

Antropolog w zaklętym kręgu imputacji

Andrzej P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2001.

Tytułowe *myślenie przedfilozoficzne* to dla Autora szczególny typ archaicznego myślenia mitycznego obecnego na obszarze kultury europejskiej, w ramach której dojdzie potem do narodzin filozofii. Jednak jakimi ścieżkami biegły nasze myśli przed wynalezieniem filozofii? W jaki sposób mieszkańcy kultur, które „nie miały jeszcze swego Platona” doświadczali świata?

Przedstawiając Czytelnikom odpowiedź Kowalskiego mam zamiar przedyskutować jedynie kilka wybranych zagadnień, które porusza recenzowana tu książka. Będą to: obraz archaicznego, dynamicznego doświadczania świata w kategoriach metamorfoz, kwestia archaicznego umysłu oraz zagadnienie sposobu pojmowania języka (w tym znaku) w kulturze przedfilozoficznej. Warto poświęcić im nieco więcej uwagi, gdyż, jak sądzę, inspirują one wyobraźnię, pozwalając na uprzytomnienie sobie egzotyczności i inności historycznie odległych form naszej własnej kultury.

Z braku miejsca nie odnoszę się do wielu innych, z całą pewnością równie istotnych wątków pracy. Kowalski wskazuje na przykład, na heurystyczny sposób wykorzystania koncepcji Luciena Lčvy-Bruhla do analiz z zakresu historii idei. Po drugie, książka prezentuje dwie próby określenia źródłowego (*de facto* przedfilozoficznego właśnie) sposobu doświadczania: Husserlowską i Heideggerowską. Ponadto, Autor analizuje procesy obiektywizacji treści myślenia (na skutek rozwoju form komunikacji – pojawienia się negocjacji i pisma) na drodze do wyłonienia się myślenia filozoficznego, metafizycznego, symbolicznego. Poświęca on także uwagę kwestiom bardziej szczegółowym, jak archaiczne pojmowanie wiedzy, związku przyczynowego, człowieka, ciała czy wartości (a raczej „sensów” kulturowych, bo o wyodrębnieniu się dziedziny aksjologicznej w przypadku kultury magicznej nie możemy jeszcze mówić).

Moim zdaniem, kwestią o pierwszorzędym znaczeniu, jeżeli chcemy pokusić się o ocenę pracy Kowalskiego, jest status metodologiczny tego opracowania. Stosowaną przez siebie metodę nazywa Autor „archeologią kulturoznawczą”. Polega ona na wskazywaniu wcześniejszych warstw naszej tradycji. Kowalski analizuje przy tym świadectwa empiryczne z zakresu językoznawstwa historyczno-porównawczego (materiały lingwistyczne służą też jako ilustracje). Autor wykorzystuje rekonstrukcje etymologiczne lingwistów odnoszące się do „wspólnego zasobu leksykalnego tzw. prajęzyka indoeuropejskiego produktywnego w okresie ok. VII–V tysiąclecia p.n.e. i genetycznie starszego, nostradyckiego

produktywnego przed ok. XV tysiącleciem p.n.e.”¹. Analizy Kowalskiego dotyczą przede wszystkim świadectw językowych mówiących o stosunku przedstawiciela kultury pierwotnej do słów, działań i rzeczy.

