

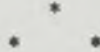
Andrzej NIEMCZUK

**Prawda i mit w filozofii**

Truth and Myth in Philosophy

Głównym i bezpośrednim przedmiotem niniejszego szkicu nie jest ani sam mit, ani prawda, lecz przede wszystkim ich odniesienia (ewentualnie brak odniesień) do myślenia filozoficznego. W analizach dotyczących relacji między tymi kategoriami odwołuję się do tych teorii mitu i prawdy, które wydają się być najlepiej ugruntowane, co do których między znawcami został osiągnięty najwyższy stopień zgodności. Jakie konkretnie koncepcje będą tu uważane za podstawowe, to się ujawni w toku wywodu oraz w jego konkluzjach.

Problem zawarty w tytule nie jest — jak sędzę — problemem ściśle filozoficznym (wewnątrzfilozoficznym), sytuuje się on raczej na pograniczu między filozofią w wąskim znaczeniu a szeroko pojętą humanistyką (kulturoznawstwo, religioznawstwo itp.) lub, inaczej mówiąc, należy on do kwestii metafizycznych. Celem tego rodzaju rozważań jest więc nie tyle rozwiązanie określonego problemu filozoficznego, co raczej wzrost filozoficznej samoświadomości, która jest niezbędną w konkretnej już, filozoficznej „robocie”.



Pierwszym i zasadniczym pytaniem filozofii, wokół którego myślenie filozoficzne krążyło przez całe wieki, łącznie z naszym stuleciem, był problem jedności w wielości. Wielość była zawsze dana w doświadczeniu, zaś problemem zadany do namysłu była nieuchwytna zmysłowo jedność. Pytanie o jedność, pojętą jako zwornik doświadczanej różnorodności, przyjęło pierwotnie postać pytania o *arche*. Choć owa jedność w dziejach filozofii rozumiana była na różne sposoby, to jednak dotyczące jej

intuicje wyrażane były przez niemal każdego wybitnego myśliciela. Konkretnie odpowiedzi na postawione (a raczej zastane jako spuścizna po mitologii) przez Jończyków pytanie były oczywiście zawsze uwikłane w kontekst poszczególnych filozofii, a nawet całych kulturowych epok, jednakże w każdym przypadku jedność była pojmowana, niezależnie od przyjętych opcji metafizycznych, jako źródło wielości obecnych w świecie obiektów.

Tak więc owo źródło dla Jończyków było jednym z żywiołów, dla Eleatów niezmiennym bytem, dla Pitagorejczyków monadą-jedynką, dla Platona ideą Dobra, dla neoplatonizmu zaś pierwotnym „Jednym”. Filozofowie chrześcijańscy lub do chrześcijaństwa zbliżeni wspomnianą jedność upatrywali oczywiście w Bogu. Chodzi tu nie tylko o Boga myślicieli średniowiecznych, ale także o najwyższą monadę Leibniza, jedyną substancję Spinozy, absolutny podmiot Berkeley’*a*, Boga personalizmu, Byt (*Sein*) późnego Schelera itp. Natomiast materialści ostatnich wieków, począwszy od Hobbesa, źródło jedności bytu widzą w materii. Dla nowożytnej filozofii podmiotowej, która rezygnuje z tradycyjnie pojętej teorii bytu, czynnikiem jednoczącym różnorodność świata jest wielorako rozumiany podmiot transcendentálny (Kant i Husserl). W filozofiach współczesnych, których nie sposób jednoznacznie zaliczyć do żadnego z wymienionych nurtów, również odnajdujemy sformułowania określające to, co jednoczy mnogość obserwowalnych rzeczy — Nietzsche nazywa to wolą mocy, Heidegger byciem (*Sein*), Whitehead zaś twórczością<sup>1</sup>, a ostatnio Leszek Nowak w swojej metafizyce unitarnej określa je technicznym terminem „nicość”.<sup>2</sup>

Przywołanie tych elementarnych wiadomości z dziejów filozofii uzmysławia nam i udokumentowuje fakt, iż filozofia ciągle oscyluje wokół podstawowego swojego problemu, jakim jest pytanie o zasadę wszechrzeczy (*arche*). Dziedzinę myślenia odnoszącą się do tej zasady Arystoteles nazwał filozofią pierwszą, a po nim zwykło się nazywać ją metafizyką. Chociaż metafizyka nie cieszy się dzisiaj powszechnym szacunkiem u filozofów, to jednak pozostaje faktem, iż w ciągu długich dziejów filozofii stanowiła ona jej jądro, wokół którego organizowano rozważania nad pozostałą, można rzec regionalną, problematyką. Metafizyczne intencje są obecne również w filozofii ostatniego stulecia.

Nie oznacza to oczywiście, że istnieje wyłącznie filozofia metafizyczna. Myślenie krytyczne, antymetafizyczne było w europejskiej filozofii ciągle obecne poczynając od starożytnego sceptycyzmu. W ostatnich wie-

<sup>1</sup> Por. A. N. Whitehead: *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski i M. Pieńkowski, Kraków 1987 (szczególnie rozdz. XI, s. 236—245).

<sup>2</sup> Por. L. Nowak: *Byt i myśl. Przyczynek do metafizyki unitarnej*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1, s. 5—18.

kach, za sprawą Hume'a i Kanta, ten rodzaj filozofowania stał się nawet nurtem dominującym. Mówiąc o myśleniu krytycznym należy jednak odróżnić filozofię faktycznie agnostyczną, sceptyczną czy krytyczną od tej, która jest taką jedynie deklaratywnie, zaś w rzeczywistości, mniej lub bardziej świadomie, przemyca tezy metafizyczne. Tak się dzieje nie tylko u wczesnych uczniów Kanta, ale także w dziewiętnastowiecznym pozytywizmie oraz w tym nurcie marksizmu, który inspiracje czerpie głównie z dzieł Engelsa. Ale nawet refleksja autentycznie krytyczna, jaką spotykamy np. u brytyjskich analityków, niektórych neopozytywistów i u Frankfurczyków, musi się przecież do czegoś odnosić, żywi się więc tradycyjną lub współczesną metafizyką. Większość zresztą tzw. myślicieli krytycznych, powodowanych pierwotnie zamiarem rozwikłania metafizycznych problemów, rezygnuje z tego dopiero w trakcie napotykania trudności, jakie się z tym przedsięwzięciem wiążą. Nie polegają one jedynie na subiektywnej niezdolności konkretnego filozofa do objęcia myślą całości świata oraz problemów, które z niego wynikają. Trudności te bowiem mają poza tym charakter obiektywny. Polegają wtedy na tym, że w metafizyce wypowiada się twierdzenia dotyczące rzeczywistości nieempirycznej, które nie mogą być przez doświadczenie sprawdzone. Dlatego właśnie w naszej obecnej kulturze, gdzie ceniona jest tylko wiedza empiryczna, metafizyka jest posądzana o jałową i bezwartościową spekulację. Krytyka metafizyki następuje więc zawsze ze względów epistemologicznych. Problematyczność „filozofii pierwszej” tkwi w tym, iż nie można z całą pewnością rozstrzygnąć, czy tezy przez nią głoszone są prawdziwe. Nieufność do niej opiera się zatem na przywiązaniu do prawdy. Ponieważ nie dostarcza ona wiedzy prawdziwej (*resp.* pewnej) — głoszą jej krytycy — dlatego powinna być zarzucona. Tak oto w imię prawdy usiłuje się wykluczyć metafizykę z obszaru filozofii. Takie usiłowania mają za podstawę przekonanie, iż wiedzy prawdziwej dostarczają jedynie nauki szczegółowe. Ruch przeciwko metafizyce dokonuje się więc w imię nauki. Krytykując metafizykę za jej nieprawomocność sugeruje się, że rzeczywiście prawomocne są jedynie nauki szczegółowe. Wymaga się zatem od metafizyki takiego typu prawdziwości, jaki jest respektowany w naukach. Taka tendencja jest usiłowaniem narzucenia filozoficznemu myśleniu kryteriów obowiązujących w nauce. Jest to równoznaczne z likwidacją filozofii i zastąpieniem jej przez myślenie naukowe. Taką w istocie tendencją, wyrażoną w swej nazwie, kieruje się tzw. filozofia naukowa.

