

Maria Boużyk

Mitozofia czyli bankructwo rozumu

Człowiek w Kulturze 1, 139-158

1993

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maria Boużyk

Mitozofia

czyli bankructwo rozumu

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 139-158

Słowo *mythos* źródłowo znaczy „myśl”. W starożytnej Grecji przyjęło się używać go konkretnie na wyrażenie myślenia religijnego o kompleksowej interpretacji życia. W dwudziestym wieku mit stał się jednym z centralnych pojęć psychologii, socjologii, teorii kultury i zaczął wchodzić coraz częściej do potocznego słownika. Przy tym jego obiegowe znaczenie zazwyczaj utożsamiane jest z kłamstwem, iluzją, podaniem, wiarą, umownością, fantastyką, sakralizowaniem i dogmatycznym wyrażaniem społecznych obyczajów. Władysław Kopaliński, w *Słowniku mitów i tradycji kultury*, określa mit jako opowieść zazwyczaj nieznanego pochodzenia, pozornie realizującą wypadki historyczne w celu wyjaśnienia jakichś zwyczajów, wierzeń, instytucji, często zjawisk naturalnych, związanych zwłaszcza z magią lub kultem; jako opowieść uważaną bezpodstawnie za prawdziwą przez członków danej społeczności. Traktuje mit na równi z postawą zabobonną, która może być obalona przez rozwijającą się wiedzę pozytywną.

Do momentu pojawienia się nauki mit był jedyną formą wiedzy, stąd i obecność jego nie wywoływała sprzeciwu. Dopiero nauka przyniosła element podejrzliwości i konieczność tłumaczenia mitu jako szczególnego zjawiska. Wyrosła na gruncie braku zaufania do mitologii i spychania jej na pozycje antagonistyczne, nie raz na przestrzeni dziejów robiła jednak ponownie miejsce dla mitu.

W okresie przednaukowym mit otoczony był jeszcze nimbem niewinności. Opowiadał o stworzeniu świata, człowieka, o bo-

gach, herosach i bohaterskich wyczynach. Przekazywany przez ustną tradycję, wspólnie z religijnymi obrządkami i wierzeniami, znajdował się poza wszelką wątpliwością. Rozróżnienie na historię, chronologię, fakty, legendy, fantazję, naukę czy moralność nastąpiło znacznie później. Powoływany spontanicznie jako zestawienie wszelkiej wiedzy (w sensie prawdziwych intuicji) i niewiedzy (w sensie całkowitych zmyśleń), zaczął być podejrzany i tracić swoją niewinność, dopiero gdy podporządkowano go ideologii (religijnej czy politycznej), gdy przemienił się w propagandę przekazując selektywnie wiadomości, układając fakty zgodnie z jakimś programem i w sposób zamierzony apelując do emocji.

Prowadzone od czasów greckich badania nad mitem odśladniały dwa jego funkcjonalne aspekty. Z jednej strony podkreślały pierwotną rolę poznawczą mitu, a z drugiej, podsuwały możliwość posłużenia się jego właściwościami w nauczaniu, wychowaniu, polityce. Przede wszystkim mit mógł przybliżać prawdy moralne i religijne, być czymś w rodzaju zaspokojenia typowej u człowieka potrzeby rozumienia świata i siebie. Perswazyjność, obrazowość mitu, czyniły z niego doskonały środek przekazu informacji, tradycji, ideałów. Mit umacniał więc człowieka, dając mu oparcie w postaci gotowej przeszłości, jasno zarysowanych celów i zestawu pojęć ogarniających całość doświadczenia; jednoczył grupę sankcjonując porządek społeczny i prawny, umieszczając w dziejach i kształtując charakterystyczny dla niej rys kulturowy.

W dwudziestym wieku uświadomiono sobie ponownie znaczenie mitycznego sposobu myślenia jako szczególnego typu poznania. Zaczęto akcentować jego wartość dla kultury i człowieka. Pytano czy mit jest konieczny, by rozumnie ogarnąć świat, czy stanowi unikalną drogę wyrażania prawd egzystencjalnych, czy sprzeciwia się logosowi, czy jest to fałsz, czy też pierwszy wyraz świadomości, która czyni dalsze myśli możliwymi, a więc czy kultura jest rozszerzeniem mitu, czy w związku z tym proces demitologizacji jest w ogóle możliwy.

Mimo podkreślania niewielkiego związku mitu z racjonalną, w pełni świadomą myślą, wyrażenie zgody na mit jako część ludzkiego życia coraz rzadziej budzi zdziwienie, a wręcz, jest przyjmowane jako coś całkiem naturalnego.

Czy mitowi można rzeczywiście zaufać, czy stanowi on konieczną perspektywę poznawczą dla każdego człowieka, jak spojrzeć na rozmaite teorie mitu, a przede wszystkim na te oceniające go jako nieodłączną jakość ludzkiego życia?

Mówiąc o rozwoju myśli ludzkiej pokazuje się naturalne przejście od mitu do filozofii oraz zanikanie wyłączności mitu w sferze myślenia. Mit umiera, by powstała nauka głosząca prawdę, a człowiek wkracza na ścieżkę miłośnika mądrości (*filosofia*). Trudno oczywiście przeprowadzić zdecydowaną linię graniczną między myśleniem mitycznym a naukowym. Mitogonie spotyka się jeszcze w obrębie filozofii Platona i Arystotelesa. Początki nauki pokrywają się jednak ze zdecydowanym narastaniem myślenia racjonalnego. Wydawało by się, że ów progres powinien całkowicie wymazać mit i zastąpić go rzetelnymi badaniami naukowymi. Wydawało by się, że mitozofia (poznane przez mit) ustępując miejsca filozofii (poznaniu naukowemu) na zawsze zdegraduje poznawczą wartość mitu. Tymczasem mit powraca podbudowany przez teorie filozoficzne, psychologiczne, socjologiczne.