Jak uczuła Autor, ustalenia *Myślenia przedfilozoficznego* to hipotezy, a nie bezdyskusyjnie adekwatne rekonstrukcje. Co najbardziej rzuca się w oczy, to fakt, że nasz badacz kultury archaicznej z konieczności uzależniony jest od ustaleń językoznawstwa. Opisom językoznawstwa historycznego zarzucać jednak można, iż nie potrafią one w sposób ostateczny wymknąć się z zakłętego kręgu imputacji kulturowych, tj. pozostają interpretacjami prezentystycznymi, aktualizującymi – przypisującymi badanym obiektom sensy pochodzące z kultury badacza². Imputacji takich, jak sądzę, nie da się uniknąć w żadnych badaniach dotyczących kontekstów kultur obcych (oddalonych od naszej własnej kultury w przestrzeni czy czasie). Dlatego Ernest Gellner mówi nieco żartobliwie, że człowiek prymitywny istnieje niejako na dwa sposoby: dla siebie samego oraz dla nas, w naszej rekonstrukcji³. W takiej sytuacji, jedyny sposób uwiarygodnienia własnych badań polegać może na próbie wystawienia ich na krytykę zewnętrzną, dialog z innymi sposobami interpretowania tak odległej przeszłości. Imputowania naszych własnych sensów obiektom pochodzącym z kultur obcych nie mogą uniknąć nie tylko językoznawcy, Autor *Myślenia przedfilozoficznego* (który zdaje sobie z tego doskonale sprawę), ale też historycy oraz antropologowie. Świadome problemu zakłętego kręgu imputacji pozostają zazwyczaj wszystkie hermeneutycznie uwrażliwione analizy kultury. Wartość pracy Kowalskiego polega na tym, że Autor ten odważył się przedstawić nam autorską wizję świata archaicznego w oryginalny sposób wykorzystując do jej uprawomocnienia materiały językoznawców. Przejdźmy zatem do samej książki.

Doświadczenie świata w kategoriach metamorfoz

Kreśląc obraz kultury archaicznej, Kowalski podkreśla, że podstawą ówczesnego doświadczenia rzeczywistości było wyobrażenie *metamorfozy* wskazujące na dynamizm oraz ciągłą zmienność rzeczy. Założenie metamorfozy bytu to przeświadczenie, iż dana rzecz może ulec dowolnej przemianie w inną rzecz⁴. Wyobrażenie to umożliwia utożsamianie bytów, które z naszego punktu widzenia nie mają ze sobą nic wspólnego. Metamorfoza odnosi się do przygodnych i zmiennych cech swych obiektów. Po przemianie nie dostrzega się więzi między obiektem wykreowanym a jego poprzednikiem, na dodatek przeobrażenia metamorficzne są przeobrażeniami przemijającymi. Wartość ustaleń Kowalskiego polega na przedstawieniu świadectw „empirycznych” istnienia myślenia metamorficznego. Brak ustabilizowanej tożsamości przedmiotów oddaje wszak struktura archaicznych języków (w tym miejscu autor poświęca uwagę, między innymi, tak zwanym językom inkorporacyjnym oraz figurze katachrezy inopijnej, która jest przykładem metamorfozy⁵).

W ramach kultury archaicznej rzeczy traktowano jak *aktanty*, mogły one odczuwać jak ludzie, a także działać i samodzielnie przeobrażać się – nie były bier-

nymi i martwymi *przedmiotami*, ale raczej bytami ożywionymi, które wzrastają i posiadają swoje zmysły. Jak z tego wynika, w kulturach magicznych doświadczano rzeczy w sposób bogatszy niż współczesny, przypisując im szereg właściwości pozaempirycznych⁶. Wyobrażenie rzeczy uwzględniało jej status społeczny, obrzędowo-prawny – dzieje rzeczy stanowiły jej część, istotne było to, do kogo dana rzecz należała. Grecką *physis*, jak wskazuje Autor, pojmowano nie jako „przyrodę”, lecz raczej jako istnienie quasi-podmiotowe⁷. Obiekty i działania kultury archaicznej partycypowały w mocy będącej siedliskiem racji aksjologicznej, pisze Kowalski⁸.

Kulturom archaicznym towarzyszy zatem przeświadczenie o swoistej *homo-geniczności bytu*. Występuje tu na przykład brak różnic ontologicznych między bytem naturalnym a artefaktem. Możemy przyjąć, iż są to kultury, które Jerzy Kmita za Anną Pałubicką nazywa kulturami *synkretycznymi*; w ich ramach nie odróżnia się sfery techniczno-użytkowej, sfery komunikacji symbolicznej i sfery światopoglądowej⁹.