Mówienie o prawdzie w filozofii (a nie w nauce), do czego zobowiązuje tytuł niniejszego tekstu<sup>3</sup>, siłą rzeczy musi dotyczyć przede wszystkim

<sup>3</sup> Tekst niniejszy stanowi rozwinięcie referatu przygotowanego na sesję filozoficzną „Prawda i mit w filozofii” (Kazimierz n. Wisła, grudzień 1989).

prawdy w metafizyce. W innym bowiem przypadku pozostaje tylko albo mówienie o prawdzie w nauce, albo o prawdzie krytyki prawdy. Ani jedno, ani drugie nie trafiałoby w temat wyznaczony tytułem. Cały zresztą spór antymetafizyków z metafizykami wynika ostatecznie z odmiennych sposobów pojmowania prawdziwości oraz kryteriów i zadań, jakie myślenie filozoficzne bądź faktycznie spełnia, bądź spełniać powinno. Celem niniejszych rozważań jest przy tym refleksja nad odniesieniem do filozofii nie tylko kategorii prawdy, ale także kategorii mitu. Sformułowanie „mit i prawda w filozofii” sugeruje, że mit jest czymś zasadniczo odmiennym od prawdy, a nawet, być może, jest wartością wobec prawdy antagonistyczną, czyli fałszem. Jednocześnie nasuwa ono przypuszczenie, iż w filozofii jest jakoś obecna zarówno prawda, jak i fałsz (mit).

Aby ujawniający się tu splot problemów poddać w miarę przejrzystej analizie, przyjmijmy za punkt wyjścia początkowe greckie rozróżnienia oraz kryjące się za nimi intuicje dotyczące wymienionych kategorii. Taki zabieg jest tym bardziej usprawiedliwiony, że w starożytności, jak się wydaje, obecność w kulturze zarówno mitu, jak i filozofii była — by tak rzec — intensywniej doświadczana. Obie sfery były niby już wyodrębnione, lecz zarazem jeszcze zrosnięte i nawzajem się przenikające. Świadczą o tym nie tylko zachowane fragmenty pism pitagorejskich, Ksenofanesa czy Heraklita, ale także pisane o wiele później dialogi Platona. Pierwsze pojęciowe rozróżnienia, które się wówczas pojawiły, wyznaczyły późniejsze i zaważyły na współczesnych rozumieniach takich terminów jak mit, prawda, wiedza czy filozofia.

Pierwszą teorię prawdy *explicite* sformułował, jak wiadomo, dopiero Arystoteles, jednak odróżnienie wiedzy prawdziwej od fałszywej było w myśli greckiej obecne o wiele wcześniej. Już Ksenofanes — jak pisze Krokiewicz — „rozdzielił mniemania od wiedzy i rezygnując z wiedzy poprzestał na (mniej lub więcej) prawdopodobnym mniemaniu”.<sup>4</sup> To rozróżnienie wyraźnie przedstawił Platon wyodrębniając mniemanie (*doxa*), czyli wiedzę niepewną, niesprawdzoną, potoczną i wiedzę prawdziwą (*episteme*). Jednak na określenie wiedzy prawdziwej Grecy używali również słowa *gnosis*. „Przez *episteme* — pisze Hempoliński — rozumiano wszelką wiedzę praktycznie użyteczną, sprawdzalną, dyskursywną, demonstratywną; przez *gnosis* — wiedzę pojęciową, teoretyczną, spekulatywną, aprioryczną”.<sup>5</sup> Łatwo się domyślić, że prawdziwość obu rodzajów wiedzy na czym innym miała polegać. *Episteme* mogła być sprawdzalna empirycznie, dlatego była praktycznie użyteczna i demonstratywna. *Gnosis* natomiast nie dotyczyła bezpośrednio świata zmysłowego, lecz jego ukrytych tajemnic. Dopiero ich wyjawienie pozwalało rozumieć różnorod-

<sup>4</sup> A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 123.

ność podpadającej pod zmysły rzeczywistości. Grecy byli przekonani, że pod chaosem empirycznych zjawisk ukryty jest odwieczny ład, harmonia, która nadaje trwałą, choć dla myślenia potocznego niedostępną sens zmysłowemu światu. „Niejawna harmonia — powiada Heraklit — jest mocniejsza od jawnej”.<sup>6</sup>

Główna tendencja filozofii pierwszych wieków ujawnia, iż myślenie filozoficzne od początku było nakierowane na poznawanie tego, co niejawne, tzn. niepoznawalne przez zmysły. Dlatego wiedza prawdziwa, określana przez Greków słowem *episteme*, chociaż była dla filozofii pomocna i niezbędna, nie stanowiła jednak jej naczelnego celu. Odnosiła się bowiem do rzeczy zmysłowych, jawnych.<sup>7</sup> Dla filozofów, którzy — jak sami powiadali — poszukują „rzeczy z natury niejawnych” celem dążeń była wiedza prawdziwa w znaczeniu *gnosis*. Arystotelesowska definicja prawdy jako zgodności myślanej treści ze stanem rzeczy<sup>8</sup> dotyczyła prawdziwości wiedzy w sensie *episteme*. *Gnosis* natomiast nie dotyczyła żadnego konkretnego stanu rzeczy, lecz ukrytej zasady, która zarówno ten, jak i wszystkie inne zaistniałe stany rzeczy wyjaśnia sytuując je w pewnym całościowym, niewidzialnym porządku. Stąd późniejsze sekty gnostyckie, które uważały się za wtajemniczone w wiedzę o ukrytym porządku świata, przyjęły swoją nazwę właśnie od słowa *gnosis*. Prawdziwość wiedzy w znaczeniu *gnosis* musiała zatem być rozumiana inaczej niż głosi to klasyczna definicja prawdy. Ową prawdziwość wyraża inne, w naszym wieku rozpowszechnione przez Heideggera, greckie słowo — *aletheia*.<sup>9</sup> Pochodzi ono od słówka *lethe*, co znaczy „zapomnienie”. *Aletheia* więc to tyle, co „nie-zapomnienie”, czy pamiętanie. Pamiętać zaś można tylko o czymś, co nie jest dane bezpośrednio doświadczeniu, a co w jakiś inny sposób „jest”. Wolno więc przyjąć, iż *aletheia* odnosi się do rzeczywistości ukrytej, pozazmysłowej. Ma ona zatem miejsce wówczas, gdy dochodzi do ujawnienia, skrytego pod empiryczną warstwą, Logosu. Dlatego Heidegger proponuje słowo *aletheia* rozumieć jako „nie-

<sup>5</sup> M. Hempoliński: *Filozofia współczesna*, t. I, Warszawa 1989, s. 349.