Konieczność mitu, o której się często mówi, wykazuje wyraźny związek ze szczególną konfiguracją kulturową obecnej epoki, a dokładniej, z miejscem, które się często wyznacza w jej ramach filozofii (metafizyce). Mianowicie ogłasza się, że świat nie może być przedmiotem filozofii, że absurdem jest wszelki racjonalny o nim dyskurs. Nie mając uprawnień do mówienia prawdy, filozof staje wobec faktu całkowitej anarchii w tej dziedzinie i mitom wolno w sumie mówić cokolwiek.

Odebranie rozumowi zdolności decydowania, nawet w sensie negatywnej dialektyki sokratycznej, pojawia się w różnych współczesnych teoriach. Poglądy pozytywistów, wittgensteinstów, egzystencjalistów, jakkolwiek manifestujące swoją odrębność, połączone są właśnie antymetafizycznym nastawie-

niem. Oczywiście po ich twórcach wcale nie widać by byli skorzy podnosić mit do rangi upadłej filozofii, ale nie dają się zaprzeczyć wpływu, jaki wywarli na kształtowanie tych filozoficznych interpretacji kultury, człowieka, świata, które bronią mit w obliczu bankructwa rozumu.

Racjonalistyczne domaganie się obiektywnej i koniecznej wiedzy było osłabione już przez Kanta. Jeszcze bardziej podważane przez Schopenhauera, Nietzschego, Comte'a, Dilthey'a Schillera, Jamesa, Junga, zostało w końcu uznane za nieosiągalne. Przyjęto, że nie sposób domagać się prawdy, chociaż można osiągnąć ograniczoną adekwatność do faktów i logiki. Zgodzono się, że człowiek raczej racjonalizuje niż jest racjonalny, że jego postępowania nie determinuje z góry stała natura, a adaptacja danego światopoglądu, podstawowych metafor i postaw bywa wyznaczana mieszkanką genetycznych i środowiskowych czynników, jakichś wrodzonych psychicznych dyspozycji do reagowania w określony sposób na doświadczenie. Absolutna metafizyka, która usiłuje wnikać w naturę Boga, duszy i wszechświata, a którą budowano od czasów Platona do Leibniza, odpowiada wprawdzie potrzebom umysłu, ale podejmuje zadania niemożliwe do wykonania.

Nowa sytuacja filozofii i towarzyszący jej pesymizm kształtowały się stopniowo. Najpierw Kant uczynił człowieka architektem poznawanego świata, gdy w *Prolegomenach* pisał: „...intelekt jest początkiem powszechnego porządku w przyrodzie przez to, że ujmuje wszelkie zjawiska we własne prawa i dzięki temu dopiero stwarza *a priori* doświadczenie (co do jego formy)”. Rzeczy same w sobie według filozofa z Królewca były niepoznawalne, a idee metafizyczne — tylko symbolami nieoznaczającymi tego, co głosiły wprost. Ich funkcja poznawcza nie przedstawiała też większej wartości, bo dawały się pomyśleć „jedynie problematycznie, by w odniesieniu do nich (jako heurystycznych fikcji) ustanowić regulatywne zasady systematycznego używania intelektu w polu doświadczenia”. Bez porównania większą rolę pełniły wszakże w etyce, stanowiąc symulatory postępowania moralnego.

Myśl Kanta filozofowie podejmowali wielokrotnie: od wczesnych dziewiętnastowiecznych prób F. A. Langego, przez racjonalistyczny idealizm szkoły marburskiej, po współczesną hermeneutykę Gadamera. Przy czym interpretowano ją tak psychofizjologicznie, jak i czysto epistemologicznie. Na przykład E. Cassirer, skłaniający się ku tej drugiej tendencji, rozszerzał zakres aprioryzmu, wprowadzał element historyczności. Stałe kategorie intelektu, odnoszące się u Kanta tylko do wiedzy teoretycznej, u niego zostały zastąpione formami symbolicznymi różnych dziedzin poznania (m.in. myślenia prymitywnego i mitycznego), a analiza historyczna towarzyszyła logicznej.

Ogólne znaczenie wpływu myśli kantowskiej na filozofię współczesną sprowadza się przede wszystkim do zaniechania wszelkich wypowiedzi o bycie, na rzecz mówienia tylko o sensie bytu zawartym w symbolu, znaku, którego odczytanie (poprzez inne znaki) leży w gestii filozofa. Wobec braku ostatecznych instancji i fundamentu poznania (co często zarzuca się hermeneutyce Gadamera) filozofia nabiera charakteru relatywistycznego, a rzeczywistość, w której żyje człowiek, ogranicza się do obrazów i różnych wyobrażeń o świecie (typu religia, nauka, mit — jak u Cassirera).

Do dość rozpowszechnionego, też za sprawą Kanta, na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku rozumienia prawdziwości nie jako stosunku myśli do rzeczy, ale cechy samej myśli, przyłączyli się pragmatyści (James, Pierce, Schiller). Twierdzili, że poznanie nie odtwarza rzeczywistości, lecz tworzy hipotezy i przewiduje. Nie stanowi więc tylko czystej wiedzy, ale również wiarę i pragnienie, a miarą jest w nim podejście indywidualnego człowieka i praktyczne konsekwencje. Metafizyka, pisze F. C. S. Schiller, wydaje się być skazana „by pozostać osobistym przypuszczeniem co do ostatecznej rzeczywistości oraz, by mieć niższą wartość obiektywną niż nauki będące w istocie powszechnymi metodami ujmowania zjawisk”, a wobec empirycznej nieweryfikowalności głoszonych przez nią tez, łatwiej jej przypisać walor estetyczny niż prawdziwościowy.

Na pewno najbardziej zdecydowanie, złudność bezwzględnej prawdy wyszydzał Nietzsche, dla którego potrzeby życiowe były wyznacznikami wszelkich ludzkich działań (w tym poznania), a rzeczywistość najczęściej fałszowana i deformowana w ujęciach poznawczych, w ogóle nie zawierała się w pojęciach filozoficznych (będących jedynie schematami myśli).

Subiektywizm i relatywizm odzywały się w wielu dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych teoriach filozoficznych. Szczególny ich typ — relatywizm socjologiczny głosił, np. Carl Jung sprowadzający prawdę do społecznie uznanego faktu.

