

Szymon Kurpanik

Racjonalność a problem umysłowości pierwotnej

Słowa kluczowe: rozum, racjonalność kultura archaiczna, umysłowość pierwotna, badania porównawcze

1.

W ramach współczesnej refleksji nad problematyką rozumu czy też racjonalności daje się zaobserwować zjawisko multiplikacji poziomów i płaszczyzn, na których obecnie prowadzić można badania i dyskusje. Mnogość dostępnych ścieżek eksplikacyjnych w tej dziedzinie znajduje potwierdzenie w diagnozach filozofów tak różnych, jak Wolfgang Welsch i Herbert Schnädelbach. Welsch podkreśla, że dzisiejszą racjonalność charakteryzuje mnogość i specjalizacja; mówi o „ponowoczesnej sytuacji wzmożonego pluralizmu form racjonalności [...]”¹. Pisma Schnädelbacha zawierają, jak się zdaje, bardzo podobną ocenę stanu, w jakim współcześnie znalazły się badania nad sferą *ratio*. Tekst *O dialektyce rozumu historycznego* pozwala sobie uświadomić, jak dalece (pod wpływem wzrastających na znaczeniu czynników historycznych i hermeneutycznych) wielowymiarowa może

¹ W. Welsch: *Nasza posmodernistyczna moderna*. Tłum. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1998, s. 407.

być dziś dyskusja poświęcona rozumowi. „*Rozum* wszakże [...] pod nazwą *racjonalności* [...] — zauważa Schnädelbach — stał się polem badawczym empirycznych nauk społecznych i wiedzy o zachowaniach, na przykład: etnologia, przewyciężywszy etnocentryzm [...], jest skłonna pytać, czy nierozumność tzw. *dzikich* nie jest jednak całkiem racjonalna i jakie właściwie znaczenie ma to dla naszej własnej kultury racjonalności”².

Przykładów ilustrujących rozpowszechnioną współobecność różnorodnych sposobów eksplikacji rozumu można, zapewnia autor, przywołać wiele³. Ważniejsze jednak wydaje się to, jakie znaczenie teoretyczne ma ten stan rzeczy dla współczesnych badaczy racjonalności. Otóż, jak sugeruje Schnädelbach, „to, że możemy liczyć się z większą liczbą typów racjonalności, ma również wewnątrzfilozoficzny walor argumentu”⁴. Dlatego być może warto zaryzykować tezę, że „sytuacja pluralizmu form racjonalności”, by użyć słów Welscha, może dziś służyć za przesłankę, punkt odniesienia czy za podstawę argumentacyjną formułowania i włączania w obręb filozoficznego dyskursu pewnych nowych hipotez odnośnie do „natury” rozumu. Dodajmy, że chodzi tu także o hipotezy otwierające przed refleksją nad rozumem obszary odniesień, których dotąd nie eksplorowała lub uznawała za obce jej przedmiotowi. Zdaniem Schnädelbacha wszakże, teoria dopuszczająca wielość typów racjonalności (teoria otwarta) musi przystać na konieczność operowania hipotezami oraz pozostawać w stałej gotowości do przyjęcia nowych ofert interpretacyjnych⁵. Wolno nawet ostrożnie zasugerować, że wspomnianą przez Schnädelbacha „otwartość” nowoczesnej „filozofii rozumu” rozumieć można jako faktyczne rozszerzenie debaty na temat racjonalności dzięki włączeniu w nią hipotez i argumentów, wybiegających poza krąg odniesień do idei „zachodniej” filozofii czy nauki — na przykład w stronę kultury społeczności archaicznych.

Na to, że sugestia ta nie jest pozbawiona racji, zdaje się wskazywać stanowisko Mircei Eliadego. Autor *Obrazów i symboli* dowodzi, że myśl zachodnia w XX wieku znacznie pełniej zrozumiała autonomiczną wartość archaicznej umysłowości, stając się tym samym szybciej gotowa na to, by samą siebie próbować konfrontować z „tym, co

² H. Schnädelbach: *O dialektyce rozumu historycznego*. W: *Rozum i historia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 51—52.

³ Ibidem, s. 51.

⁴ H. Schnädelbach: *Filozofia jako teoria racjonalności*. W: *Próba rehabilitacji „animal rationale”*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 53.

