nauki. W tym miejscu warto zadać następujące pytania: Czy tylko jeden rodzaj ontologicznego zaangażowania nauki może pozwalać na realizację tych celów? Czy monopol jednego rodzaju metafizyki jako podstawy dla naukowych rozstrzygnięć jest pod tym względem korzystny? Czy celom tym uzupełnionym o zakładany przez wielu naukowców cel nauki, jakim ma być dążenie do prawdy, nie służyłoby lepiej przyjęcie empiryczności, czyli epistemologicznej własności, za konieczną cechę naukowości, zamiast postulatu stosowania wyjaśnień tak czy inaczej metafizycznie zaangażowanych?

Element wspólny dla obu sformułowań naturalizmu metodologicznego, mającego być koniecznym warunkiem naukowości, stanowi więc motyw empirycznej testowalności. Empiryczność nie rozstrzyga ontologii, jaka ma być zaangażowana dla wyjaśnienia badanych zjawisk. Bezpośrednia obserwowalność obiektów ujętych w zdaniach wyjaśniających nie może być uznana za warunek odwoływania się do nich. Wskazać tu można choćby na nieobserwowalność bezpośrednią siły ujętej w równaniu $F = ma$, genów, praw przyrody i tym podobne. W nauce przyjmuje się istnienie i działanie w przyrodzie wielu nieobserwowalnych obiektów. Uzasadnia się to odwołaniem do pośredniej obserwowalności. Przyjęcie istnienia tych postulowanych bytów służy bowiem wyjaśnieniu tego, co już ma być bezpośrednio obserwowalne.

Sama obserwowalność nie jest jednak czymś bezproblemowym. Problematyczność roli obserwacji w nauce wynika z tak zwanego uteoretyzowania obserwacji. Z jednej strony wiąże się ona z tym, że ontologia teorii naukowych wykracza poza to, co „widać i słyszać”, a z drugiej, że język teorii naukowych nie daje się w sposób neutralny zredukować do kategorii tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu. Tymczasem w niedającym się dziś obronić pozytywistycznym i neopozytywistycznym rozumieniu nauki to, co jawi się w doświadczeniu, reifikowano do kategorii natury w przekonaniu, że w protokolarnych sprawozdaniach ze swych doznań zmysłowych uczony wolny od uprzedzeń (w tym o charakterze doktryn metafizycznych) stwierdza, co istnieje naprawdę. Przyjęcie

⁵⁵ M. Heller, *Sens życia...*, s. 44–45.

ontologicznego sformułowania naturalizmu metodologicznego bazuje w ten sposób na rozumieniu nauki wypływającym z fałszywej koncepcji doświadczenia.

Utożsamienie tego, co jawi się w tak naiwnie rozumianej obserwacji, z tym, co istnieje, a następnie uczynienie z tak rozumianej procedury badawczej warunku naukowości przy podaniu go w stylizacji ontologicznej odpowiada właśnie za metafizyczne i dogmatyczne zaangażowanie nauki po stronie ontologii naturalistycznej. Prowadzi ono też do zamieszania w kwestii związku roli naturalizmu metodologicznego i metafizycznego w nauce. Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w sformułowaniu ontologicznym czyni z nauki materializm stosowany. Jak ujmuje to Feyerabend, pod pozorem uwolnienia nauki od dogmatyzmu i metafizyki, przeciwdziałania pustym spekulacjom na rzecz postępu wiedzy neopozytywistyczna wersja empiryzmu przez użycie określenia „dobrze potwierdzona teoria”, wprowadza do nauki metafizyczny dogmatyzm⁵⁶. Radą Feyerabenda na uwolnienie się od hamującego postęp nauki neopozytywistycznego rozumienia roli doświadczenia i relacji między teoriami jest pluralizm teoretyczny i metafizyczny. Stąd na pytanie: „Jak być dobrym empirystą?”, odpowiada: „możesz być dobrym empirystą jedynie wtedy, gdy będziesz skłonny pracować raczej z wieloma alternatywnymi teoriami, niż z jednym teoretycznym punktem widzenia i doświadczeniem”⁵⁷. Feyerabend uznaje koncepcje metafizyczne za pierwotne stadium teorii naukowych⁵⁸ i wręcz wymaga od naukowców spekulacji metafizycznych⁵⁹.