Do podważenia obiektywnej wagi filozofii niemało przyczynił się W. Dilthey, który z wiedzy powszechnie ważnej przekształcił ją w pogląd na świat zależny od tego, kto go wyznaje.

Usuając metafizykę ze sfery poznania teoretycznego, Kant jednocześnie zacieśnił pojęcie wiedzy do obszaru matematycznego przyrodoznawstwa i ustanowił nowy wąski sens terminu „nauka”, który później przejął pozytywizm — ostatecznie (zdaniem jego twórcy Comte'a) rozprawiający się z tradycyjną problematyką filozoficzną i zrywający z autonomią filozofii poprzez zawieszenie jej na naukach szczegółowych. Idee pozytywizmu kontynuowane w drugiej połowie XIX wieku przez scjentyzm, a w wieku XX przez neopozytywizm sprowadzały się do podkreślania zbędności metafizyki wobec rozwoju nauk, które rzetelnie opisywały rzeczywistość, wyrażały ją pewnymi i powszechnymi prawami. L. Wittgenstein (nie będący w gruncie rzeczy neopozytywistą, ale poprzez swój *Traktat* mający silny wpływ na środowisko Koła Wiedeńskiego) widział metafizykę jako układ pytań źle postawionych i wynikających z nadużyć języka, a filozofię jako krytykę języka i skuteczną terapię w walce z tymi nadużyciami.

Specyficzną nutę wniósł do filozofii egzystencjalizm. Oczywiście był dzieckiem swojej epoki i ujawniły się w nim wszystkie ważne trendy współczesnej myśli filozoficznej, bo jak kantyzm ograniczał wiedzę do zjawiskowej, zjawiska opisywał jak fenomenologia, obraz świata uzależniał od czynności prak-

tycznych (jak pragmatyzm), od nacisku społecznego (jak socjologizm), od form mowy (jak neopozytywizm). Charakterystyczną dla niego była na pewno aura pesymizmu i refleksji nad egzystencją człowieka. J. P. Sartre pisał, że ludzkie istnienie nie ma poza sobą uzasadnienia, jest przypadkowe, kruche, ciężące ku śmierci, wypełnione troską i trwogą. Ten wątek, genezą sięgający do Kierkegarda, miał i innych swoich propagatorów. Schopenhauer na przykład jak nikt inny potrafił opisywać mękę życia, złudność szczęścia, lęk śmierci, bezrozumność i bezcelowość pragnień.

Nowa sytuacja umieściła filozofię bądź w kręgu światopoglądu i jakiejś ogólnej postawy życiowej, bądź nadała jej charakter swego rodzaju syntezy wiedzy i odebrała właściwą jej pozycję nauki pierwszej, autonomicznej, sięgającej podstaw bytu, ujmującej istotę rzeczywistości i konieczne jej uwarunkowania, rozważającej ostateczne racje wiarygodności poznania i ostateczne kryteria oceny jego wyników (jako prawdziwych albo fałszywych). Pozbawiła też filozofię metafizyki i ograniczyła obszar wartościowej wiedzy do wąsko rozumianej nauki, a tradycyjne problemy metafizyczne przesunęła w sferę ludzkich emocji, aspiracji, potrzeb i z ich zaspokajania uczyniła coś na kształt dziedziny bliskiej sztuce czy religii. Podjęto (Husserl) wprawdzie próbę ponownego unaukowania filozofii i dotarcia do niepodważalnych, absolutnie niekwestionowanych podstaw wiedzy, ale zamknięto ją w tradycji Platona, Kartezjusza, Leibniza, Kanta, stąd i ona okazała się nieudana.

Oskarżenia, znaki zapytania stawiane pod adresem filozofii, a także wszystkie nieskuteczne zabiegi mające na celu jej uzdrowienie, sprzyjały powstawaniu wrażenia o zbliżaniu się kresu dla racjonalnych zmagania z materią stanowiącą dotychczas serce filozofii. Tym bardziej, że różne poczynania zmierzające do oczyszczenia filozofii z „metafizycznych mrzonek” pozostawiały ją w kształcie, który nie wróżył jej żadnej ważnej przyszłości, a raczej potwierdzał znikomość tego, co ma do zaoferowania w dziedzinie najbardziej istotnych dla człowieka odpowiedzi. Klęsce filozofii wymiar nieodwołalny wydawały

się nadawać jeszcze inne wydarzenia. Doświadczenie pokazało., że nawet nauka uwikłana jest w zmienność i prawdopodobieństwo. Einstein udowodnił możliwość bardzo różnych teorii i interpretacji. Teza Kanta o powszechności i pewności praw nauki musiała zostać zawieszona. Nauce w sferze wiedzy przedmiotowej (o rzeczywistości) pozwolono tylko się poruszać z pewnością probabilistyczną, a weryfikowalne i falsyfikowalne jej twierdzenia mogły wyłącznie przybierać charakter prawdopodobny. Autokrytycyzm filozofii jedynie więc rozpoczął długi proces obnażania ogólnej niemocy rozumu w kwestii pewności i prawdy. Zainicjował proces zakończony ostatecznym zdemaskowaniem bezzasadności marzeń o poznaniu nierelatywnym i o istnieniu epistemologicznego absolutu oraz zamknięciem każdej próby urzeczywistnienia tego marzenia określeniem „mitu” (próby uznanej za odpowiedź na zupełnie naturalne potrzeby człowieka i urzeczywistnienia będącego również wypadkową specyfiki ludzkiej kondycji).

Filozofia od czasów Kartezjusza (a nawet Platona) faktycznie doprowadziła do uzasadnionego zamknięcia drogi wiodącej do bezwzględnej i obiektywnej prawdy. Zgodzono się na nieistnienie tej prawdy i przypisanie całej winy porażki naturze człowieka, świata, języka. Nie szukano błędu w samej filozofii, w jej punkcie wyjścia. W miejsce stwierdzania konkretnych kształtów obiektywności świata i jego istnienia, podejmowano problemy typu: „czy prawda istnieje?”, „czy rzeczywistość pozaświadościowa istnieje?”.