Umysł archaiczny

Kiedy próbujemy na podstawie książki *Myślenie przedfilozoficzne* wypracować sobie wyobrażenie funkcjonowania umysłu archaicznego, najbardziej chyba uderza nas brak obszaru czysto myślowego. To, co zmysłowe, pojęciowe, wyobrazeniowe, wola i emocje oraz obiekty świata zewnętrznego tworzą dla przedstawiciela kultury magicznej jedną realność; w naszym języku moglibyśmy powiedzieć, że posiadają one ten sam status ontologiczny. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest przesycenie kultury archaicznej metamorficznym dynamizmem. Doświadczanie metamorfozy przez podmiot uchyla różnice pomiędzy obiektem rzeczywistym (zmysłowym), myślowym, a działaniem; ponadto, podczas metamorfoz sam podmiot w całości podlega przemianie¹⁰.

Na obszarze kultury archaicznej, jak twierdzi Kowalski, nie sposób wskazać słownictwa, które odnosiłoby się tylko do czystego poznawania. Pojęcia dotyczące poznawania wywodzą się z metafor zmysłowo-konkretnych dostępnych kulturze zbieracko-łowieckiej (zwłaszcza chodzi tu o nazwy czynności zbierania ziół, którym zawsze towarzyszyły też sensory obrzędowe). Poznawanie pojmowane tu było jako podążanie za czymś, przebywanie drogi, słyszenie, widzenie. Określenia podstawowych czynności intelektualnych były kojarzone z braniem, chwytaniem, ujmowaniem czegoś¹¹.

Ze względu na nieobecność sfery czysto zmysłowej, w odniesieniu do przedstawicieli kultur archaicznych Kowalski nie chce mówić o *percepcji* w naszym rozumieniu. Nie wyodrębniły się tu oddzielne rodzaje percepcji (widzenie, węch, słyszenie), lecz doświadczano rzeczy w sposób całościowy. Nie dostrzegano różnicy co do stopnia realności między danymi zmysłowymi a obrazami mentalnymi – realność obrazu mentalnego była realnością przedmiotów¹². Z powyższym wiązał się brak pojęcia pomyłki zmysłowej czy przedmiotu intencjonalnego; a także fakt, że dla przedstawiciela kultury pierwotnej nie mógł zaistnieć problem halu-

cynacji czy złudzeń. Zdaniem Kowalskiego, w ramach kultury magicznej nie można kojarzyć czystych idei bez udziału czynników zmysłowych; poznanie polega na „niemal fizycznym przeniesieniu rzeczy do umysłu”, „rzecz wbija się w umysł”, obraz mentalny powstający w umyśle stanowi niejako „przedłużenie” zewnętrznego przedmiotu postrzeżenia. Nie ma operowania na czystych ideach bez angażowania tego, co zmysłowe.

Człowiek kultury synkretycznej, jak zauważa Kowalski, myśli wykonując czynności, na przykład gestykułując¹³. Wyobrażenie jest tu częścią działania, nie ma ono jeszcze statusu czysto myślowego¹⁴. Człowiek archaiczny wypracowuje sobie obrazy mentalne podczas działania, dotykając i operując rzeczami. Zjawiska mentalne występują tylko w kontekście działań.

Poznanie w kulturze magicznej ma charakter nie-skryty, jawny i wspólnotowy. Nie mamy jeszcze do czynienia z wewnętrzną sferą myśli, ideą jednostkowej refleksji, pojęciem myślenia jako jakiegoś niewidzialnego procesu. Podmiotami poznania nie są indywidualne jednostki, konfrontujące swoją wiedzę z istniejącą „na zewnątrz” rzeczywistością. Dla człowieka archaicznego poznawanie nie polega na reprezentowaniu: „Obrazy tworzące się w umyśle nie są jednak myślowo wypracowanymi reprezentacjami doznawanych rzeczy”¹⁵.