<sup>6</sup> Cyt. za: Krokiewicz: *Zarys...*, s. 136.

<sup>7</sup> Krokiewicz wyjaśnia, że „Platon rozróżnia w procesie zdobywania wiedzy o jakimkolwiek przedmiocie zmysłowym pięć momentów: 1) nazwę, 2) definicję, 3) postać (*eidelon*) danego przedmiotu zmysłowego, a następnie 4) umysłową wiedzę (*episteme*) i jej 5) [...] ideę stanowiącą istotę owego przedmiotu.” (Krokiewicz: *Zarys...*, s. 322).

<sup>8</sup> „Oto czym jest prawda lub fałsz: styczność z rzeczą i twierdzenie jest prawdą [...] a niewiedza to brak styczności.” (Arystoteles: *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 239); por. również *ibid.*, s. 156 i 238.

<sup>9</sup> Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 186—197.



skrytość”.<sup>10</sup> W swoich interpretacjach greckiej filozofii posuwa się on jeszcze dalej i twierdzi, że takie podstawowe jej pojęcia jak *physis*, *arche* i *logos* wskazują na „to samo”. Nie znaczy to, że mogą one być używane zamiennie; ukazują one bowiem różne aspekty „tego samego”.<sup>11</sup> Pomijając szczegółowe i merytoryczne (wewnątrzfilozoficzne) rozstrzygnięcia Heideggera trzeba jednak, w świetle dotychczasowego wywodu, zgodzić się z jego ogólnym określeniem głównej tendencji greckiego myślenia. To z kolei prowadzi do wniosku, iż filozofia nie oferuje wiedzy w znaczeniu *episteme* — tej dostarczają nauki szczegółowe. Naczelną zaś ideą filozofii jest *aletheia*, którą dziś można określić jako pojęciowe uprzyśtępnianie, a przez to ujawnianie całości tego, co jest, czyli usiłowanie wytłumaczenia tego, co jednoczy wielość konkretnych bytów oraz pozwala rozumieć ich miejsce w odniesieniu do owej całości. Takie usiłowanie, od kiedy powstała filozofia, było i jest sprawą metafizyki. Dlatego Whitehead głosząc, iż nie sposób zrozumieć konkretnego bez odniesienia go do całości był przekonany o nieuchronności filozofii metafizycznej. Samą metafizykę określał bowiem jako „próbę obmyślenia spójnego, logicznego, koniecznego systemu idei ogólnych, za pomocą których można zinterpretować każdy składnik naszego doświadczenia”.<sup>12</sup> Filozofowanie zatem, jak pod koniec życia stwierdzi, to „stawianie prostego pytania, co to właściwie jest »to wszystko«: *what is it all about?*”<sup>13</sup> Mniej więcej to samo o filozofii mówi dzisiaj Leszek Nowak. „Idzie o to — stwierdza — że każda dziedzina kultury jest zaangażowana filozoficznie, to znaczy ujawnia sobie właściwymi środkami sobie właściwy aspekt tego, co naprawdę jest. Filozofia ma owe jednostronne i cząstkowe spojrzenia scalać w jedno. Scalanie to nie polega wszakże na wywodzie indukcyjnym, lecz przeciwnie — na konstrukcji własnej, z której owe jednostronności dałyby się dopiero wywieść”.<sup>14</sup>

Mówiąc zatem o prawdzie w myśleniu filozoficznym nie można jej rozumieć w arystotelesowskim sensie. Kantowskie odróżnienie wiedzy naukowej, zdobywanej za pomocą intelektu i zmysłów, od metafizyki, którą tworzy rozum (*Vernunft*) jest zarazem uwydatnieniem różnicy między prawdą w nauce a prawdą w filozofii. Kant nie stosuje oczywiście pojęcia „prawda” do metafizyki, dlatego nazywa ją wiedzą nierzetelną (tzn. czymś

<sup>10</sup> Por. B. Baran: *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 83—91.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*.

<sup>12</sup> Cyt. za F. Copleston: *Historia filozofii*, t. VIII, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 408.

<sup>13</sup> Cyt. za J. Pieper: *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 12.

<sup>14</sup> L. Nowak: *Myśl o czymś jest tym właśnie. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania: jest metafizyka*, „Pismo Literacko-Artystyczne”, 1989, nr 7—8, s. 87.

innym niż wiedzą), lecz zarazem uważa ją za niezbywalną potrzebę czystego rozumu. Jednak, zarówno w przypadku Arystotelesa, jak i Kanta, sformułowane przez nich koncepcje prawdy nie stosują się do ich własnych filozofii wziętych w całości. Na określenie ludzkiego stosunku do idei metafizycznych Kant nigdy nie używał zwrotu „prawdziwa wiedza naukowa”.<sup>15</sup> Skłonny był raczej stosunek ten nazywać wiarą.<sup>16</sup> Faktem jest jednak, że Kant nie znalazł właściwego słowa na określenie epistemologicznego statusu oraz zasadniczego celu tzw. „wiedzy” metafizycznej, nieuchronnie przecież przez rozum wytwarzanej. W naszym stuleciu Hannah Arendt podejmując kantowskie rozróżnienie na rozum i intelekt twierdzi, iż ten pierwszy jako zdolność przejawiająca się w myśleniu filozoficznym jest nakierowany nie na prawdę, lecz na sens (*meaning*). Sens jest więc celem myślenia. Prawda zaś, będąc celem poznania, pozostaje ograniczona do sfery działania intelektu i zmysłów, czyli do nauki.<sup>17</sup>

Nietrudno zauważyć ścisłych analogii łączących *meaning* H. Arendt z *aletheia* starożytnych Greków. W obu przypadkach słowa te są odniesione do tego, co stanowi właściwy i ostateczny cel filozofii, odróżniająca ją od aktywności naukowej.<sup>18</sup> Prawda w filozofii zatem nie oznacza zgodności teorii (*resp.* myśli) z rzeczywistością. Słowo *theoria* w starożytności oznaczało kontemplację. Widoczne to jest w arystotelesowskim odróżnieniu życia praktycznego (*bios praktikos*) od życia kontemplacyjnego (*bios theoretikos*). Sama zaś kontemplacja nie może być ani prawdziwa, ani fałszywa w sensie korespondencyjnej koncepcji prawdy. Jest ona taką postawą wobec świata, w której rzeczywistość jawi się jako sensowna, harmonijna i uporządkowana. Słowo „kontemplacja” wskazuje nie tylko na fakt oglądania (łac. *contemplatio*), ale sugeruje również, że przedmiotem oglądu jest jakiś ład bądź proporcja<sup>19</sup>, która wpływa na charakter wspomnianego oglądu — przechodzi on wtedy w delectowanie się, trwanie w skupieniu i zachwycie.