⁵ Ibidem, s. 52—53.

pierwotne”⁶. Pogląd Eliadego potwierdza chyba dość dobrze przykład tych uczonych i badaczy, którzy obecnie chętnie zadają sobie pytanie: czy przypadkiem analiza systemów tak zwanego tradycyjnego myślenia nie mogłaby rzucić trochę światła na sporne kwestie w badaniach racjonalności? Czy rozpoznanie swoistej racjonalności w myśleniu religijnym lub mitologicznym nie okazałoby się pomocne w zrozumieniu, czym tak naprawdę jest racjonalność w poznaniu naukowym⁷?

Propozycja łączenia faktu wyłaniania się tego rodzaju pytań z szerszym procesem dotyczącym samego dyskursu filozoficznego (z jego istotnym rozszerzeniem) wydaje się też skądinąd zbieżna z diagnozami Jürgena Habermasa. Zauważa on, że w filozofii — już od czasu Friedricha Nietzschego — daje o sobie znać pragnienie powrotu do „źródeł” kultury; zaznacza się więc tendencja do odkrywania powinowactwa między „teraźniejszością” i tym, co „odległe” i „pierwotne”. Filozofia skłonna jest nawiązywać do tego, co „dzikie”, „prymitywne”, „barbarzyńskie”; jej „metoda” często staje się „krytyka genealogiczna”⁸, zgodnie z którą, jak pisze Habermas, „to, co starsze, jest w łańcuchu pokoleń wcześniejsze, bliższe źródłom. To, co bardziej pierwotne, jest godniejsze, dostojniejsze, mniej zepsute, bardziej czyste; jednym słowem — uchodzi za lepsze”⁹.

O ile zatem Eliade i Habermas mają słuszność, o tyle przypuszczalnie mamy powody zakładać, że także w otwartej na różnorodność dyskusji o racjonalności (Welsch, Schnädelbach) zaznacza się dziś niemała, być może, przestrzeń do nawiązań w kierunku umysłowości archaicznej. Próbując jeszcze bardziej rozwinąć myśl Eliadego i Habermasa, można by nadto zaryzykować twierdzenie, że badawcze konfrontowanie cech „zachodniego” *ratio* z elementami myślenia „tradycyjnego” urasta w naszych czasach do poziomu wiodącej tendencji: staje się palącą potrzebą, nabiera charakteru czegoś wręcz obligatoryjnego. Przykładem tego wydaje się porównawcza antropologia kultury — dyscyplina, w której „racjonalność” stała się w ostatnich dziesięcioleciach pojęciem centralnym¹⁰. Takie zresztą wnioski nasuwa lektura pracy Stanleya J. Tambiaha, w której zagadnienie rozumu

⁶ M. Eliade: *Obrazy i symbole*. Tłum. M. i P. Rodakowie. Warszawa 1998, s. 12–13.

⁷ M. К е р н ы: *Spory wokół racjonalności: Tradycyjne systemy myślenia a racjonalność nauki*. W: *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*. Red. H. Kozakiewiczowa, E. Mokrzycki, M.J. Siemek. Warszawa 1989, s. 109.

⁸ J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków 2007, s. 148.

⁹ Ibidem.

¹⁰ H. Schnädelbach: *Filozofia...*, s. 46.

rozpatruje autor na tle kwestii antropologicznych: przede wszystkim w kontekście problemów związanych z przekładem kategorii kultur pierwotnych na kategorie kultury Zachodu. Sposób, w jaki Tambiah stawia kwestię racjonalności, przekonuje, że współczesny badacz problematyki rozumu nie ucieknie od pytań na przykład o współmierność własnej rozumności z rozumnością człowieka archaicznego. Innymi słowy: ten, kto w warunkach współczesnego dyskursu filozoficznego podejmuje zagadnienie racjonalności, powinien (przynajmniej w pewnym stopniu) respektować hipotezy i argumenty oparte na wiedzy, jaką aktualnie mamy na temat mentalności archaicznej¹¹.

2.