Pojmowanie języka w kulturze synkretycznej

Na obszarze synkretyzmu kultury archaicznej, jak już widzieliśmy, nie występuje rozróżnienie „rzecz – obraz mentalny (pojęcie) – słowo”. Może tu dochodzić do metamorfoz nie tylko postrzeżenia w zdarzenie mentalne, ale też zdania w stan rzeczy. Na skutek płynności metamorficznej nie dostrzega się różnicy ontologicznej pomiędzy językiem a światem (na przykład nazwa stanowi integralną część nazywanej rzeczy)¹⁶. Język nie jest jeszcze pojęty jako byt, który mógłby się do czegośkolwiek odnosić – jest on elementem świata.

Istnieją tu różne sposoby używania słów. Słowo może powodować zmiany w świecie, łącząc się z gestem. Słowo może ulec metamorfozie w inną postać bytu, w szczególności słowo może przekształcić się w swój desygnat. Moim zdaniem, z analiz Kowalskiego wynika, że język w kulturze archaicznej pozbawiony jest funkcji czysto referencyjnej¹⁷: problem referencji, czyli odniesienia słów do świata (pojętych jako obszary odrębne ontologicznie) nie pojawia się. Mówienie jest z góry poprawne i zachowuje odpowiedniość słowa do rzeczy; z tego powodu nie występuje też problem prawdziwości/fałszywości twierdzeń: „gdy nie funkcjonują stabilne reguły symbolizowania semantycznego, nie ma możliwości kształtowania przekonań, o których można by stwierdzać, że są prawdziwe albo fałszywe”¹⁸.

Z drugiej strony posługiwanie się językiem jest „uboższe” w tym sensie, że nie ma komunikacji symbolicznej, gdyż mowa nie wrywa się nigdy z kontekstu działania. Zamiast komunikowania, czyli werbalnego wyrażania w kontekście stałych reguł semantycznych, występuje demonstrowanie, manifestowanie. Słowa nie mogą odnosić się do czegoś, co nie jest elementem danej sytuacji, co nie jest zmysłowo obecne. Opisując kultury archaiczne, Kowalski stwierdza: „należy wykluczyć działanie referencji typowej dla wyrażen predykatywnych, ponieważ referencja taka

dotyczy wszystkich przedmiotów danej klasy, w tym przedmiotów potencjalnych. W omawianych przypadkach mamy do czynienia ze wskazaniem węższymi, typu argumentowego. Zachodzi wówczas konieczność zmysłowej obecności aktualnego przedmiotu wskazywania¹⁹. Na niemożność odniesienia słów do czegoś, co nie należy do kontekstu sytuacji wskazują pewne cechy archaicznych języków: nie występował tu zaimek trzeciej osoby, nie można było mówić o kimś nieobecnym, nie było też możliwości zacytowania, komentowania. Wspomniane już wyżej języki inkorporacyjne (na przykład język odulski, czyli jukagirski) wyrażały tylko czynności, a rzeczowniki tworzone przy pomocy przyrostków mających charakter deiktyczny – rzeczy musiały być wskazywane. Dopiero później z użyciem czasownikowych wykształcały się zwroty nominalne, rzeczownikowe. Wypowiedzi w językach archaicznych były silnie uzależnione od obecności przedmiotu odniesienia – nie pozwalały na wyrażanie idei abstrakcyjnych, na przykład, jak podaje Kowalski, na wyrażenie idei głaskanie kota w ogóle. Język w kulturze archaicznej nie jest zatem narzędziem abstrakcyjnego myślenia, ale sposobem działania w kontekście danej sytuacji²⁰. Kowalski pisze: „Użycie języka sprowadza się do optymalizacji ludzkich działań, a nie do eksponowania abstrakcyjnych idei. W takim ujęciu język jest bardziej podporządkowany [...] organizowaniu horyzontu współdziałania niż tworzeniu warunków do intelektualnego rozeznania”²¹.