<sup>15</sup> Hannah Arendt pisze o Kancie, że „w *Krytykach* używa pojęcia *Vernunft-erkenntnis* (wiedza powstająca z czystego rozumu), które powinno być dla niego wewnętrznie sprzeczne.” (H. Arendt: *O myśleniu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, 1989, s. 42).

<sup>16</sup> Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 43.

<sup>17</sup> Por. Arendt: *O myśleniu*, s. 36—43.

<sup>18</sup> Na temat filozofii jako dążenia do prawdy w sensie *aletheia* por. Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 25.

<sup>19</sup> Słowo „pro-porcja” oznacza dosłownie „przed-częściami”. W kontekście niniejszego wywodu „proporcje” należałoby rozumieć jako coś, co będąc w pewien sposób przed częściami (słowo „pro-” oznacza zresztą zarówno „przed” jak i „za”, „pod”) czyni je nimi właśnie. Czyli proporcja jest tą całością, w odniesieniu do której części stają się w ogóle sobą.

Prawda w filozofii polega zatem na odczuciu, a następnie na upojęciowaniu owej proporcji bądź ładu (*Logosu*), które nadają sens zróżnicowanemu konkretom świata zmysłowego, czyniąc je w ten sposób zozumiałymi. Pomijam tu zupełnie kwestię, czy ład ten rozpatrywany w całości jest odkrywany, czy też na rzeczywistość projektowany. Innymi słowy, czy jest on obiektywną cechą świata, czy tylko subiektywnym wytworem ludzkiego umysłu. Jest to odwieczny problem teorii poznania, którego nie sposób empirycznie rozstrzygnąć. W doświadczeniu bowiem świat zawsze jawi się jako, w taki lub inny sposób, uporządkowany. Jednak poszukiwanie genezy i ontologicznego statusu tego porządku jest już kwestią rozumowania, a nie doświadczenia. Faktem pozostaje, że filozofia porządek ten stara się zadowalająco ująć w pojęcia.

Tak rozumianą prawdę w filozofii zestawmy teraz z mitem. Dwudziestowieczne, wnikliwe i szeroko zakrojone badania nad mitem sprawiły, że nie traktujemy go już dzisiaj na sposób oświeceniowo-pozytywistyczny, to znaczy jako zbioru fantastycznych bajeczek nie mających nic wspólnego z rzeczywistością, których źródłem była dziecinna, niezdolna do rzetelnego poznania świadomość wczesnych pokoleń ludzkości. Pogardliwy stosunek do mitów charakterystyczny dla nurtu pozytywistycznego jest zresztą — co może się wydać paradoksem — spuścizną po chrześcijaństwie. Jako religia monoteistyczna przez długie wieki traktowało ono nieufnie nie tylko samodzielne poczynania rozumu w postaci niechrześcijańskich filozofii (np. wczesny konflikt z filozofią grecką), ale także wszelkie obce wyobrażenia na temat rzeczywistości transcendentnej. Z punktu widzenia chrześcijan mity stanowiły manowce ludzkiej świadomości, której nie dane było poznać objawionej i jedynej prawdy. Uchodziły one za żalostny wyraz błędzenia ludzkiego umysłu, zasługujący najwyżej na współczucie, ale nigdy na szacunek. To tłumaczy misyjne zapędy chrześcijaństwa, powodowane skądinąd szlachetnymi pobudkami i czynione w dobrej wierze, aby objawić „prawdę” tym, którzy marnotrawią życie wierząc w mityczne zabobony. Słowo „mit” było zatem równoznaczne ze słowami „błąd poznawczy”, „fałsz”, „nieprawda”. To samo sugeruje oświeceniowo-scjentyistyczny światopogląd ostatnich wieków mający swe źródła w nowożytnym racjonalizmie. Wydaje się on powiadać, iż to, co nienaukowe i racjonalnie nielogiczne jest tylko jałową fantazją naiwnego umysłu pozbawionego jedynej naukowo-racjonalistycznej prawdy. Taki stosunek do mitu ulega dziś przewartościowaniu pod wpływem dwudziestowiecznego mitoznawstwa.

W starożytnej Grecji, skąd nasza kultura przyjęła samo słowo „mit”, postawa wobec niego nie była taka jak później. Greckie *mythos* znaczyło tyle co „mowa” bądź „słowo”. Na określenie słowa i mowy używano również terminu *logos*. Dlatego A. Krokiewicz heraklitejski *logos* tłumaczy ja-



ko „mowa świata”<sup>20</sup>, zaś np. Orygenes, nawiązując do Ewangelii św. Jana, Logosem czyli Słowem nazywa Chrystusa.<sup>21</sup> W późniejszych dziejach zachodniej kultury, pod wpływem różnych koncepcji metafizycznych i epistemologicznych, terminy „mit” i „logos” funkcjonowały raczej jako przeciwieństwa — mit oznaczał historię zmyśloną (łac. *fictum*), zaś logos był utożsamiany z rozumem (łac. *ratio*). Istnieje jednak w łacinie słowo *mysteria* równoznaczne z „tajemnicą” lub „tajemną nauką”.<sup>22</sup> Pochodzi ono od greckiego słowa *mysterion*, które z kolei ma swój źródłosłów w słówku *myein*, co znaczy „zamykać”. Używany dziś w medycynie termin „miopia”, jako fachowa nazwa krótkowzroczności, jest właśnie zbitką greckich słów *myein* (zamykać) i *ops* (oczy).<sup>23</sup> „Misterium” zatem należałoby rozumieć jako ukrytą dla wzroku tajemnicę. Stąd oczywiście pochodzi „mystycyzm” (gr. *mystikos* = tajemny). Nietrudno zauważyć, iż *mythos* i *mystikos* mają wspólny rdzeń „myt”, z którym Grecy wiązali intuicje odnoszące się do rzeczywistości pozazmysłowej będącej siedliskiem sensu tego, co empiryczne. *Mythos* jako „słowo” bądź „mowa” nie odnosi się przecież do słyszalnych zmysłowo dźwięków, lecz do ich znaczeniowego sensu, który przez zmysły nie jest uchwytywalny. Ów znaczeniowy sens, porządkujący i pozwalający rozumieć czysto zmysłowe bodźce, Grecy nazywali również logosem. Zatem „mit” i „logos” były pierwotnie słowami bliskoznacznymi. Zauważył to już w XIX wieku, dzięki swojemu klasyczo-filologicznemu wykształceniu, Fryderyk Nietzsche. „Porządek logosu — charakteryzuje jego spostrzeżenie M. Żelazny — to układanie tylko w języku istniejących pojęć w tylko w języku istniejące prawidłowości, zgodnie z nietzscheańską interpretacją jest on porządkiem mitycznym”.<sup>24</sup> Przekonanie Nietzschego, że porządek logosu i mitu jest obecny nie w świecie, lecz tylko w języku wynika oczywiście z jego własnego agnostycyzmu. Grecy prawdopodobnie nie byli co do tego przekonani, skoro Heraklit uważa logos zarówno za cechę świata zewnętrznego, jak i ludzkiego umysłu. Faktem natomiast pozostaje, że „mit” i „logos” były przeciwieństwem „chaosu” rozumianego jako bezład, czy wręcz pustka. Powstawanie świata z chaosu — o czym mówi główny motyw mitologii greckiej — polegało na przejściu bezładu w ład, pustki w rzeczywistość. Także wedle *Księgi Rodzaju* Duch Boży stwarza obecny kształt świata porządkując chaos; oddzielając światło od ciemności, niebo od ziemi, wody

<sup>20</sup> Por. Krokiewicz: *Zarys...*, s. 131.