Osobą, która prezentuje postawę związaną z nad wyraz rozwiniętym poczuciem „beznadziejnej sytuacji rozumu”, jest Leszek Kołakowski. Jego wypowiedzi wyróżnia z wypowiedzi innych współczesnych autorów uporczywy maksymalizm filozoficznych wymagań, który tworzy typowy dla myśli Kołakowskiego paradoks zestawianych żądań i dostępnych środków. Stwierdzana diagnoza bezradności rozumu przybiera u Kołakowskiego charakter dualistycznej wizji rozdartego świata, w którym wiedza istnieje obok wiary, a analityczna myśl obok nieposkromionej fantazji czy niewytłumaczalnej intuicji,

i w którym istnienie to, jakkolwiek niebezkonfliktowe, jest zupełnie równorzędne.

Podejście Kołakowskiego do filozofii ma pewien stały rys, który ogólnie sprowadza się do przyjęcia postawy ciągłego poszukiwania, krytycznego analizowania narosłych sporów doktrynalnych i niejasności terminologicznych w imię usunięcia z dziedzictwa przypisywanego rozumowi tego, co wdarło się tam bezzasadnie. W gruncie rzeczy chodzi jednak o zespół istotnych założeń, które wyznaczają badania prowadzone przez Kołakowskiego i z których wyciąga on konsekwentnie wnioski budując swoją wersję interpretacji człowieka, świata i kultury. Bo mimo że Kołakowski uważa się przede wszystkim za historyka, a nie twórcę w dziedzinie filozofii, to wszystko, co proponuje w swoich publikacjach od lat pięćdziesiątych do dnia dzisiejszego, nosi wyraźne znamię refleksji filozoficznej, która, co sam zauważa, nigdy nie rozpoczyna się od stanu zupełnej niewinności poznawczej. W jego przypadku są to też określone preferencje. Gdy uznaje niemoc filozofii (bezradność rozumu), ma wtedy na myśli filozofię przyjmującą w rozważaniach określony punkt wyjścia (tj. ludzką świadomość), esencjalistyczne ujęcie rzeczywistości, zawężone pojmowanie nauki i wiążące się z nim koncepcje: poznanie (poznanie uniwersalizujące, a nie transcendentalizujące), oraz stosowanego w rozważaniach języka (jednoznacznego, a nie analogicznego). Odwołuje się więc do filozofii, która w swych źródłach sięga też Hume'a, Kanta, Comte'a.

Wielokrotnie w pracach Kołakowskiego pada nacisk na zależność przedmiotu poznania od konstytuującego go podmiotu. Świat może ujawniać się ludziom wyłącznie w kontekście ich własnego projektu, a prawomocne ujęcia poznawcze dokonywane są z jedynej dostępnej człowiekowi (tzn. ludzkiej) perspektywy. Inaczej mówiąc, nie sposób dociekać istnienia rzeczy poza aktem percepcyjnym. Kołakowski kwestionuje wszelką oczywistą intuicję istnienia („istnieć” znaczy: „być elementem pewnego zbioru”).

Nie dopuszcza pojmowania bytu w kształcie charakterystyce-

nym dla filozofii klasycznej. Nie ma u niego miejsca na sądy egzystencjalne, poprzez które afirmuje się rzeczywistość jako rzeczywistą, ani podstaw do mówienia o przygodności bytowej, (a w konsekwencji, również o konieczności). Przyjęcie w rozważaniach za punkt wyjścia analizy świadomości oraz pominięcie strony egzystencjalnej w bycie ogranicza refleksję filozoficzną tylko do obszaru jakościowego (treściowego), pozwala zaprzeczać zasadzie przyczynowości, wykluczać celowy porządek z dziejów (idea sensownej historii pojawia się u Kołakowskiego, tylko jako rezultat świadomego ludzkiego projektu, który rzutowany w przeszłość, czyni ją zrozumiałą). Nie uwzględnienie najbardziej pierwotnego i spontanicznego doświadczenia (doświadczenia „czegoś istniejącego”) oraz wyjście w filozofii od danych poznania refleksyjnego (a nie poznania spontanicznego, dopiero później uszlachetnianego i wzmacnianego sztuką rozumnej refleksji) każe w następstwie uznać podmiot za zasadniczą rację poznawczą przedmiotu i zrezygnować z dotarcia do rzeczy samych w sobie. Prawda w rozważaniach Kołakowskiego przybiera kształt wartości technologicznej, narzędzia oceny sprawności poznania. Tylko treści przydatne w przewidywaniu i kontrolowaniu zdarzeń zasługują na miano prawdziwych, a funkcje weryfikujące ma jedynie praktyczne zastosowanie. Dociekanie prawdy bezwzględnej jest zbyteczne.

Pojęcie nauki Kołakowski bardzo zawęży, czyli nadaje temu pojęciu sens, który sformułował Kant, a następnie przejął pozytywizm. Nauka oznacza przede wszystkim zbiór dyscyplin matematyczno-przyrodniczych, w którym nie ma miejsca dla teologii i metafizyki, a zadania filozofii przedstawiają się również inaczej.

W rozważaniach filozoficznych, zdaniem Kołakowskiego, często pojawia się wiele spraw wykraczających poza penetrowane przez naukę obszary. Podejmowany jest „wysiłek wzbogacania obrazu świata przez urojenia spekulatywne i fikcyjne byty”, a filozofia nadaje sobie prawo mówienia z perspektywy transcendentalnej oraz dysponowania wartościami poznawczymi, które są niezależne od sytuacji historycznej. Tymczasem,

powinna wyrzec się wszelkiego absolutu, wszelkiej jednolitej zasady w tłumaczeniu rzeczywistości i pytań o stany bezwzględnie wyjściowe, o wszystko. By zachować status nauki, musi ograniczać się do eksplikowania źródeł tych pytań, wskazywania na ich nienaukowe preferencje. Musi przemienić się z metafizyki w formę „myślenia o kulturze”. Zająć się raczej analizą wytworów ludzkiej działalności oraz samym człowiekiem jako przedmiotem tej działalności, niż zgadzać się na mistyfikację bezwzględnych i ostatecznych wyjaśnień (które niby przekraczają sferę empirii, czyli dokonują rzeczy nie mieszczącej się w ludzkich możliwościach). Nie wolno jej zapominać o tych zadaniach, o tym, że powołano ją do analizowania zjawiska kultury, dotarcia do jego źródeł, odkrycia właściwej mu struktury, tzn. ustalenia wyróżnika występujących w nim obszarów oraz badania tych obszarów pod względem właściwości, spełnianych w kulturze funkcji i zachodzących między nimi relacji.