Staraliśmy się wykazać, że hipotezy, wiążące bądź zderzające „zachodnie” wyobrażenia o ludzkiej rozumności z antropologiczną wiedzą o „duchowym życiu” człowieka ze „społeczności tradycyjnych”, są hipotezami, którym „nowoczesna filozofia rozumu” skłonna jest poświęcać sporo uwagi. Sugerowaliśmy nawet, że hipotezy, o jakich tu mowa, muszą pozostawać dziś w centrum zainteresowania filozoficznego. Teraz jednak chcielibyśmy zaprezentować przykład takiej hipotezy oraz podjąć próbę sformułowania jej w zgodzie z tym, co wcześniej ustaliliśmy, sięgając do Schnädelbacha, Habermasa, Eliadego czy Tambiaha. Zamiar ten motywujemy wolą ukazania, by tak rzec, *in concreto* tego, co usiłowaliśmy dotąd dowieść. Słowem: chodzi o to, by wskazaną przez nas w „nowoczesnej” refleksji nad rozumem tendencję zilustrować za pomocą konkretnej propozycji teoretycznej; by pokazać, jak przypuszczalnie wygląda przykładowe hipotetyczne ujęcie racjonalności, ogniskujące w sobie opisane wcześniej zainteresowania i nadzieje współczesnego badacza „logosu”.

W drodze przypomnienia zauważmy: założenia, jakie tkwić mają u podstaw projektowanej hipotezy, sprowadzają się do dwu. Po pierwsze: kluczowe wydawało nam się założenie odnośnie do ogólnej sytuacji teoretycznej w dziedzinie refleksji nad rozumem. Pewna skłonność do pluralizmu typów racjonalności, tendencja do poszerzania

¹¹ S.J. Tambiah: *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Tłum. B. Hlebowicz. Kraków 2007, s. 127–160.

zakresu dyskursu, eksponowanie różnorodności ścieżek eksplikacyjnych tworzą obecnie klimat otwarcia na nowe interpretacje. Nastawienie, jakie zdaje się nadawać ton dzisiejszym dyskusjom o rozumie i racjonalności (Welsch, Schnädelbach), kreuje atmosferę uwagi wobec poszukiwań o charakterze czy to interdyscyplinarnym, czy to transkulturowym. Po drugie: eksponowaliśmy założenie o niemożliwości pominięcia w rozważaniach nad rozumnością człowieka wpływu wiedzy, jaką zdołaliśmy zgromadzić na temat mentalności archaicznej. Wpływ ten, co podkreśla Mircea Eliade, w naszych czasach należy uznać chyba za głęboki i znaczący; wiąże się on z wyraźnym w XX wieku zainteresowaniem pierwotną umysłowością, a co za tym idzie, także z ponownym odkryciem na Zachodzie prestiżu oraz poznawczej wartości religii, symbolu, mitu, rytuału *etc.* Jego skutkiem jest ujawniająca się często w humanistyce czy też w naukach społecznych potrzeba budowania, jak określiliby to Eliade, „duchowego dialogu” współczesności z kulturami tradycyjnymi i archaicznymi¹².

Konkretnie jednak hipotezę naszą postawimy, korzystając z interpretacyjnych możliwości, jakich dostarcza przypisywana rozumowi zdolność strukturalnego oglądu rzeczywistości. Chodzi o zdolność widzenia przedmiotów i zjawisk przez pryzmat dostrzeganych w nich relacji i powiązań, czyniących z nich uporządkowane całości. Kompetencja ta bywa łączona z racjonalnością w sposób nieodparty: George Goedert, powołując się na Julesa Prussena, uważa ją za własność szczególną i swoistą dla poznania racjonalnego¹³. Racjonalne poznanie, przekonuje Goedert, „zakłada porządek w uniwersum i bada go, zarazem jednak samo narzuca — wraz ze swymi hipotezami i teoriami — pewną strukturę, pewien porządek, oczekując od rzeczywistości, że będzie mu odpowiadać”¹⁴.

Powód, dla którego właśnie w poglądzie Goederta upatrujemy punktu wyjścia postawienia zamierzonej przez nas hipotezy, tkwi w sposobie pojmowania wspomnianego strukturalnego aspektu poznania racjonalnego, jaki nasuwać mogą dwudziestowieczne koncepcje strukturalistów. Chcielibyśmy tu zasugerować, że w świetle niektórych popularnych założeń strukturalizmu twierdzenie o ścisłym związku racjonalności z dyspozycją do strukturalnego oglądu może stać się podstawą „kojarzenia” tego, co racjonalne, z tym, co archaiczne

¹² M. Eliade: *Obrazy i symbole...*, s. 12—13.