Tak rozumiany pluralizm nauki ma być sposobem na wzrost faktualnej adekwatności teorii naukowych: „*funkcją* tych konkretnych, alternatywnych poglądów teoretycznych jest dostarczenie środków krytykowania akceptowanej teorii w sposób wykraczający *poza* krytycyzm wchodzący w grę przy porównywaniu danej teorii «z faktami»⁶⁰. Jak pisze dalej:

⁵⁶ „[...] będąc dalekim od wyeliminowania dogmatu i metafizyki, a przez to od popierania postępu, współczesny empiryzm odkrył nowy sposób uczynienia dogmatu i metafizyki czymś godnym szacunku, mianowicie przez nazywanie ich «dobrze potwierdzonymi teoriami»” (P.K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, Warszawa 1979, s. 24). Odmianą metody empirycznej proponowanej przez neopozytywistów, którą akurat w tym miejscu Feyerabend krytykuje, jest metoda konfirmacji. Moje wykorzystanie tej wypowiedzi Feyerabenda nie dotyczy jednak szczegółowo problemów konfirmowalności, weryfikowalności lub metody falsyfikacji.

⁵⁷ Tamże, s. 25.

⁵⁸ Patrz: tamże, s. 52.

⁵⁹ Patrz: tamże, s. 55.

⁶⁰ Tamże, s. 26.

Metodologicznym uzasadnieniem pluralizmu teoretycznego jest więc to, iż umożliwia on znacznie ostrzejszy krytycyzm akceptowanych idei, aniżeli ten, jaki wchodzi w grę przy porównaniu ich z dziedziną „faktów”, których znajomość uważa się za coś, co można osiągnąć niezależnie od rozważań teoretycznych. Stosownie do tego można następująco określić rolę niezwyklej *metafizycznych* idei, które konstruowane w niedogmatyczny sposób, a następnie rozpracowywane na tyle szczegółowo, aby (alternatywnie) wyjaśnić nawet najbardziej potoczne sytuacje eksperymentalne i obserwacyjne: odgrywają one decydującą rolę w krytyce i rozwoju tego, w co się powszechnie wierzy, co jest „dobrze potwierdzone”; z tego względu powinny one występować w *każdym* okresie rozwoju naszej wiedzy. Nauka wolna od *metafizyki* jest na najlepszej drodze do przekształcenia się w *dogmatyczny* system metafizyczny⁶¹.

Uzasadnienie dla pluralizmu w nauce ma więc charakter metodologiczny. Przyjęcie alternatywnych teorii – także metafizycznych – służyć ma, według Feyerabenda, lepszej realizacji postulatu empiryczności nauki.

W tym kontekście bardziej adekwatne wydaje się empirycystyczne sformułowanie zasady naturalizmu metodologicznego jako warunku naukowości lub całkowita rezygnacja z wyrażenia „naturalizm metodologiczny”, ze względu na konkretne obciążenie ontologiczne w warstwie werbalnej. Jako nazwę dla tego warunku naukowości proponuję na przykład „tolerancyjny empiryzm krytyczny”. Krytyczny, bo uwzględniający zarzuty wobec naiwnego indukcjonizmu oraz jego założeń występujących w metodologii neopozytywizmu, w tym tych dziedzicznych przez falsyfikacjonizm Poppera. Tolerancyjność nawiązywałaby tu do używanego Feyerabenda określenia „tolerancyjny empiryzm”⁶², który odnosił on ujęcia nauki postulującego pluralizm teoretyczny i metafizyczny, przeciwstawiony dogmatyzmowi wynikającemu z empiryzmu neopozytywistów.

W proponowanym rozumieniu istoty racjonalności nauki nie ma różnicy pod względem spełniania wymogu naukowości, czy odwołujemy się do nieobserwowalnych superstrun, sił czy praw przyrody czy też do aniołów, duchów czy innych czynników nadprzyrodzonych. Można powiedzieć, że zarówno jedne, jak i drugie należą do kategorii „rzeczy niewidzialnych”. Pojawia się tu jednak pytanie, kiedy należy uznać za zasadne wprowadzenie wyjaśnienia nieodwołującego się do przyczyn naturalnych? Może bowiem wydawać się niewłaściwe wprowadzanie takich wyjaśnień za każdym razem, gdy wyjaśnienia bazujące na modelu

⁶¹ Tamże, s. 26–27.