Składające się na stały rys rozważań Kołakowskiego, omówione powyżej preferencje filozoficzne, tworzą zasadniczą podstawę dla jego tezy o nieuleczalnej bezradności filozofii. One są też odpowiedzialne za nachylenie prac Kołakowskiego w kierunku badań nie tyle ontologicznych, co teoriopoznawczych, oraz pojawienia się w nich takich problemów, jak sprawa „absolutu epistemologicznego” (tzn. sprawa znalezienia niekwestionowanego punktu startu do poszukiwania prawdy).

Mówienie o tych preferencjach nie ma na celu przedstawienia Kołakowskiego jako zdecydowanego neokantysty czy neopozytywisty. Każde określenie Kołakowskiego mianem kontynuatora jakiejś pozycji filozoficznej (np. Kartezjusza czy Husserla), jedynie oznacza, że bliski jest mu ów typ filozofii jako program maksymalnych oczekiwań i podstawowych wymagań, że chciałby on, by filozofia mogła być oparta na poznaniu bezpośrednim, spełniać wymogi ścisłości i komunikatywności oraz podążać do wiedzy drogą całkowicie wolną od uwarunkowań biologii, kultury, historii. Innymi słowy, preferencje w odniesieniu do Kołakowskiego oznaczają też rozszerzenie krytycznych wniosków wobec poszczególnej teorii filozoficznej (np. Kartę-

zjusza czy Husserla) na ogólną ocenę szans uprawiania wszelkiej filozofii. Kołakowski nie analizuje w celach czysto poglądowych, lecz badawczych. Nie pisze historii filozofii, lecz poszukuje. Rezultatem jest wizja świata, kultury, człowieka, której fundament tworzą uwagi powstałe w trakcie studiów wybranych myśli filozoficznych.

Deklaracja o bezradności rozumu przybiera u Kołakowskiego dwie formy i jest poruszana bądź ze sprawą tzw. „absolutu epistemologicznego”, bądź w trakcie omawiania konkretnych kwestii i pojęć metafizycznych. W przypadku pierwszym, stwierdza z jednej strony bezsensowność prób budowania wiedzy pewnej w oparciu o poznanie naukowe (nauka, leżąc zgodnie z tradycją pożytywistyczno-scenystyczną na przedłużeniu technologicznej działalności człowieka, wyjaśnia bardziej, co ze światem robić niż jaki on jest), a z innej, niemożliwość dotarcia do transcendentalnej pewności jako fundamentu wszelkiego poznania (Husserl). Natomiast w przypadku drugim, ogłasza praktyczną nieprzydatność takich min. rozróżnień, jak: realny/nie-realny, prawdziwy/fałszywy (potocznie mają być one wolne od metafizycznego znaczenia: realny — nierealny to jakoś uznawana lub nie uznawana przez wszystkich ludzi, a prawdziwy — fałszywy to znowu jakoś procesu komunikacji nie odnosząca się do pytań o zgodność sądu z rzeczywistością) oraz logiczną sprzeczność rozwiązywanych przez rozum problemów sensu, celu, wartości, istnienia i natury świata czy Boga. U Kołakowskiego często można spotkać takie oto słowa: „nie ma analogii między tym, co skończone, a tym, co absolutne, nie ma pojęciowego przejścia od bytów ograniczonych do nieskończoności. Inaczej mówiąc, nie ma intelektualnego sposobu objęcia Boga, z wyjątkiem środków, które są nie tylko niedoskonałe, ale wręcz zniekształcające, bo redukują Boga do skończonego Demiurga.” Zdania „Bóg jest wolny”, „Bóg jest konieczny”, „Bóg jest osobą” są więc nieprawomocnymi konstrukcjami. Terminy „wolność”, „ograniczenie”, „osoba” mogą, według Kołakowskiego, nieść tylko sens powszechnie znany i używany. Wolność ma się sprowadzać do świadomego autorstwa czynów, których człowiek

chce lub nie chce się podjąć; ogranicznie polegać ma na zdaniu sobie sprawy z własnej odrębności w stosunku do innych, a bycie osobą — do bycia zarazem wolnym i ograniczonym. Dla Boga zaś „nie istnieją działania, które mogą być przez niego wykonanymi, wykonywane nie są, nie postrzega on również żadnej osoby, ani rzeczy jako przynależącej do innego świata”. Stąd przypisywanie Mu jakiegokolwiek z cech osobowych (np. miłosierdzia, gniewu, miłości) napotyka na trudność nie do pokonania. Trzeba uznać więc intelektualną bezsilność i priorytet wiary w obliczu Tajemnicy.