¹³ G. Goedert: *Rozum jako uniwersalna zasada porządku*. W: *Miedzy mitem a logosem*. Red. B.A. Markiewicz. Tłum. A. Gniazdowski. Warszawa 2000, s. 67—68.

¹⁴ Ibidem, s. 68.

ne. Myśl ta ma źródło w tym, iż pod pojęciem „struktura” często rozumie się coś naprawdę pierwotnego, a zarazem ponadczasowego w całej ludzkiej kulturze i doświadczeniu. Sądzi się na przykład, jak czynił to Claude Lévi-Strauss i inni strukturaliści, że istnieją pewne uniwersalne sieci struktur i że to one właśnie, jako coś trwałego, kryją się głęboko pod warstwą zewnętrznych przemian kulturowych — stanowią nieusuwalną część wspólną umysłowości człowieka archaicznego i człowieka współczesnej cywilizacji¹⁵.

Biorąc pod uwagę takie rozumienie „tego, co strukturalne”, można chyba pozwolić sobie na przypuszczenie, że racjonalność jako zdolność widzenia strukturalnego powinna w zasadzie bez większych trudności poddać się próbie interpretacji z perspektywy wiedzy o umysłowości pierwotnej. Inaczej mówiąc: jeśli zaryzykujemy myśl, że struktury, jakie, zdaniem Goederta, rozum „narzuca” i „odkrywa” w świecie, można pojmować tak, jak proponuje przywołany Lévi-Strauss, to niewykluczone, iż sensowna i kusząca wyda nam się na przykład taka oto hipoteza: myślenie strukturalne, myślenie za pomocą struktur nie jest jedynie zdolnością „dojrzałego” rozumu, lecz musiało cechować już archaiczną umysłowość; będąc funkcją racjonalnego poznania, stanowi ono swoisty odpowiednik, analogon funkcji *psyche* pierwotnej (świadomości mitycznej itd.).

Chcąc argumentować na rzecz tej hipotezy, to jest chcąc „dowieść”, że zdolność strukturalnego widzenia rzeczywistości była już cechą umysłowości pierwotnej, warto, być może, jako pierwszy przykład wskazać niektóre paleolityczne i mezolityczne malowidła naskalne. Te, które, jak zauważa Manfred Lurker, reprezentują tak zwany styl rentgenowski, przedstawiają obiekty, uwzględniając zarówno ich aspekt zewnętrzny, jak i wewnętrzny: malowidła tego rodzaju, ukazujące na przykład zwierzę, pozwalają zobaczyć nie tylko jego widzialną, cielesną powłokę, lecz także układ (strukturę) organów wewnętrznych¹⁶.

Kolejnymi przykładami mogą być przedstawienia lub wyobrażenia chronologicznie znacznie późniejsze. Wymiar strukturalny określa również postać pewnych wyobrażeń z kręgu mitologii i kultury greckiej. Przypomnijmy sobie „mityczno-kosmogoniczną” wizję, jaką znajdujemy w Platońskim *Timaiosie*: „Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego żeby nie było nic, ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak

¹⁵ B. Szymańska: *Co to jest strukturalizm?* Warszawa—Kraków 1980, s. 26.

¹⁶ M. Lurker: *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Tłum. R. Wojnakowski. Kraków 1994, s. 43.

i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu [...]”¹⁷. Przypomnijmy sobie także znany fragment z Homeryckiej *Iliady*, na który zwraca naszą uwagę Ekkebard Martens. „W słynnym opisie tarczy, którą boski rzemieślnik (Demiurg) Hefajstos wykonał dla greckiego bohatera Achillesa do bitwy o Troję — pisze Martens — napotykamy świat jako kosmos, jako uporządkowaną całość lub (dosłownie) ozdobę. Wszystko ma swoje miejsce i jest pogrupowane w pary przeciwieństw: rozgwieżdżony nieboskłon i zjawiska doczesności, woda i ziemia, ludzie i zwierzęta, miasto i wieś, wojna i pokój”¹⁸. Zapytajmy teraz: czym są te obrazy ładu i porządku — od czego zależą?