<sup>21</sup> Por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 39.

<sup>22</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, opracował K. Kumaniecki, Warszawa 1977, s. 319.

<sup>23</sup> Por. W. Kopański: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1989, s. 335.

<sup>24</sup> M. Żelazny: *Chaos i logos*, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 11–12, s. 263.

od ładu.<sup>25</sup> Tworzenie świata polega — według tych wczesnych intuicji — na różnicującym porządkowaniu chaosu. Rozpoczyna się ono od momentu gdy logos (*resp.* mit) wkracza w chaos. Opowieść biblijna rozbija ten proces na dwa etapy: a) różnicowanie chaosu przez Boga i b) nazywanie zwierząt przez pierwszego człowieka. Język grecki natomiast sugeruje, że proces ów dokonuje się za sprawą mowy bądź też słowa. Dlatego św. Jan Ewangelista, pozostający pod wpływem myśli greckiej, Boga utożsamia ze Słowem. Słowo, porządkując chaos, tworzy w ten sposób rzeczywistość. „Wszystko przez nie [tzn. Słowo — A. N.] powstało, a bez niego nic nie powstało, co powstało”.<sup>26</sup>

Mit nie jest więc dla Greków bezużyteczną fikcją, jego obecność bowiem jest równie ważna jak obecność logosu. Jeden tak samo jak i drugi różnicują i porządkują chaos empirycznych zdarzeń czyniąc rzeczywistość podatną na rozumienie. Ów grecki szacunek do mitu przejawia się między innymi w tym, że w dziełach filozofów nierzadko pojawiają się motywy mityczne — wplecione w filozoficzną argumentację tworzą z nią często nierozzerwalną jedność wypowiedzi.

Cały powyższy wywód nie wyjaśnia oczywiście czym jest mit, nie stanowi on również uzasadnienia — jak mogłoby się wydawać — dla jakiejś filozoficznej tezy, np. o tożsamości mitu z tymi dziedzinami kultury, które wiążą swój charakter z logosem (logika, nauka, filozofia itp.). Wywód ten nie jest wystarczającą racją dla takiego utożsamienia. Stanowi on jedynie przywołanie intuicji, które były ze słowem „mit” związane na początku naszej kultury. Intuicji tych nie sposób bagatelizować chociażby z tej racji, iż współczesne teorie mitu, wypracowane w oparciu o kulturoznawcze badania różnych tradycji mitycznych, są w znacznej mierze z owymi intuicjami zgodne.

Mitoznawcy twierdzą przede wszystkim, iż mit nie jest czczą fikcją, lecz zapisem doświadczeń ludzkich zbiorowości. Jest więc w nim zawarty pewien rodzaj „wiedzy”. Na przykład Cassirer powiada, iż „mit łączy w sobie element teoretyczny i element twórczości artystycznej (...)”.<sup>27</sup> Podobnie myśli Eliade, gdy pisze, że „mit wyraża w sposób plastyczny i dramatyczny to, co teologia i metafizyka określają dialektycznie”.<sup>28</sup> Podkreślając poznawcze aspekty mitu nie mają oni oczywiście na myśli wiedzy w znaczeniu naukowym. Wskazują tylko na to, że treść mitu nie jest tworem dzikiej fantazji, lecz stanowi ona inny niż naukowy sposób tłumaczenia i opanowywania realnych zjawisk. Treść owa nie jest precyzyjną wiedzą, ale nie jest też pozbawiona odniesień do tzw. obiektyw-

<sup>25</sup> Por. Biblia (Księga Rodzaju, 1.4—1.10).

<sup>26</sup> Ewangelia św. Jana, 1.3.

<sup>27</sup> E. Cassirer: *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 141.

<sup>28</sup> Cyt. za S. Tokarski: *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, s. 65.

nego świata. „Wiedza tkwiąca w pojęciu mitycznym — stwierdza Roland Barthes — jest wiedzą niejasną, utworzoną z różnych, zatartych skojarzeń”.<sup>29</sup> Jednakże samo jądro tej „wiedzy”, ukryte pod fabularną warstwą dramatycznych i fantastycznych opowieści, stanowi próbę, podobnie jak nauka czy filozofia, wyjaśnienia i opisu reguł, którym podlega stawianie się świata. Treść ta zatem jest jednym z możliwych sposobów racjonalizacji chaotycznego strumienia empirycznych zdarzeń. Intencje, z których mit wyrasta okazują się takie same jak te, którymi karmi się filozofia i nauka. „To, co mit ujmował w doskonałej syntezie — pisze M. Czerwiński — metody analityczne, wypracowane w ciągu rozwoju nauki, rozczepiają na wiele aspektów, w zasadniczych wypadkach niesprowadzalnych do jedności widzenia”.<sup>30</sup> Owa syntetyczność, o której Czerwiński wspomina, oraz związana z nią niejasność mitycznej „wiedzy” bierze się stąd, iż jej bezpośrednim przedmiotem odniesienia nie jest świat dostępny zmysłowo, lecz ukryty porządek rzeczy. Dopiero przy-swojenie owego porządku, dokonujące się za sprawą mitu, pozwala człowiekowi rozumieć bezpośrednio dane sytuacje. Mit zatem — co wymaga tutaj szczególnego podkreślenia — nie dotyczy empirycznej warstwy świata, lecz jest odniesiony do pierwszych zasad rzeczywistości, które nieuchronnie i odwiecznie regulują bieg wszystkiego, co empiryczne. Zasady te można więc określić jako prastruktury bądź archetypy. Mity — zauważa M. Czerwiński — „mówią (...) w istocie nie o zdarzeniach, lecz o typach sytuacji egzystencjalnych, nie są zapisem fragmentów historii, lecz struktur, które mogą być i są najczęściej powtarzalne, w jakiejś mierze ponadczasowe”.<sup>31</sup> Porządek wyrażony w micie reguluje — jak grecka Moira — relacje i procesy świata fizycznego, psychicznego jak też relacje międzyludzkie. Mit prezentuje więc swemu wyznawcy odwieczne prawa świata, które — dla uczestnika mitu — stanowią podstawową i dlatego świętą rzeczywistość. „Wszystkie te [mityczne — A. N.] opowiadania — wyjaśnia B. Malinowski — są dla tubylców wyrażeniem rzeczywistości podstawowej, wspanialszej i zawierającej więcej sensu niż rzeczywistość aktualna (...). Wiedza, jaką człowiek ma o owej rzeczywistości, objawia mu sens rytów i zadań moralnych, a jednocześnie sposób, w jaki winien je wypełniać”.<sup>32</sup> Wypowiedź ta z powodzeniem mogłaby dotyczyć platońskiej i chrześcijańskiej metafizyki. Wskazuje ona przy tym na następną cechę mitu: mianowicie, na jego funkcję regulatywną i imperatywną. Jest on nie tylko próbą wyjaśniania świata, ale także stanowi

<sup>29</sup> R. Barthes: *Mit i znak*, wybór J. Błoński, Warszawa 1970, s. 37.