Trudno zaakceptować twierdzenie Kołakowskiego o tak totalnej bezradności umysłu wobec powyższego zagadnienia, choć trzeba oczywiście się zgodzić, że w tej dziedzinie jednoznaczność ujęć doprowadza do nonsensów (tj. antropomorficznego przedstawiania Boga). Jednoznaczność zachowuje swoją wagę tylko na gruncie nauk szczegółowych. Natomiast w filozofii wszystko, co wypowiada się o bycie (również o Bogu) nosi znamiona analogiczności. Analogiczne są tak pojęcia, jak i język, w którym się je formułuje. Wynika to po prostu z samej analogiczności bytu (każda rzecz jest jednością relacyjną i jedność ta stanowi o indywidualności tej rzeczy, a także o jej związkach z innymi rzeczami). O przymiotach Boga można orzekać więc jedynie w sposób analogiczny, tzn. uwyrażniając coraz bardziej rozumienie faktu boskiej egzystencji. Nazwanie Boga „Dobrem”, „Prawdą”, „Miłością”, „Sprawiedliwością”, „Osobą” nie dokonuje się ze względu na analogię do artybutów bytów przygodnych, np. ludzkiej dobroci, miłości czy sprawiedliwości, ale ze względu na analogię bytu (jego złożoność z realnie nie-
tożsamych elementów istoty i istnienia). Natomiast Kołakowski ograniczając pojęcie nauki do sensu właściwego naukom szczegółowym, chce również język wyposażyć w niekwestionowaną jednoznaczność. Rozpoczyna przy tym rozważania od analizy wybranych jakości bytów przygodnych (bez relacji do ich istnienia), co musi doprowadzić do wyraźnych sprzeczności na poziomie Bytu Absolutnego. Stąd twierdzenie Kołakowskiego o pozostawaniu Boga poza granicami dostępnymi dla ludzkiego

rozumu może być tylko ważne przy pewnej koncepcji nauki, filozofii, poznania, języka, bytu.

Odsłaniająca się w dwóch wymiarach definitywna porażka rozumu, o której pisze Kołakowski, wiąże się za każdym razem z zaprzeczaniem zdolności człowieka do transcendowania świata doświadczenia (do osiągnięcia stanu pre-kulturowego, pre-lingwistycznego, pre-historycznego). Świat ubrany w słowa — pisze Kołakowski — nie jest już nagi i nawet jeśli istnieje głębsza rzeczywistość, nawet gdy się jej doświadcza, to zagubiona zostaje w ludzkim języku, zdeterminowana historią i kulturą. Klęska przypisywana rozumowi ma więc być wpisana w jego ograniczone zdolności i konkretne uwarunkowania poznawcze.

Człowiek rzeczywiście istnieje w określonym środowisku, w określonej kulturze i w określonym czasie historycznym, a do wyrażania siebie i komunikowania się z innymi, dany jest mu tylko jego własny (ludzki) język. Trudno wszakże uznać człowieka wyłącznie za twór natury i historyczny produkt. Zachodzą w nim bowiem wolne i niezdeterminowane akty poznania i miłości, które nieustannie budują go jako byt osobowy. Poprzez poznanie i miłość człowiek może wejść w kontakt ze wszystkim co istnieje, a jego transcendencja do innych bytów wyraźnie ujawnia się choćby w stawianym przez niego pytaniu o sens życia. Człowiek ma oczywiście świadomość swojej cielesności i umiejscowienia w świecie, niemniej doświadcza też przekraczania tych ograniczeń w ciągłym doskonaleniu swoich zdolności, w adaptowaniu się do ulegających zmianom warunków życia, w przekształcaniu środowiska, tworzeniu techniki i kultury rozumianej ogólnie jako trud wcielania idei umysłu w materiał natury. Wszystkie te fakty składają się właśnie na wymiar ludzkiej transcendencji — innymi słowy — ujawniają specyfikę ludzkiego istnienia.

U Kołakowskiego jednak mówi się inaczej o transcendencji: to nie człowiek transcenduje świat, ale świat jest transcendentny wobec człowieka — znajduje się poza zasięgiem jego poznania. Takie słowa są usprawiedliwione w kontekście szczególnego stanowiska filozoficznego, tzn. agnostycyzmu typu kantowskie-

go i całego nurtu filozofii podmiotu, gdzie w poznaniu konkretną rzecz zastępuje się przez treści świadomościowe.

Źródła takich poglądów sięgają jeszcze czasów Platona, który utożsamiał poznanie z produkcją pojęcia, co sprzyjało późniejszemu zacieraniu się różnicy między bytem a pojęciem bytu. Bezpośrednio nawiązują zaś do Kartezjusza, który umieścił już całą zawartość treściową w pojęciu subiektywnym, rozpoczynając tym samym ostateczny proces odrywania sfery bytu od sfery myśli i języka. U Kołakowskiego akcentowana jest w poznaniu właśnie strona sensów pojawiających się w polu świadomości, a cały akt poznawczy zapośredniczony jest w znakach językowych, tak że faktycznie nie ma żadnego kryterium określającego czy poznanie i posługiwanie się tymi sensami dotyczy rzeczywistości, czy tylko konstrukcji umysłu.

Charakter filozoficznych rozważań, który obecny jest w pracach Kołakowskiego wyjaśnia więc znaczenie istniejącej w nich tezy o niemożliwości zajęcia pozycji pre-ludzkiej (pre-kulturowej, pre-historycznej, pre-językowej). Pokazuje, że jest to tylko kwestia pewnej opcji filozoficznej. Już bowiem w nurcie filozofii podążającym śladami Tomasza z Akwinu nie kwestionuje się naturalnej zdolności człowieka do ujmowania obiektywnego stanu rzeczy, a podstaw obiektywizmu poznania języka szuka się w afirmacji realnego istnienia. Przy tym przyznaje się, że żaden akt ludzkiego poznania nie wyczerpuje potencjału poznawczego bytu, co wynika tak z natury poznania (jako aspektownego i analogicznego), jak i ogromnego bogactwa treściowego rzeczywistości, która zawsze w jakiejś mierze pozostaje nieokreślona. Samo zwrócenie uwagi na te, czy inne cechy bytu, jest natomiast sprawą rozmaitych uwarunkowań: od genetycznych poczynając, a na kulturowych kończąc.

Kołakowski nie akceptując takiego podejścia do filozofii, nie pozostaje wszakże filozoficznie neutralnym. W jego pracach zaznaczają się wyraźne filozoficzne sympatie i one właśnie wyznaczają kierunek podejmowanej przez niego krytyki. Ponieważ zawód kpiarza i prześmiewcy (co często podkreśla) jest mu wyjątkowo bliski, taką przewrotność można uznać za swoistą

konwencję jego książek. Niemniej, tylko świadomość obecnego tam szyderstwa pozwala kończyć je z poczuciem niecałkowitego pesymizmu i odnaleźć jeszcze w sobie chęć spojrzenia na prawdę nie jako na absurdalną mrzonkę, lecz na coś, co stale potwierdza się istnieniem rzeczywistości i siłą ludzkiego ducha zawartego w każdym kształcie kultury. Pozwala też odczytać twierdzenie Kołakowskiego o granicach poznawczych rozumu jako deklarację pozostającą w kontekście pewnej filozofii, a ogólną prognozę końca filozofii jako przewidywanie końca właśnie owej filozofii.