⁶² Patrz: tamże, s. 30.

naturalistycznym zawodzą. Postępowanie takie, odwoływanie się do Boga, by zapchać luki (*God-of-the-gaps*) w naukowym obrazie świata uznaje się za kompromitujące dla religii. Rozwój nauki często prowadził do wypełnienia tych luk wyjaśnieniem naturalistycznym.

W swej anarchistycznej metodologii Feyerabend utrzymuje, zgodnie z przytoczoną wyżej wypowiedzią, że na każdym etapie rozwoju wiedzy, zatem nawet jeśli przyjęta teoria nie napotyka poważnych trudności, należy opracowywać teorie alternatywne. Pewne ograniczenie dla tego anarchizmu Feyerabenda i propozycję sposobu na uniknięcie zarzutu o odwołanie do Boga luk wprowadza tak zwany warunek Jodkowskiego. Formułując go w kontekście sporu ewolucjonizm–kreacjonizm, Kazimierz Jodkowski pisze, że „kreacjoniści powinni nie tylko wykazywać, że współczesna nauka czegoś nie wyjaśnia naturalistycznie, ale także że nie jest i nigdy nie będzie w stanie tego dokonać”⁶³. Przenosząc ten warunek na grunt dyskusji o NDE, należałoby przyjąć, że zwolennicy nienaturalistycznego wyjaśnienia tych doświadczeń powinni wykazać nie tylko, że współczesna nauka bazująca na biopsychospołecznym naturalistycznym modelu nie jest w stanie czegoś wyjaśnić, lecz że model ten w ogóle nie nadaje się do opracowania takiego wyjaśnienia. Wydaje się, że w przypadku NDE spełnienie tego warunku przez zwolenników wyjaśnienia nienaturalistycznego nie jest trudne, ze względu choćby na szereg relacji szczególnie dotyczących OBE, których model biopsychospołeczny nie pozwala wyjaśnić.

Pojawia się tu jednak problem wiarygodności tych relacji, których niezwykłość skłania zwolenników modelu naturalistycznego do uznania ich za zmyślenia. Podobna sytuacja występuje w przypadku problemu opętań⁶⁴, gdzie w psychiatrycznym opisie tego, co określa się jako zaburzenie dysocjacyjne zupełnie brak informacji o takich fenomenach, które wymykają się naturalistycznemu wyjaśnieniu, choć osoby, u których one występują, spełniają wszelkie inne kryteria rozpoznania tego typu zaburzenia. Problemy te związane są z ontologiczną i niewspółmiernością ujęć naturalistycznych i nadnaturalistycznych, która sprawia, że trudność stanowi samo ustalenie tego, co jest faktem. Stąd relacje o tym, co z punktu widzenia jednej ontologii nie może mieć miejsca, uznaje się w jej

⁶³ K. Jodkowski, *Epistemiczne układy odniesienia i „warunek Jodkowskiego”*, [w:] *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 2008, s. 118 [108–123].

⁶⁴ Patrz: P. Bylica, *Zaburzenia dysocjacyjne.....*, s. 213, 225.

obrębie za fałszerstwa, zmyślenia czy iluzję. Trudność ta wpływa więc na osłabienie możliwości realizacji warunku Jodkowskiego w praktyce naukowej.

Oslabienie to jednak maleje, jeśli przyjmie się postulowany przez Feyerabenda pluralizm teoretyczny i metafizyczny w nauce. Jeśli zrezygnujemy z metafizycznych ograniczeń nauki, to dla kwestii naukowości badań przestanie mieć znaczenie, czy należą one do przyrody czy do nadnatuury, a będzie się liczyć przede wszystkim to, czy odwołanie do nich pozwala wyjaśnić jakieś zdarzenia podlegające empirycznym badaniom. (Przyjmuje się tu, że niewspółmierność między różnymi propozycjami nie jest tak ogromna, że uniemożliwia jakiegokolwiek empiryczne rozstrzygnięcia). Ważne jest jedynie to, czy koncepcje w ramach których byty te byłyby postulowane, będą realizowały, mówiąc słowami Siegla, warunek przywiązania do świadectwa empirycznego. W tym kontekście również uprawnionymi wyjaśnieniami NDE mogłyby być te, które przyjmują niezgodne z naturalistycznym paradygmatem koncepcje istnienia świadomości niezależnie od ciała. Ważne byłoby jedynie to, czy utrzymują one, będący warunkiem naukowości, kontakt z doświadczeniem.