Kowalski w swej pracy proponuje też pewną koncepcję pojmowania znaku na obszarze kultur magicznych: nie podlega on tu interpretacji, ale jest wykorzystywany do powodowania sytuacji, kreowania pewnych stanów rzeczy; jest to znak-działanie, czyli instaurant, który realnie ingeruje w byt (np. zaklęcie)²². Znak jest czynnością ciągłego ustanawiania swego odniesienia w danym kontekście. Istotę pojmowania i funkcjonowania znaku w kulturze synkretycznej oddaje Kowalski posługując się pojęciem Charlesa S. Peirce’a znaku wskaźnikowego (zwanego indeksem). Znaki wskaźnikowe wymagają obecności przedmiotu, są to znaki deiktyczne, stąd też mają ograniczoną czasowo moc obowiązywania. Nie ma tu symboli, których użycie wymaga respektowania reguł wypracowanych myślowo. Język pozbawiony jest osobnej funkcji symbolizowania – w kulturze synkretycznej symbol mógłby być postrzegany tylko jako fragment rzeczy. Wiedza nie ma tu statusu znakowego, ale jest raczej pojmowana jako epifenomen danych zmysłowych.

Pytania po lekturze

Kiedy w historii ludzkości nastąpił zanik myślenia metamorficznego? Jakie przekształcenia kultury warunkowały wyparcie metamorfoz? Jak sądzę, Autorowi trudno jest udzielić jednoznacznej i precyzyjnej odpowiedzi na te pytania.

Dzieje filozofii przed Platonem nazywa Kowalski szeregiem prób uporządkowania siły metamorfozy²³. Wypieranie metamorfoz wiąże się z narodzinami takich pojęć jak tożsamość czy zmienność oraz z pojawieniem się pierwszych zabiegów klasyfikowania rzeczy. Jak wskazuje Autor *Myślenia prze-filozoficznego*, już Parmenides mówił o tym, że byt nie podlega przemianie, wprowadzając przy

tym kategorii stałości, podobieństwa, zmienności, tożsamości. Kategoria tożsamości bytu umożliwia z kolei zaistnienie myślenia metaforycznego, ponieważ pozwala myślowo oddzielić „rzecz samą” od jej ewentualnych modyfikacji lub reprezentacji²⁴ (dla umysłowości archaicznej objekty mogły być ze sobą tożsame ze względu na zestawienie w danym miejscu lub czasie, lub też z uwagi na kryterium emocjonalne). Zdaniem Kowalskiego, inne zjawiska, które mogły przyczynić się do stopniowego wyparcia myślenia metamorficznego to: rozkwit sofistycznej retoryki greckiej (który przyczynił się do ugruntowania świadomości arbitralności reguł semantycznych); pojawienie się koncepcji niezmiennych idei Platona i Platońskiego pojęcia *mimesis* (naśladowniczego odzwierciedlenia); pojawienie się kategorii Arystotelesa i semantycznych rozważań stoików. Dewerbalizacja wyrażen języków inkorporacyjnych i powstawanie coraz większej ilości formacji nominalnych także była jednym z warunków odchodzenia od wyobrażenia ciągłej zmienności rzeczy.

Jak się jednak wydaje, prawdopodobnie niektóre elementy czy też pozostałości myślenia metamorficznego przetrwały w różnych enklawach kultury zachodnioeuropejskiej długie wieki po wysiłkach filozofów starożytności, którzy zmierzali do uporządkowania „spontanicznej siły metamorfoz”. Sugestie Kowalskiego na temat momentu zaniku myślenia metamorficznego, które wyklucza pojęcie tożsamości i klasyfikację rzeczy, można dla przykładu skonfrontować z tezami Michela Foucaulta ze słynnej pracy *Słowa i rzeczy*²⁵. W *Les mots et les choses* Foucault bada *episteme* podobieństwa, która w XVI wieku wciąż jeszcze była dobrze ugruntowana. W jej ramach zakładano istnienie siatki podobieństw, sympatii i antypatii, przenikających świat. Według francuskiego myśliciela, z pierwszymi próbami jej zakwestionowania mamy do czynienia dopiero w epoce Kartezjusza i logiki z Port Royal, kiedy to zaczęto identyfikować podobieństwa i różnice poprzez zabiegi porównywania oraz odwoływano się do binarnego podziału na znak i znaczone. Zdaniem Foucaulta, oddzielenie słów, znaków od świata nastąpiło dopiero na skutek porzucenia *episteme* podobieństwa. Według Foucaulta, problem klasyfikacji rzeczy również pojawił się stosunkowo późno – dopiero w XVII wieku.