Dziedzina, w której rozum okazuje się, zdaniem Kołakowskiego, bezradny to obszar wyznaczony problemami tradycyjnie podejmowanymi przez metafizykę. Inaczej mówiąc, Kołakowski uważa, że filozofia o cechach myślenia metafizycznego stoi na słabym gruncie i nieodłącznie podąża ku samodestrukcji. Jej bezsilność ma objawiać się zarówno rozmaitością deklarowanych stanowisk (czyli brakiem jednego pozytywnego rozwiązania), jak i szczególną radykalnością (obiekcje sceptyczne są naturalnym produktem filozofii) czy najróżniejszymi paradoksami. Filozofia, np. z jednej strony poszukuje pewności jako ostatecznej podstawy poznania i istnienia, a z drugiej odsłania niemożliwość przedarcia się przez tajemnicę i przekształcenia jej w wiedzę. Deklaruje się też jako miłość mądrości, a faktycznie jest miłością niespełnioną. Potrafi dowodzić własnej śmierci i jednocześnie być uprawianą. Jej pojęcia choć urągają logice, choć są obojętne dla nauki i codziennego posługiwania się rzeczami, wrastają jednak nierozzerwalnie w kulturę. Umieszczona pomiędzy innymi naukami traci kontakt z ważnymi problemami cywilizacji, a zamknięta w szczegółowym spojrzeniu metafizycznym nie może być uzgodniona z innymi filozoficznymi teoriami ani uzasadnić własnej wyższości. Pytania, które stawia nigdy nie dostają jednoznacznych odpowiedzi i w sumie każde z proponowanych w jej ramach stanowisk jest jakoś arbitralne, a każdy wysiłek zbudowania uniwersalnych kryteriów ważności dla wiedzy prowadzi albo do ciągu w nieskończoność, albo do błędnego koła.

Nie mniej chwiejny niż niepotrafiący się usprawiedliwić transcendenty dogmatyzm jest, sam siebie wpędzający w paraliż, relatywizm, a kłopotliwy dylemat niespójności, to sprawa nie-obca nawet sceptykowi. Wszystko to, zdaniem, Kołakowskiego, ośmiesza filozofię i pieczętuje jej klęskę obnażając jednocześnie niemoc rozumu, którego jest ona produktem.

Deklaracje o porażce filozofii i granicach poznawczych rozumu są niewątpliwie równorzędne. Niemniej pierwsza odsłania filozofię, która nie buduje się w nawiązaniu do realnie istniejącego bytu, lecz która zrywając z nim, czyni metafizykę (teorię bytu) czymś sobie obcym. Podczas, gdy druga umieszcza już całą winę porażki w naturalnych ludzkich predyspozycjach i tym samym rozpoczyna relację konkretnej filozoficznej wizji człowieka i kultury.

Przyjmując bardzo ograniczoną koncepcję racjonalności, Kołakowski stanął wobec problemu wyjaśnienia szeregu zjawisk, których nie chciał wykluczyć w związku z ich niezaprzeczną obecnością w kulturze, a które wymykały się naukowym uzasadnieniom. Do ich penetracji (wobec odrzucenia poznania metafizycznego) wyznaczył specjalny rodzaj poznania — poznanie mityczne o charakterze symbolicznym, a same te zjawiska (w tym metafizykę) zamknął w obszarze mitu. Pozostając też w zgodzie ze swymi wcześniejszymi badaniami teoriopoznawczymi zajął się przygotowaniem odpowiedniej płaszczyzny do badań owych spraw nie-naukowych. Założył więc równoważność nauki i mitu w aspekcie prawomocności (u podstaw wszystkich twierdzeń człowieka ostatecznie stoi akt wiary). Uznał autonomiczność nauki i mitu (odrębność zasad, kryteriów, języków i całego klimatu towarzyszącego). Ustawił je we wzajemnym antagonizmie (motorze wszystkich cennych inspiracji kulturowych), a samo spięcie przyjął za rezultat konfliktowości ludzkich potrzeb, które z jednej strony każą człowiekowi tworzyć naukę, a z drugiej popychają w sfery irracjonalne, tj. w mit.

Nauka i mit tworzą więc dwa pnie kultury, a ich konflikt sięga samego człowieka, bo na płaszczyźnie właśnie ludzkich

potrzeb zachodzi ścieranie się odpowiedzialnych za nie sił wiary i rozumu. Spór w związku z tym nie ma też natury logicznej, ale jest rzeczywistą walką o priorytet wartości; walką, która musi się toczyć by kultura mogła w ogóle zaistnieć, a także by mogła dalej trwać. Sprzeczność rodzących ją pragnień daje gwarancje dynamizmu, podczas gdy narzucenie zasad jednego obszaru składowego na całość czy dążenie do ostatecznej syntezy między jej składnikami likwiduje ogromnie twórczą energię.

Kolakowski podkreśla, że kultura jest dla człowieka strukturą nieodzowną, że poprzez genetyczne i funkcjonalne z nim związanie stała się czymś koniecznym, a konieczność ta dotyczy obydwu jej wymiarów. Wszyscy, którzy usiłują ją demitologizować, nie są w stanie zrozumieć najistotniejszych jej momentów. Nie widzą, że kultura to nie tylko technika i nauka, ale także działalność nabudowana na pewnej hierarchii wartości, domagająca się jakiegoś tabu, jakiegoś sakralnego porządku, który będąc nienaruszalnym mógłby pełnić rolę filaru dla systemu moralnego.