Odpowiedź może być następująca: przywołane fragmenty tekstów Platona i Homera dowodzą ścisłego związku, jaki zachodzi między świadectwem mitologicznych opisów ładu i zdolnością rozpoznawania rzeczywistości jako strukturalnie uporządkowanej. Odpowiedź taką nasuwa książka G.V. Coynea i M. Hellera. Autorzy ci odnotowują, że ład świata, uczyniony przez Platońskiego Demiurga, z konieczności powstał na podstawie doskonałego strukturalnego planu. „Demiurg — piszą Coyne i Heller — nie miał wyboru: po prostu musiał wybrać najdoskonalsze (to znaczy najbardziej symetryczne) struktury [...] jako modele fizycznej rzeczywistości”¹⁹. Co więcej, z mitologicznej materii opisu Homera Ekkebard Martens wylawia kilka strukturalnych elementów, takich jak: granica, punkt centralny czy pary przeciwieństw. Słowem: uwagi tego rodzaju mogą prowokować przypuszczenie, że ład rzeczywistości, jaki napotykamy w opisach z *Iliady* i *Timaiosa*, zdaje się zależny od kryjących się pod nim strukturalnych relacji i stosunków.

Jeśli tak jest, to mityczne obrazy świata stanowić mogą reprezentację wiedzy, jakiej nabywa się dzięki konstruowaniu strukturalnych modeli rzeczywistości. Dokonując na podstawie uwag Coyne’a, Hellera i Martensa pewnego interpretacyjnego skoku, kluczowego dla niniejszych rozważań, przypuścić można, że mit jako taki odegrał w historii poznania rolę jak gdyby matrycy myślenia strukturalnego. Stał się, by tak rzec, początkiem myślenia za pomocą struktur. Co więcej, o czym wypowiedzi Martensa świadczą przekonująco, wywołany mitem rezonans, naznaczony intensywnością religijnego przeżycia, mógł na trwałe wnieść w kulturę poznania przeświadczenie o doniosłym znaczeniu pewnych elementów strukturalnych. Z elementów owych —

¹⁷ Platon: *Timaios*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2002, s. 27.

¹⁸ E. Martens: *Mit i logos jako formy wiedzy*. W: *Miedzy mitem...*, s. 5—6.

¹⁹ G.V. Coyne, M. Heller: *Pojmawalny wszechświat*. Tłum. R.M. Sadowski. Warszawa 2007, s. 13.

jak się zdaje — powstawać będą następnie określone modele świata zapewniające nam poznawczą orientację w rzeczywistości i współtworzące naszą o niej wiedzę²⁰.

Podstawową charakterystykę takiego modelu, który niegdyś stanowił ramy dla mitycznych obrazów świata, kreśli już Mircea Eliade. Sens bowiem wypowiedzi Eliadego, koncentrujący się na pojęciu *kosmosu*, rozumianym zgodnie z jego grecką etymologią²¹, łączy z sobą motywy boskości, porządku i ukrytej za nim struktury. Podkreśla on, że „w mitologicznych wyobrażeniach kosmos [...] jest wzorcowym dziełem bogów, ich arcydziełem”²². A skoro „kosmos jest dziełem boskim, [...] [jest — S.K.] czymś świętym w samej swej strukturze. W szerszym znaczeniu święte jest wszystko, co doskonałe, pełne harmonii, dostatnie, jednym słowem: wszystko, co ma *wymiar kosmiczny*, wszystko, co podobne do jakiegoś kosmosu”²³. Refleksja Eliadego sugeruje zatem, iż tkwiąca u podstaw poznania tendencja do rozpoznawania rzeczywistości pod postacią *kosmosu* wyrasta z mitologicznego — pierwotnie religijnego — podłoża. Idąc tropem tej refleksji, możemy domyślać się genezy „prestżu”, jakim wobec władzy poznania cieszą się kosmiczne, strukturalne modele. Szczególna poznawcza wrażliwość człowieka na świat oglądany przez pryzmat form i miar, systemów i układów, konfiguracji i struktur może być uważana za duchowe piętno mitów.

Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy niech będą spostrzeżenia znanego socjologa religii Niklasa Luhmanna. Z jego badań wynika, że struktury, od których zgodnie z naszą kulturą poznania zdaje się zależeć powszechny porządek rzeczywistości, generowane są w ramach systemów religijnych. Luhmann twierdzi, że religie odgrywają doniosłą rolę w opracowaniu materiałów, treści, czy też danych doświadczenia. Sprowadza on ich funkcję do regulacji chaotycznego strumienia faktów przez procedury redukcji złożoności. Co jednak interesuje nas tu szczególnie, systemy religijne wytwarzają i wykorzystują — zdaniem Luhmanna — do tego celu określone układy strukturalne, między innymi hierarchie oraz dualistyczne, dwubiegunowe podziały²⁴.

²⁰ E. Martens: *Mit i logos...*, s. 5—6.

²¹ W. Kopaliński: *Słownik mitów i tradycji kultury*. T. 2. Warszawa 2007, s. 94.

²² M. Eliade: *Aspekty mitu*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 38.

²³ Ibidem.

²⁴ W. Burkert: *Stwarzanie świętości*. Tłum. L. Trzcinkowski. Warszawa 2006, s. 46.

Karen Armstrong, podobnie jak Luhmann, przypuszcza, że w duchowej sprawności transponowania doświadczenia z *chaosu* w *kosmos* pobrzmiewa echo poznawczych przeżyć pierwotnych odkrywców mitycznego wymiaru. Zdolność ludzkiego umysłu do destylacji porządkujących obraz świata struktur rodzi się wskutek religijnego otwarcia na bezpośrednio nieuchwytny aspekt rzeczywistości — pojawia się zatem wraz z mitologią²⁵. Zdaniem Armstrong, mit od samego początku pozwalał „życie umieszczać w szerszym kontekście, odkrywać jego głębszą strukturę [...]”²⁶. Tak więc, jak można by przypuścić, również z perspektywy autorki *Krótkiej historii mitu* wysiłek poznawczy ludzkiego rozumu, wyrażający się w nieustającym konstruowaniu kolejnych strukturalnych modeli rzeczywistości, wydaje się wciąż tym samym ruchem myśli, wzbudzonym niegdyś w mitycznej świadomości.

3.

Zgodnie z tym, co założyliśmy, hipoteza nasza oraz wspierające ją argumenty miały za zadanie zilustrować, jak pewna zaznaczająca się w filozoficznym dyskursie współczesności tendencja może wpływać na charakter uprawianej w jego ramach refleksji nad sprawami rozumu. Ustaliliśmy, że współczesna refleksja nad racjonalnością wydaje się rozwijać na bardzo różnych płaszczyznach — dotyka między innymi kwestii stosunku zachodniego racjonalizmu do umysłowości pierwotnej. Dlatego też hipoteza, którą zaproponowaliśmy, podsuwa na próbę myśl o istnieniu analogii pomiędzy racjonalnością człowieka Zachodu i *psyche* człowieka ze społeczności archaicznych. W dostrzeżeniu owej analogii przydatny okazał się fakt podobieństwa, jakie, co staraliśmy się wykazać, zachodzi między tymi dwoma typami umysłowości w zakresie ich zdolności do strukturalnego opracowywania doświadczenia.

Z uwagi na podkreślany tu, by tak rzec, „ilustracyjny” cel przedłożonej hipotezy (ukazanie jednej z aktualnie możliwych tendencji w badaniach racjonalności) prawdopodobnie cennym uzu-

²⁵ K. Armstrong: *Krótką historia mitu*. Tłum. I. Kania. Kraków 2005, s. 6—21.

²⁶ Ibidem, s. 6.

pełnieniem może się okazać kilka słów na temat wątpliwości i zastrzeżeń, jakie wzbudza hipoteza tego rodzaju. Trzeba zauważyć, że w kontekście niektórych koncepcji i poglądów próby poszukiwania jakiejś nici ciągłości, genetycznego powiązania pomiędzy „strukturalizującym nastawieniem” naszej racjonalności i faktem tworzenia najdawniejszych religijnych i mitologicznych wyobrażeń na podstawie elementów strukturalnych przedstawiają się jako problematyczne.

Problematyczność ta może wynikać z faktu, że jak podkreśla między innymi Leszek Kołakowski, wiedza dzisiejsza nie obejmuje bezwzględnie pierwszego etapu rozwoju ludzkiej myśli, doświadczenia czy kultury (w tym także bezwzględnie pierwszego stanu świadomości mitycznej²⁷). Tym samym wszelkie nasze pytania o pierwotny stan rzeczy (o pierwotną umysłowość) nie mogą być zadane tak, by odpowiedzi, jakich na nie udzielimy, przybrały postać prawomocnych rekonstrukcji²⁸.