Ostateczne ustalenie historycznego momentu zaniku dynamicznego myślenia metamorficznego nie wydaje się łatwe. Pamiętać należy na przykład, że kultura elit rozwijała się w inny sposób, czy też w innym tempie, niż kultura ludowa (zapewne nawet po przełomie, jakim było pojawienie się oświaty powszechnej). A może w kulturze współczesnej nadal mamy do czynienia z myśleniem metamorficznym? Artur Dobosz rozwija przeciwieź koncepcję, zgodnie z którą myślenie w kategoriach metamorfoz wcale nie zostało wyrugowane, lecz wręcz przeciwnie – ma się całkiem nieźle²⁶. Zdaniem Kowalskiego (w tym miejscu rozchodzą się drogi obu badaczy metamorfoz), metamorfoza może wystąpić dziś tylko w jakiejś postaci mocno zmodyfikowanej²⁷. Trzeba jednak zaznaczyć, że w innym tekście Autor sugeruje, że być może wyobraźnia odwołująca się do metamorfozy i anulująca w pewnym sensie myślenie symboliczne rozpowszechniła się za sprawą współczesnych mediów elektronicznych²⁸.

Egzotyka archaicznych metamorficznych wyobrażeń nie pozwala na ich łatwe i precyzyjne uchwycenie za pomocą narzędzi pojęciowych (kategorii językowych), którymi współcześnie dysponujemy. Trudno jest też wyobrazić sobie umysł archaiczny i sposób, w jaki człowiek pierwotny postrzegał świat. Czy jednak istnieją jakieś koncepcje współczesne, które ułatwiłyby zrozumienie tego, jak myśleli ludzie archaiczni? Kowalski dla oddania specyfiki archaicznego umysłu posługuje się, wspominaną przeze mnie, tak zwaną „kontynuacyjną” koncepcją umysłu Finke’go. Moim zdaniem istnieje kilka innych interesujących ujęć, które ułatwiają pojęciowe oswojenie archaicznych wyobrażeń. Ich istnienie warto zasignalizować. Być może koncepcja gier językowych Ludwiga Wittgensteina pozwala zrozumieć magiczne funkcjonowanie języka zawsze uzależnione od kontekstu sytuacji, gdzie nie występuje konieczność odwoływania się do sfery tego, co mentalne? Może tradycja pragmatyzmu umożliwia rozpatrywanie języka nie jako narzędzia reprezentowania świata, ale jako sposobu działania? Być może koncepcja Bruno Latoura *Actor-Network Theory*²⁹, w ramach której rezygnuje się z dychotomii podmiot-przedmiot i określa przedmioty jako aktanty, umożliwi nam myślenie o rzeczach na sposób bliski wyobrażeniom archaicznym?

Jak sądzę, studiowanie *Myślenia przedfilozoficznego* można polecić każdemu jako trening wyobraźni. Namysł nad kulturami magicznymi pozwala nam jeszcze raz, w nowym świetle zobaczyć oczywistości, wśród których żyjemy i nie problematyzowane założenia naszego własnego myślenia. Może niektóre z tych założeń wymagają krytyki? Tak czy inaczej, książka Kowalskiego to fascynująca próba opowiedzenia o obcości form naszej własnej kultury oddalonych w czasie.

Przypisy:

¹ Andrzej P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2001, s. 7–8.