Dziedziny mitu i nauki są, według Kolakowskiego, nie tylko realne, ale zupełnie nie do zastąpienia w spełnianych przez siebie funkcjach. Fakt ich nieustannego skłócenia mylnie popycha niektórych do absolutyzowania jednej, kosztem drugiej. Znajomość ludzkiej natury (nakładającej na człowieka ciągle nowe pragnienia i zmuszającej do realizacji zupełnie antagonistycznych celów) pozwala jednak zaradzić temu problemowi. Człowiek, pisze Kolakowski, doświadcza odrębności od świata i zarazem nieuniknionej konieczności pozostawania w tym świecie, co zmusza go do szukania najróżniejszych dróg nawiązania jakiegoś pełnego kontaktu. Proces ów nie jest niczym innym, jak tworzeniem kultury w całym bogactwie jej form, a ponieważ świadomość nietożsamości ze środowiskiem naturalnym to zjawisko równoczesne z pojawieniem się samego człowieka, kultura towarzyszy mu od zarania dziejów. Szukając form porozumienia ze światem, człowiek próbuje go sobie podporządkować. Tak rodzi się technologiczny pień kultury oraz nauka jako jego przedłużenie. Ponieważ władanie

przyrodą nie znosi doznawanej obcości, człowiek musi dopiero odwołać się do kontekstu relacji osobowych by uciszyć swój niepokój. W ten sposób powstaje drugi obszar składowy kultury —• obszar mitu.

Kultura jest więc nieodzownym substytutem pewnych przyrodzonych mechanizmów: broni gatunek przed samozagładą. Będąc z jednej strony ujarzmieniem świata natury, zaspokaja ludzkie pragnienie władania światem, zaś z drugiej, gromadząc w swym obszarze różne formy mitu, umożliwia człowiekowi nie tylko rozumiejące odniesienie do owego świata, ale i do samego siebie. Mit realizuje ludzkie zapotrzebowanie na trwałość i sensowność. Jest opozycją do tego, co warunkowe i nieabsolutne. Kulturę można więc rozumieć w perspektywie rodzących ją potrzeb i tak też wyznaczać dwie tworzące ją dziedziny: naukę i mit.

Porażkę nowożytnej filozofii Kołakowski przekształcił więc w ułomność właściwą ludzkiej naturze, a konieczność mitu pokazał jako przyrodzoną każdemu człowiekowi kategorię myślenia. Pomny doświadczeń tej filozofii zrezygnował z nadziei na racjonalne dotarcie do absolutu epistemologicznego i ontologicznego, a metafizykę przeniósł w mit. Nadał jej formę wiary degenerującej się poprzez naśladowanie wiedzy. W ten sposób mianem zwyrodniałego (tzn. podejmującego próby dowodu i określenia się w kategoriach prawdy bezwzględnej) mitu nazwano całą racjonalistyczną myśl od Platona przez Tomasza z Akwinu i Kartezjusza, aż do Husserla. Przy czym, zgodnie z teorią Kołakowskiego, nie filozofia została obciążona winą za swoją przegraną, lecz ludzka kondycja ze wszystkimi jej ograniczeniami. Człowiekowi po prostu dany ma być pewien dziedziczny krąg poznawczy, który dodatkowo warunkują: wykształcenie, wychowanie, sytuacja historyczna. Rozeznawszy się w nim, człowiek widzi, że istnieją dziedziny czystej nauki i dziedziny mitu. Mit wrasta w bycie człowiekiem.

Odcinając filozofię z odpowiedzialności totalnej, Kołakowski stara się pokazać ją również w pozytywnym świetle. Zabieg ten przeprowadza jak gdyby w dwóch perspektywach: prze-

aj, historycznej i moralnej. Idee filozoficzne nie-
Dmnie wpłynęły na kulturę, choć ich wkład było
;cić od razu i jednoznacznie określić. Mówiąc
stnieniu, nicości, o Bogu, filozofia jednak zachow-
wszystkim jakość moralną, która wyznacza jej
złą rolę. Istotne jest samo szukanie (jakkolwiek
nieskuteczne), gdyż potrafi ono radykalnie zmienić ludzkie ży-
cie. Trzeba też uczyć filozofii, bo jest to szkoła odpowiedzial-
ności umysłowej i szmat historii, która (czy się chce, czy nie)
ogarnia człowieka za pośrednictwem swoich skutków.

Z filozofii Kołakowski pozostawił więc tylko pytania i te-
rapeutyczny wysiłek poszukiwań. Archetypem współczesnego
filozofa ma być Sokrates. Jak wiadomo, działanie Sokratesa
w gruncie rzeczy polegało na tym, że uczył ludzi cnoty i logi-
ki, że wciągał do trudnych dyskusji, zmuszał do myślenia na-
tarczywymi pytaniami. Potomność dołączyła do tego jeszcze
obraz człowieka o gorącym sercu i chłodnym umyśle, o przy-
słowiowej brzydocie postaci i potężnej sile ducha, który naj-
dobitniej dał dowód swojej wielkości w chwili śmierci. Od-
wołując się do Sokratesa, Kołakowski z jednej strony uczynił
ruch, który symbolicznie nakreśla dopuszczalne ramy filozofii,
a z drugiej przywołuje problem humanizmu, czyli dylemat
rozumu i wiary. Innymi słowy, wpycha filozofię na tory mo-
ralistyczne oraz zestawia postawę heroizmu i tragizmu szlachet-
nego dziwaka z postawą osobowego zaufania i zawierzenia.
Obie te sprawy, tak ich treść, jak i samo pojawienie się, nie
dziwią tylko w kontekście całości rozważań Kołakowskiego
i właściwego im charakteru.

Kołakowski wiele mówi o ludzkiej godności, antyhumaniz-
mie współczesnego stylu życia. Jednak decydujące momenty
swojej teorii ubiera w barwy irracjonalne. Sens historii, ist-
nienia świata, ludzkiej egzystencji oraz całej kultury (nauki,
techniki, religii, sztuki, moralności) sprowadza ostatecznie do
pewnej iluzji, a człowiekowi dumnemu z własnej racjonalności
każe wierzyć w mit bądź wyrazić zgodę na absurd. Każe żyć
V/ mitozofii lub w pustce.