Z kolei Marian Kępný zwraca w swym artykule uwagę na swoistą iluzoryczność przekonania, jakoby etnologiczna czy antropologiczna wiedza o kulturach archaicznych miała się okazać pomocna w zrozumieniu współczesnej racjonalności. Wiara, iż badanie pierwotnej mentalności przyniesie oczekiwane rozstrzygnięcia dzisiejszych dylematów racjonalności, jest, w jego opinii, złudzeniem, ponieważ nieuchronnie każde badanie tego, co pierwotne, odbywa się w świetle już uprzednio przyjętych założeń²⁹. Wspomniany autor szeroko omawia przypadek teorii Robina Hortona, dając do zrozumienia, jak bardzo na wizji afrykańskich wierzeń religijnych tego badacza zaciążył respektowany przezeń zespół przekonań teoriopoznawczych. Zdaniem Kępnego, fakt, że Horton odczytywał kulturę afrykańskich plemion przez pryzmat założenia o istnieniu uniwersalnej racjonalności (pomyślanej przy tym w duchu naukowej racjonalności z koncepcji Lakatosa i Laudana), czyni jego wizję tej kultury nieautentyczną. Kwestionując słuszność upatrywania w archaicznych mitach i wierzeniach odpowiedników elementów współczesnej umysłowości (na przykład dostrzegania w nich, jak Horton, przednaukowych konstrukcji), Kępný podważa odkrywane na tej drodze analogie między pierwotnymi i współczesnymi formami myślenia³⁰.

Pogląd Luciena Lévy-Bruhla zastrzeżenia takie wzmacnia i potwierdza. Przeciwnie niż Durheim, Maus, Tylor czy Frazer, Lévy-

²⁷ L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Warszawa 2005, s. 182.

²⁸ Ibidem.

²⁹ M. Kępný: *Spory...*, s. 128.

³⁰ Ibidem, s. 125–28.

-Bruhl nie uważa, że istnieje tylko jeden, od wieków tożsamy z sobą umysł, jeden, niezmienny w czasie poznający podmiot. Badając świadectwa prymitywnych kultur, dochodzi do wniosku, że nie ma podstaw ku temu, by między umysłowością pierwotną a umysłowością współczesną doszukiwać się jakichkolwiek związków genetycznych lub logicznych. Trzeba uznać je za jakościowo heterogeniczne i niewspółmierne (jako „dowód” Lévy-Bruhl podaje fakt, że umysł człowieka z kręgu archaicznej kultury kieruje się głównie zasadą partycypacji, nie uznaje z kolei zasady sprzeczności)³¹.

Ważną konsekwencją tej nośnej i wpływowej tezy jest obawa o to, że jak pisze Lévy-Bruhl, „byłoby rzeczą jałową ustanawiać paralele między dyskursywnymi działaniami umysłowości prelogicznej a naszymi i starać się ustalić, jak działania te sobie wzajemnie odpowiadają. Nawet bowiem zakładanie ich odpowiedniości — mówi Lévy-Bruhl — byłoby hipotezą bezzasadną. Nie ma żadnego powodu, by zakładać *a priori*, że i tu, i tam działa ten sam mechanizm”³².

Reasumując: hipoteza taka jak nasza (wyróżniająca pewną dyspozycję lub zdolność poznawczą jako własność łączącą archaiczną umysłowość z zachodnią formą racjonalności) może budzić określone wątpliwości. Zaryzykujemy twierdzenie, że zastrzeżenia, jakie mogą się nasuwać w kontekście uwag przywołanych autorów, ukazują badany przez nas sposób myślenia o współczesnej racjonalności jako metodologicznie ambiwalentny, a nawet bezzasadny. Powstaje pytanie: czy wyróżniona w tych rozważaniach tendencja do „przypatrywania się” zachodniej racjonalności przez pryzmat wiedzy o mentalności archaicznej nie jest jedynie zwodniczą „manierą intelektualną”, wyrosłą z modnego, jak wspomina Damian Leszczyński, przeświadczenia o „wyższości” kultur pierwotnych nad rzekomo represyjną „kulturą rozumu”³³?