<sup>30</sup> M. Czerwiński: *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1973, s. 114—115.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 110.

<sup>32</sup> B. Malinowski: *Magic Science and Religion*, New York 1955, s. 101—108 (cyt. za Tokarski: *Eliade...*, s. 63).

normatywną podstawę ludzkiej praktyki. „Mit — stwierdza Barthes — ma charakter imperatywny, rozkazujący”.<sup>33</sup> Jest to bodaj najważniejsza jego cecha, decydująca o tym, że do dziś — jak podkreślają między innymi J. Sorel<sup>34</sup>, M. Eliade<sup>35</sup> i L. Kołakowski<sup>36</sup> — mity w naszej kulturze żyją i działają objawiając swoją normatywną moc.

Warto jeszcze wspomnieć o — w swoim czasie niezwykle poważanej — teorii mitu Lévi-Straussa. Wynikające z niej wnioski zdają się na pozór burzyć wyżej przedstawione ustalenia. W jednym z radiowych wystąpień Lévi-Strauss powiada, iż „nie należy oczekiwać od mitów żadnych pociech metafizycznych. Nie zawierają one żadnych danych na temat porządku świata, natury, bytu, pochodzenia człowieka lub jego losu. Tym, co mogą rzeczywiście ujawnić, są pewne trwałe, powszechne sposoby działania umyłu”.<sup>37</sup> Łatwo zauważyć, iż wypowiedź ta ujawnia określone rozstrzygnięcia filozoficzne bliskie neopozytywizmowi oraz — wspomnianemu już — agnostycyzmowi F. Nietzschego. Ukryty za tą wypowiedzią pogląd głosi, że porządek zauważany w opowieściach mitycznych nie odnosi się do faktycznego ładu świata, lecz jest jedynie wyrazem porządku, wedle którego przebiega ludzkie o świecie myślenie. Francuski strukturalista rozstrzyga tu, sygnalizowany już w niniejszym tekście, problem ontologicznego statusu owego porządku, o którym uczestnicy mitu sądzą, że jest porządkiem obiektywnego świata. Wiarę w obiektywność tego porządku Lévi-Strauss uważa za naiwność, albowiem jest on jedynie — jego zdaniem — cechą świadomości. To samo by prawdopodobnie powiedział o porządku wyrażonym w koncepcjach metafizycznych. Jego wypowiedź nie przeczy jednak w żaden sposób temu, co na temat mitu mówią inni, cytowani tu, teoretycy. Wyjaśniająco-normatywne funkcje mitu mają swoją moc wobec jego uczestnika, nie dotyczą zaś człowieka usytuowanego na zewnątrz mitu, jakim jest w tym przypadku sam Lévi-Strauss. Jego teoria nie obala zatem ustalonych dotychczas charakterystyk mitu. Wręcz odwrotnie, potwierdza ona, iż mit jest pewnym sposobem porządkowania doświadczenia, że posiada on swoistą logikę, która wyznacza ludzkie doświadczenie świata oraz zachowanie w sferze *praxis*. Tę myśl Lévi-Straussa trafnie ujmuje E. Leach. „Podstawowa teza wysuwana przez autora — pisze — jest ta, że robimy błąd uważając (...), iż istnieje historyczna różnica pomiędzy »prelogiczną« mentalnością ludów pierwotnych i »logiczną« mentalnością ludzi współczesnych. Ludzie pierwotni

<sup>33</sup> Barthes: *Mit...*, s. 42.

<sup>34</sup> Por. L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*, t. II, Paryż 1976, s. 165—170.

<sup>35</sup> Por. M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974.

<sup>36</sup> Por. L. Kołakowski: *Obecność mitu*, Paryż 1972.

<sup>37</sup> Cyt. za: Tokarski: *Eliade...*, s. 73—74.

wcale nie podchodzą do rzeczywistości w sposób bardziej mistyczny niż my. Różnica polega raczej na tym, że inna jest logika oparta na zaobserwowanych kontrastach cech sensualnych konkretnych przedmiotów (...), a inna jest logika oparta na formalnych kontrastach pomiędzy zupełnie abstrakcyjnymi pojęciami. Ten drugi rodzaj logiki (...) jest niczym innym jaktylko innym sposobem mówienia o tych samych rzeczach”.<sup>38</sup>

Z powyższych stwierdzeń wynika, że myślenie mityczne, pomimo kilku różnic, ma z myśleniem filozoficznym wiele wspólnego. Taka sama sugestia nasuwała się przy analizie greckiego pojęcia mitu. Wobec tego, biorąc pod uwagę dotychczasowe charakterystyki mitu i filozofii oraz ujawnione zbieżności, można wskazać na kilka zasadniczych między nimi podobieństw. Po pierwsze, zarówno mit, jak i filozofia próbują uchwycić ostateczną, nieempiryczną rzeczywistość (*logos*), a następnie wyrazić ją w słowie. Dlatego tworzą syntetyczne wizje świata, których celem jest wyjaśnienie sytuacji konkretnych. Po drugie, prawda w sensie arystotelesowskim funkcjonująca w naukach szczegółowych nie stosuje się do treści mityczno-filozoficznych. Nie oznacza to jednak, że są one po prostu błędem poznawczym. Ich funkcja jest inna niż w przypadku nauki. Polega ona — oto trzecie podobieństwo — na tym, że tworząc wyobrażenia dotyczące całości świata mit i filozofia czynią rzeczywistość empiryczną w ogóle podatną na rozumienie. Sprawiają, że konkrety mogą w ogóle jawić się człowiekowi jako coś określonego. Oznacza to, że ów obecny w micie oraz koncepcjach metafizycznych całościujący porządek umożliwia nam wiązanie empirycznych treści w sensowne całości. Dzięki niemu świat wynurza się z chaosu (nicości) stając się rzeczywistością znaczącą dla człowieka. Trzy wymienione zbieżności trafnie ujmuje L. Kołakowski. „Pytania i przeświadczenia metafizyczne — pisze — są jałowe technologicznie, nie stanowią tedy części analitycznego wysiłku ani składnika nauki. Jako organ kultury są przedłużeniem jej mitycznego pnia. Dotyczą sytuacji bezwzględnie początkowej świata doświadczenia; dotyczą jakości bytu jako całości (w odróżnieniu od przedmiotu); dotyczą konieczności zdarzeń. Zmierzają do ujawnienia relatywności świata doświadczenia i próbują odsłonić realność nieuwarunkowaną, ze względu na którą warunkowa realność staje się sensowna”.<sup>39</sup>

Logos mitu (Lévi-Strauss mówi o „logice mitu”) i metafizyki, wkraczając w chaos ujawnia nam świat jako taki. Samo to ujawnianie jest prawdą w znaczeniu *aletheia*. Prawda jako nieskrytość, jako jawność stanowi więc kolejną wspólną cechę obu omawianych dziedzin — jest to podobieństwo czwarte. Po piąte, mit i filozofia — co wynika z poprzednich analogii — będąc warunkiem rozumienia konkretów są także warunkiem

<sup>38</sup> E. Leach: *Lévi-Strauss*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1973, s. 96—97.