² Rozróżnienie dwóch modeli interpretacji: historycznej (pozostającej wierniej kontekstowi historycznemu dzieła i niejako lokalizującej obiektywne znaczenia) i adaptacyjnej (*ex post* lub *ex ante*) wprowadzone zostało przez Jerzego Kmitę i Leszka Nowaka. Zob. Jerzy Kmita i Leszek Nowak, *O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych*, „Studia Filozoficzne” 1969, 5, s. 66–69; Leszek Nowak, *O interpretacji adaptacyjnej*, W: *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, red. Jerzy Kmita, Warszawa, Książka i Wiedza 1975, s. 220–230.

³ Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, London, Collins Harvill 1988, s. 23.

⁴ Inne teksty poświęcone koncepcji myślenia metamorficznego to: Andrzej P. Kowalski, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, W: *Szkice z filozofii kultury*, red. Anna Pałubicka, Poznań, IF UAM 1994, s. 11–21; Artur Dobosz, *Metamorfozy magiczne a Nietzschego koncepcja metafory*, W: *Tropem Nietzschego kłamstwa słów*, red. Jerzy Kmita, Poznań, Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1999, s. 15–53; oraz artykuły z książki pod redakcją Jerzego Kmity, *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe IF UAM 2001.

⁵ Jak pisze Autor, katachreza inopijna jest nie tyle narzędziem opisu, co aktywnym czynnikiem metamorficznego utożsamienia, zob. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 114–115.

⁶ Tęsknotę do owego „bogatszego” doświadczania rzeczy w kulturach pierwotnych możemy dostrzec współcześnie, na przykład w ramach nurtu filozofii ekologii. Ustalenia Kowalskiego mogą być wykorzystane do wsparcia tez ekofilozofii, o czym mówi Piotr Stankiewicz, zob. artykuł recenzyjny dyskutujący pracę Kowalskiego oraz wspomnianą już wyżej pracę pod redakcją Jerzego Kmity *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*: Piotr Stankiewicz, *Umysł ograbiony*, „Kultura Współczesna” 2001, nr 4, s. 55–65.

⁷ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 54.

⁸ Autor mówi tu o „synkretyzmie aspektów bytowo-aksjologicznych”, zob. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 64.

⁹ Pojęcie kultur synkretycznych pochodzi z pracy Anny Pałubickiej *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa–Poznań, PWN 1984. Na temat kultur synkretycznych, zob. też Jerzy Kmita, *Magiczne źródło kultury*, „Odra” 1984, nr 4, s. 24–30; Jerzy Kmita, *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, w: *Symbol i poznanie*, red. Teresa Kostyrko, Warszawa, PWN 1987, s. 149. Kowalski pisze wprost, iż jego propozycja jest „aplikacją założeń społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury i próbą osadzenia wyznaczników postulowanej wersji myślenia przedfilozoficznego w kontekście tzw. synkretyzmu kultury pierwotnej”, Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 7.

¹⁰ Andrzej P. Kowalski, *O wyobrażeniu metamorfozy i doświadczeniu magicznym w kulturze wczesnotradycyjnej*, w: *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. Jerzy Kmita, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2001, s. 56 i 93.

¹¹ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 132.

¹² W tym miejscu Kowalski powołuje się na tak zwaną „kontynuacyjną” koncepcję umysłu R.A. Finke’go, którego zdaniem dla niektórych podmiotów istnieje tylko „kontinuum wrażeniowo-konceptualne” bez możliwości odróżnienia stopniarealności między danymi zmysłowymi, a np. pojęciami. Inny przytaczany w tym kontekście przez Kowalskiego badacz to E. R. Dodds, który twierdzi, że według starożytnych Greków mogło np. dochodzić do metamorfozy zdarzenia mentalnego w to, co fizyczne lub zmysłowe, zob. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 98.