Zakończenie

Przyjęcie tolerancyjnego empiryzmu krytycznego jako warunku racjonalności naukowej usuwa konflikt między dualizmem tradycyjnego teizmu a postulatem racjonalności metody naukowej. Z tego punktu widzenia nie ma powodu, dla którego teista musiałby akceptować obcą mu naturalistyczną metafizykę, w jaką uwikłane jest naturalistyczne, ontologiczne rozumienie naturalizmu metodologicznego jako koniecznego warunku naukowości. Przyjmując pluralistyczną metodologię Feyerabenda, można stwierdzić, że empiryzm stanowiący istotę nauki nie musi wcale ograniczać rodzaju wyjaśnień do odwołujących się wyłącznie do jednej metafizyki. W tym sensie przyjęcie tolerancyjnego empiryzmu krytycznego pozwala na możliwość uspołnienienia dualistycznej i interwencyjonistycznej metafizyki teizmu z naukowym ujęciem rzeczywistości.

Teizm naturalistyczny zaś jawi się jako stanowisko godzące naukę z religią poprzez nadmierną uległość wobec określonej, niezgodnej z teizmem metafizyki, której dominacja wynika z błędnego uwikłania naturalistycznej ontologii z niewłaściwie rozumianą istotą metody naukowej. W kontekście sporu o wyjaśnienie NDE tolerancyjny empiryzm krytyczny zwiększa zakres dopuszczalnych

wyjaśnień pod warunkiem realizacji przez nie postulatu zaangażowania empirycznego. Do wyjaśnień takich mogły więc zaliczać się także takie, które pozostając w obrębie naturalizmu, wykraczają poza model biopsychospołeczny (jak w ujęciu proponowanym przez Lommela), jak i wyjaśnienia czerpiące z metafizyki nienaturalistycznej pod rygorem takiego ich opracowania, które realizuje warunek empirycznej testowalności w sensie empiryzmu krytycznego.

Bibliografia

- Bylica P., *Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata przyrodniczego*, tekst w druku.
- Bylica P., *Komplementarność nauki i religii*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 1, s. 59–68.
- Bylica P., *Problem pochodzenia i natury człowieka a teza o rozdzielności płaszczyzn nauki i religii*, [w:] *Kontrowersje wokół początków człowieka...*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, s. 195–208.
- Bylica P., *Zaburzenia dysocjacyjne czy opętanie przez Szatana? Historyczno-metodologiczna analiza stosunku psychiatrii do problemu opętań*, [w:] *Pogranicza nauki...*, red. Zon, s. 209–225.
- Clark K., *Clinical Interventions with Near-death Experiences*, [w:] *The Near-death Experience: Problems, Prospects, Perspectives*, red. B. Greyson, Ch.P. Flynn, Springfield, III, Charles C. Thomas 1984.
- Corazza O., *Near-death Experience. Exploring the Mind-Body Connection*, Routledge, London–New York 2008.
- Czy istnieją granice poznania?*, red. K. Jodkowski, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 9, Wyd. UMCS, Lublin 1991.
- de Barbaro B., *Opętanie: kategoria teologiczna czy psychiatryczna? (W poszukiwaniu adekwatnego języka)*, „Nomos” 2002, nr 39/40, s. 67–78.
- de Barbaro B., *Psychiatria a religia*, [w:] *Psychiatria*, t. III, red. A. Bilikiewicz et al., s. 551–563.
- Eldredge N., *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, Washington Square Press, New York 1982.
- Eldredge N., *The Triumph of Evolution and the Failure of Creationism*, W.H. Freeman and Company, New York 2001 (2000).
- Feyerabend P.K., *Jak być dobrym empirystą?*, PWN, Warszawa 1979.
- Filozofia a nauka: zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, Ossolineum, Wrocław 1987.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.