<sup>39</sup> Kołakowski: *Obecność...*, s. 11.



nauk szczegółowych. Co do filozofii — wskazywał na to Husserl, co do mitu zaś — Kołakowski. Po szóste wreszcie, mają one wpływ na wyznaczanie celów ludzkich dążeń. Posiadając wydzźwięk normatywny oferują, mniej lub bardziej sprecyzowaną, hierarchię wartości — są więc zasadniczym źródłem każdorazowej moralności. Dlatego po destrukcji metafizyki etyka normatywna oderwana od teorii bytu do dziś pozostaje nieuzasadnialna w sensie logicznym.<sup>40</sup> Tzw. etyka niezależna, *idee fixe* T. Kotarbińskiego, albo normatywna etyka naukowa nie są żadnymi dowiedzionymi teoriami, lecz pozostają na poziomie arbitralnego w gruncie rzeczy moralizatorstwa.

Po ukazaniu tak wielu wspólnych cech łączących mit z filozofią mogą pojawić się wątpliwości, czy w ogóle sensowne jest używanie dwu odrębnych pojęć dla określenia tak podobnych rzeczy. Oprócz podobieństw występują tu jednak także istotne różnice, dlatego operowanie odrębnymi pojęciami ma swoje racje. Już w starożytności oddzielając termin *mythos* od pojęcia *logosu* zdawano sobie sprawę z zasadniczej między nimi różnicy. Greckie słowo *mysterion*, od którego pochodzi *mythos* było pokrewne ze słowem *mania* oznaczającym szaleństwo. O poetach mawiano, że powoduje nimi „boskie szaleństwo”. Platon używał tego słowa na określenie stanu duszy, w którym człowiek może bezpośrednio obcować z ideami. Platońskie rozróżnienie dwóch typów myślenia na dyskursywne (intelektualne, pojęciowe) i niedyskursywne (intuicyjne, wizyjne) było odpowiednikiem rozróżnienia na *logos* i *mythos*. Na tym właśnie polega główna różnica dzieląca mit i filozofię. Oznacza to — należy tu jasno stwierdzić — że mit i filozofia posiadają podobne, a może nawet identyczne, źródła, cele, intencje, przedmioty odniesienia i funkcje, różni je natomiast — a jest to różnica istotna — sposób, w jaki wszystkie występujące podobieństwa funkcjonują. Zarówno mit, jak i filozofia wyrastają z reakcji ludzkiej świadomości wobec chaosu świata, sama jednak reakcja przejawia się w obu przypadkach inaczej. Również podobne cele i intencje odmiennie funkcjonują — w micie są nieuświadomione, w filozofii zaś częściowo lub zupełnie świadome. Podobne funkcje także są różnie spełniane: w mit się wrasta nie wiedząc o tym, filozofię zaś można akceptować bądź też nie. Innymi słowy, w przypadku mitu człowiek jako indywidualna osobowość jest przezeń tworzony, filozofia zaś jest tworem człowieka; dlatego istnieją autorzy filozofii, nie ma natomiast autorów mitu. To z kolei powoduje, że mitu pojedynczy człowiek nie może dowolnie zmienić, mit wymyka się indywidualnej woli, ponieważ to on ją

---

<sup>40</sup> Id., *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 1988, s. 189—210.

właśnie warunkuje. Poglądy filozoficzne można zmieniać — dziś można być sceptykiem, a jutro platonikiem (por. św. Augustyn), raz idealistą, innym znów razem realistą (por. B. Russell) itp.

Odmienność wszystkich tych zewnętrznych przejawów bierze się z jednej fundamentalnej różnicy: mit jest konstytuowany i przekazywany w oparciu o inny typ myślenia niż filozofia. Funkcjonuje w nim inny sposób wiązania jednostek znaczeniowych, indywidualnych myśli lub — by tak rzec — mentalnych atomów. Wszystkie pozostałe odmienności są raczej wtórne i wynikają z tej podstawowej. Trudno precyzyjnie stwierdzić, na czym ona właściwie polega. Łatwiej opisywać jej objawy i konsekwencje — pozostaje więc skupić się przede wszystkim na nich.

Filozofia jest produktem myślenia pojęciowego. Gdzie występują pojęcia, tam mamy do czynienia z dialektyką, tam obowiązuje logika i jej prawa. Niespójność logiczna dyskwalifikuje każdą koncepcję metafizyczną. Obowiązywalność logiki sprawia, że przekaz filozoficzny odbywa się na podstawie argumentacji. Ostatecznie jednak korzenie filozoficznych treści tkwią w micie. Każda zatem metafizyka jest upojęciowanym mitem; w sposób analityczno-racjonalny prezentuje mityczne wizje. Podstawowym założeniem metafizyki jest w gruncie rzeczy heraklitejska teza głosząca, że logos przenika jednocześnie świat i ludzki umysł. Uczestnictwo w logosie zarówno przedmiotu, jak i podmiotu stanowi podstawę sensowności uprawiania metafizyki. Jednak założenie racjonalności świata ma charakter mityczny i to w dwojakim sensie: po pierwsze w tym, że jest ono nieuzasadnialne w ramach samej filozofii, założenie to stanowi bowiem warunek wszelkiej uzasadnialności, a po drugie, jest ono mityczne dlatego, że to mit sprawia, iż świat jawi się jako w pewien sposób uporządkowany. Innymi słowy, świat jest racjonalny, gdy go takim uczynimy, a czyni to właśnie mit.

Mit jest — w odróżnieniu od filozofii — wytworem myślenia obrazowego, wizyjnego, niepojęciowego. Stąd pochodzi jego fabularny i syntetyczny charakter. Będąc produktem wyobraźni syntetycznej ujmuje on całość przed częściami. Intuicje dotyczące całości są następnie wypełniane szczegółami zaczerpniętymi z empirii — dlatego w każdym micie są obecne momenty antropomorfizacji. Tworząc wizje całościowe mit wyprzedza, w pewnym sensie, postrzeganie szczegółów. To ma na myśli V. Henry pisząc, iż „mit wyprzedza człowieka: wszelkie postrzeżenie zewnętrznego faktu przez organizm obdarzony pewną świadomością to potencjalny mit”.<sup>41</sup> Owo wyprzedzanie człowieka przez mit polega na tym, że mit umożliwia mu sensowne rozróżnianie szczegółów oraz wiązanie ich w większe struktury, co jest warunkiem ukonstytuowania się indywidualnej świadomości i osobowości. Oznacza to, iż mit sprawia, że świat w ogóle zaczyna „istnieć” dla świadomości. W tym sensie R. Barthes powiada, że

„mitologia uczestniczy w tworzeniu świata [...]”<sup>42</sup> „Tworząc” świat mit tworzy zarazem indywidualną świadomość. Nie ona tworzy mit, lecz właśnie odwrotnie — jest przez niego tworzona, dlatego nie uświadamia go sobie. Nie jest on nawet kwestią wiary, ta bowiem zawiera w sobie moment indywidualnej decyzji. Tymczasem u podstaw akceptacji mitu nie tkwi żadna decyzja. Dopiero zakorzenienie w micie wyznacza poszczególne decyzje, warunkuje je i nadaje im kierunek. Jest to oczywista konsekwencja ustalonych wyżej stwierdzeń: jeśli mit jest warunkiem indywidualnej świadomości, to pozostaje nim również w odniesieniu do indywidualnej decyzji. Przekaz żywego mitu nie odbywa się więc drogą świadomej akceptacji — w mit wrasta się nieświadomie. Dlatego wpływ mitu przekracza płytką warstwę racjonalności i sięga aż do uczuć i emocji. Zwraca na to uwagę E. Cassirer, gdy pisze, że „prawdziwym podłożem mitu nie jest podłoże myśli, lecz uczucia”<sup>43</sup> Wpływ filozofii nie sięga tak głęboko, dlatego kontrowersje filozoficzne nie angażują adwersarzy w takim samym stopniu jak wówczas, gdy chodzi o konflikt dwu odmiennych mitów. Na tej podstawie można zauważyć, że jeśli spór filozoficzny w konkretnym przypadku prowadzi do wybuchu emocji (np. gdy któraś ze stron się obraża), to chodzi w nim nie o filozoficzne racje, lecz na pewno o treści mityczne. Obserwowana częstość występowania takich zachowań potwierdza więc tezę o ciągłej obecności mitu w filozofii.