¹³ Zdaniem Autora, w przypadku kultur archaicznych możemy mówić o myśleniu zbliżonym do myśli preoperacyjnej opisywanej przez Jeana Piageta. Kowalski pisze: „[...] należy sądzić, że w tego typu działaniowym układzie konceptualnym przewagę miała inteligencja zmysłowo-kinetyczna. Myśl połączona z działaniami nie stwarza wyobrażenia przyszłych zdarzeń, ale uporczywie podąża za sekwencjami ruchów ciała. W efekcie nie powstaje oddzielna dziedzina reprezentowania internalizowanych treści, myślenie jest metonimicznie częścią działań. Preoperacyjne wyobrażenia nie są mentalnymi kopiami przeżywanego stanów rzeczy, ale zawsze odnoszą się tylko do aktualnie wykonywanych działań. Działanie i będące jego częścią obrazy są pozbawione specjalnej koordynacji intelektualnej, stanowią one globalną strukturę wydarzenia. [...] Nie ma wówczas miejsca na analizę i na wtórne kojarzenie ilościowych i jakościowych aspektów rzeczy podlegających aktualnie manipulacji. [...] Wszystkie operacje wymagające rozróżniania powiązań metonimicznych, a więc rozpoznania stosunku część-całość, funkcjonują tylko w warunkach demonstrowania. Myślenie preoperacyjne bowiem nie zmierza do tworzenia inwariantów konceptualnych, do formowania stałych pojęć, pozbawionych więzi z działaniami”, Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 148.

¹⁴ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 64.

¹⁵ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 102.

¹⁶ Na temat procesów wylaniania się różnicy ontologicznej pomiędzy językiem a światem, czyli narodzin *relacji epistemologicznej*, tj. takiego układu, gdzie podmiot poznania, przedmiot poznania i wiedza (język) istnieją osobne względem siebie i przynajmniej częściowo niezależne, używając metafory „rozklejania się słowo-świata” pisze Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń, UMK 1995.

¹⁷ Na nieobecność czysto referencyjnego użycia języka na obszarze kultury pierwotnej wskazuje też Ernest Gellner, którego zdaniem wystąpienie referencyjnej funkcji języka wymaga obecności podziału pracy, specjalizacji (w tym specjalizacji pytań), wreszcie: wykształcenia się w ramach kultury instytucji nauki, zob. Gellner, *Plough, Sword and Book*, s. 48 i 60.

¹⁸ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 144.

¹⁹ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 136.

²⁰ Koncepcja języka jako narzędzia działania w kulturach prymitywnych występuje już u Bronisława Malinowskiego, zob. Bronisław Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, przeł. Jerzy Szymura, W: Malinowski, Andrzej K. Paluch, Warszawa, „Wiedza Powszechna” 1981, s. 258–278; Jerzy Szymura, *Bronisława Malinowskiego „etnograficzna teoria języka”*, w: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. Mariola Flis i Andrzej K. Paluch, Warszawa, PWN 1985, s. 177–205; Krystyna Pisarkowa, *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, Kraków, Universitas 2000, tom I–II.

²¹ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 150.

²² Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 8.

²³ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 71.

²⁴ Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, s. 161.

²⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie de sciences humaines*, Paris, Gallimard 1966.

²⁶ Zob. Artur Dobosz, *Metamorfozy magiczne a Nietzschego koncepcja metafory*, W: *Tropem Nietzscheńskiego kłamstwa słów*, red. Jerzy Kmita, Poznań, Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1999, s. 15–53; Dobosz Artur, *O metamorfozach magicznych, łączeniu się słów ze światem oraz Jacques’a Derridy koncepcji języka*, W: *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. Jerzy Kmita, Poznań, Wydawnictwo Naukowe IF UAM 2001, s. 95–156.

²⁷ Kowalski, *O wyobrażeniu metamorfozy*, s. 90–93.

²⁸ Kowalski, *O wyobrażeniu metamorfozy*, s. 92.

²⁹ Zob. Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge MA, Harvard University Press 1987; tenże, *The Pasteurization of France*, Cambridge MA, Harvard University Press 1988; tenże, *We Have Never Been Modern*, New York, Harvester Wheatsheaf 1993; tenże, *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge MA, Harvard University Press 1999.