- Fox M., *Through the Valley of the Shadow of Death. Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*, Routledge, London–New York 2003.
- French C.C., *Fantastic Memories: the Relevance of Research Into Eyewitness Testimony and False Memories for Reports of Anomalous Experiences*, [w:] *The International Library of Psychology: Parapsychology*, red. R. Wiseman, C. Watt, Ashgate Publishing, London 2005.
- French C.C., *Near-death Experiences in Cardiac Arrest Survivors*, „Progress in Brain Research” 2005, nr 150, s. 351–367.
- Greyson B., *Defining Near-death Experiences*, „Mortality” 1999, Vol. 4, nr 1, s. 7–19.
- Greyson B., *Incidence and Correlates of Near-death Experiences in a Cardiac Care Unit*, „General Hospital Psychiatry” 2003, nr 25, s. 269–276.
- Greyson B., *Near-death Experiences and Spirituality*, „Zygon” 2006, Vol. 41, nr 2 June, s. 393–414.
- Heller M., *Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World*, [w:] *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, N. Murphy, A.R. Peacocke, Vatican Observatory Publications and CTNS, Vatican–Berkeley 1995.
- Heller M., *Ewolucja i stworzenie*, [w:] J. Życiński, M. Heller, *Dylematy ewolucji*, s. 153–159.
- Heller M., *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Wyd. Biblos, Tarnów 2002.
- Hetmański M., *Kłopoty empiryzmu*, [w:] *Czy istnieją granice poznania...*, red. K. Jodkowski, s.73–97.
- Jodkowski K., *Epistemiczne układy odniesienia i „warunek Jodkowskiego”*, [w:] *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy...*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, s. 108–123.
- Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
- Kübler-Ross E., *Życie, śmierć i życie po śmierci (wykład w Virginia Beach 1980)*, [w:] E. Kübler-Ross, *Życiodajna śmierć*, s. 73–93.
- Kübler-Ross E., *Życiodajna śmierć*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1996.
- Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Wyd. TN KUL, Lublin 1997.
- Lopez U. et al., *Near-death Experience in a Boy Undergoing Uneventful Elective Surgery under General Anesthesia*, „Pediatric Anesthesia” 2006, nr 16, s. 85–88.
- Michał H., *Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem*, [w:] M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 60–172.
- Moody R., *Refleksje nad życiem po życiu*, Dom Wydawniczy Limbus, Bydgoszcz 1993.
- Moody R., *Życie po życiu*, Zysk i S-ka, Poznań 2006.
- Parnia Sam, et al., *A Qualitative and Quantitative Study of the Incidence, Features and Aetiology of Near Death Experiences in Cardiac Arrest Survivors*, „Resuscitation” 2001, nr 48, s. 149–156.

- Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, red. J. Zon, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Polkinghorne J., *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, WAM, Kraków 2008.
- Psychiatria. Tom III. Terapia. Zagadnienia etyczne, prawne, organizacyjne i społeczne*, red. A. Bilikiewicz et al., U & P, Wrocław 2003.
- Ring K., Cooper S., *Mindsight: Near-death and Out-of-body Experiences in the Blind*, William James Center for Consciousness Studies, Palo Alto 1999.
- Ruse M., *Darwinism Defended: A Guide to Evolution Controversies*, Addison-Wesley, Reading 1982.
- Siegel H., *Na czym polega racjonalność nauki?*, [w:] *Na czym polega racjonalność nauki...*, red. K. Jodkowski, s. 181–206.
- van Lommel P. et al., *Near-death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: a Prospective Study in the Netherlands*, „The Lancet” 2001, Vol. 358, December 15, s. 2039–2045.
- van Lommel P., *Near-death Experience, Consciousness, and the Brain. A New Concept About the Continuity of our Consciousness Based on Recent Scientific Research on Near-death Experience in Survivors of Cardiac Arrest*, „World Futures” 2006, nr 62, s. 134–151.
- Wilson I., *Życie po śmierci*, Wydawnictwo Pelikan, Warszawa 1988.
- Wszolek S., *W obronie argumentu „God of the gaps”*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1999, t. XXIII, s. 103–118.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Prace Wydziału Filozoficznego t. 89, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Życiński J., Heller M., *Dylematy ewolucji*, Wyd. Biblos, Tarnów 1996.