Uświadomienie sobie podobieństw i różnic pomiędzy mitem i filozofią pozwala zauważyć i zrozumieć pewne fakty z dziejów naszej kultury. Z tego względu zasługują w niej na uwagę szczególnie dwa momenty, w których następowała stopniowa, można rzec — podwójna, destrukcja mitu. Pierwszy jej stopień miał miejsce w starożytnej Grecji — wtedy myślenie mityczne zostało zniesione (w heglowskim znaczeniu tego słowa) przez myślenie filozoficzne. Nie oznacza to, jak wiadomo, że mit został zupełnie wyparty z kultury i ostatecznie zlikwidowany. Schronił się w metafizyce i żył w niej właściwie aż do czasów Hegla. Heglizm stanowił szczytowe osiągnięcie w dziedzinie pojęciowania mitu. Po Heglu jednak uświadomiono sobie z całą jaskrawością mityczny charakter metafizyki, co było równoznaczne ze wskazaniem na mityczny fundament racjonalizmu. Została poddana w wątpliwość wspomniana już heraklitejska teza

<sup>41</sup> Cyt. za R. Caillouis: *Zywiol i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 22 (przypis).

<sup>42</sup> Barthes: *Mit...*, s. 58.

<sup>43</sup> Cassirer: *Esej...*, s. 150.

o kosmicznym logosie. Temu kulturowemu wydarzeniu patronowała oczywiście myśl Hume'a i Kanta, która dopiero wówczas się rozpowszechniła. Dlatego dominujące w dziewiętnastowiecznej filozofii nurty — pozytywizm i neokantyzm — odwoływały się bezpośrednio do tych osiemnastowiecznych filozofów. To przede wszystkim oni, wspomagani duchem oświeceniowej laicyzacji, dokonali powtórnej, sięgającej głębiej niż poprzednia, destrukcji mitu. Termin „metafizyka” zaczął powoli nabierać pejoratywnego charakteru. W takiej perspektywie niemiecki idealizm wypada oczywiście uznać za krótki, trzydziestoletni epizod, będący restytucją mitopochodnej filozofii przedkrytycznej. Konsekwencje z destrukcji metafizyki zostały wyciągnięte stosunkowo wcześnie. Na terenie filozofii uczynili to przede wszystkim: Kierkegaard, Marks i Nietzsche. Przeciwnie metafizyce, przynajmniej intencjonalnie, występował również pozytywizm i neokantyzm. Reakcje poszczególnych myślicieli wobec zaistniałej sytuacji, tzn. uświadomienia sobie mitycznego charakteru metafizyki, były oczywiście różne. Na przykład Kierkegaard kładzie nacisk przede wszystkim na to, że w obliczu mitu (*resp.* treści metafizycznych) nie liczą się argumenty, lecz arbitralne decyzje podejmowane bez żadnych racji. Nietzsche natomiast proponuje zastąpić mit nieuświadomiony, jakim dotychczas była — jego zdaniem — cała filozofia, mitem własnym, świadomie przez siebie stworzonym. Sam buduje taki mit w oparciu o kategorię „woli mocy”.<sup>44</sup> Marks z kolei reaguje na wspomnianą sytuację w ten sposób, że rezygnuje z dotychczasowych celów filozofii, to znaczy z interpretowania świata, a zdolność myślenia proponuje wykorzystać jako instrument ludzkiej *praxis*. Mówi o tym jego jedenasta teza o Feuerbachu. Najspokojniej zachowuje się Dilthey, który po prostu konstatuje fakt, iż filozofia nie oferuje absolutnej prawdy, lecz jest światopoglądem, czyli stanowi każdorazowo określoną wizję świata z jednoczesną propozycją pewnej hierarchii wartości. W ten sposób jeszcze raz wskazuje na mityczność filozofii. Jeszcze inaczej reaguje Husserl. Jako bodaj ostatni nie zgadza się na zaistniałą sytuację, chociaż ją sobie doskonale uświadamia. Chcąc z powrotem wtłoczyć do filozofii ideę prawdy absolutnej uparcie tworzy „mit” redukcji transcendentualnej. Pozytywizm natomiast (kolejno: pierwszy, drugi i trzeci) proponuje rozwiązanie zasadniczo odmienne niż wspomniani myśliciele. Oni mimo wszystko chcieli kontynuować w kulturze filozoficzne tradycje, pozytywizm zaś, uświadomiwszy sobie mityczny charakter filozofii, ustosunkowuje się do mitu negatywnie i dlatego odrzuca filozofię w ogóle. Najpierw minimalizuje jej znaczenie zachwycony nauką Engels, a następnie czyni to, w sposób jeszcze bardziej

<sup>44</sup> Por. J. Żelazna, *Niewinny świat wiecznego stawania się*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Zeszyt 143, Toruń 1983, s. 97—122.

radykalny, Koło Wiedeńskie, przypisując filozofii rolę działań przygotowawczych wobec badań naukowych.

Usiłowanie wykluczenia mitu z kultury jednak się nie powiodło, chociaż pozostawiło po sobie trwałe, zauważalne w czasach dzisiejszych ślady. Powszechna desakralizacja życia nie pozwalała na rozkwit mitu i zdominowanie przezeń kultury. To chroni społeczeństwo przed niszczącą siłą zbiorowych fanatyzmów; sprawia, że konflikty usiłuje się łagodzić za pomocą argumentacji, ważenia racji i interesów. Z drugiej jednak strony dają się zauważyć szczerunkowe formy dawnych mitów lub jakieś karykaturalne ich namiastki wciskające się w różne dziedziny życia.

Żyjemy zatem w epoce, którą charakteryzuje duży stopień zamętu oraz nieklarowności w sferze kultury duchowej. To, jaki kształt przybierze filozofia w przyszłości oraz jak się ona odniesie do innych wytworów ducha (w tym również mitu) zależy w znacznym stopniu od rozstrzygnięć i wyborów jej twórców.

#### S U M M A R Y

The article discusses the comparison of philosophy with myth carried out for the category of truth. The first part of the text contains a characteristics of philosophy, the other presents the main features of myth. Similarities and differences that emerge from the analysis of the two domains of culture were presented in the conclusions in the closing part of the article.