Nie próbując rozstrzygać tej kwestii ostatecznie, zauważmy jednak: późny Lévy-Bruhl dopuszczał twierdzenie, że „w każdym ludzkim umyśle, niezależnie od rozwoju intelektualnego, istnieje nieusuwalny pokład umysłowości pierwotnej”³⁴. Twierdzenie takie, co podkreśla Leszczyński, okazuje się wręcz konieczne w kontekście potrzeby uprawomocnienia prowadzonych przez Lévy-Bruhla badań.

³¹ D. Leszczyński: *Ciągłość i zerwanie w historii wiedzy*. Warszawa 2008, s. 89–91.

³² L. Lévy-Bruhl: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. W: D. Leszczyński: *Ciągłość i zerwanie...*, s. 89.

³³ D. Leszczyński: *Ciągłość i zerwanie...*, s. 90.

³⁴ L. Lévy-Bruhl: *Les Carnets*. W: S.J. Tambiah: *Magia, nauka, religia...*, s. 104.

Już bowiem samo postawienie problemu stosunku umysłowości współczesnej do pierwotnej zdaje się wskazywać na poprzedzające je założenie o istnieniu jakiejś formy ciągłości w dziedzinie podmiotu. Założenie o ciągłości podmiotowości, choć niepomysłane już jako tożsamość i niezmiennność ludzkiego umysłu, lecz raczej jako „przedziwna” współobecność niesprowadzalnych do siebie typów umysłowości, jest dla teorii Lévy-Bruhla w jakimś sensie *conditio sine qua non*. Paradoksalnie, bez uprzedniego założenia pewnej ciągłości w sferze podmiotu Lévy-Bruhl nie mógłby skonstatować jakiejkolwiek niewspółmierności form myślenia. Nie będzie też chyba nadinterpretacją komentarza Leszczyńskiego, jeśli dodamy, że w tych okolicznościach przekonanie o możliwości zrozumienia współczesnych form poznania przez nawiązanie do form najdawniejszych, archaicznych, choć nastrocza wątpliwości, musi jednak wydawać się jak gdyby logicznie czymś pierwszym, czymś nieuniknionym³⁵.

Także zdaniem Leszka Kołakowskiego, mimo wszelkich zastrzeżeń, mimo faktycznego braku dostępu do tego, co naprawdę pierwotne, nie sposób uniknąć nawiązywania do sytuacji źródłowej. Niepodobna, by kiedykolwiek porzucono pytania o to, co pierwotne³⁶. Ważne jest tylko, przestrzega Kołakowski, „by przesłanki [...], nieodzwone dla odpowiedzi, były wyraźnie uświadomione i wypowiedziane”³⁷. Innymi słowy: autor *Obecności mitu* przypuszczalnie daje nam do zrozumienia, że w polu filozoficznej uwagi można z powodzeniem akceptować obecność prób interpretacji i wyjaśnień, które za podstawę biorą dane o pierwotnych stadiach kultury, pierwotnych praktykach, wyobrażeniach, doświadczeniach... Warunek jednak to transparentność założeń, presupozycji i przesłanek. Spełnienie tego warunku pozwala nam w toku filozoficznego dyskursu uwzględnić wartość tych myśli, tych domniemań i przypuszczeń, tych śmiałych i problematycznych hipotez, które mają na celu znalezienie pierwotnego punktu odniesienia. Zdolność przedłożenia założeń i przesłanek (także, jak można by przypuszczać, pełna świadomość teoretycznych komplikacji) sprawia, że, jak ująłby to Kołakowski, „wolno domyslać się”³⁸.

Odnosząc to wszystko do interesującej nas tu kwestii możliwych kierunków we współczesnej refleksji nad racjonalnością, można by wysunąć sugestię, że także w tej refleksji konieczne okazuje się, by mimo metodologicznych wątpliwości jednak „domyslać się” tego, co

³⁵ D. Leszczyński: *Ciągłość i zerwanie...*, s. 91–92.

³⁶ L. Kołakowski: *Obecność mitu...*, s. 182.

³⁷ Ibidem, s. 182–183.

³⁸ Ibidem, s. 182.

„wspólne” umysłowi pierwotnemu i „naszej” racjonalności. Z uwagi na ten fakt można by też zasugerować, że cechą niektórych dzisiejszych ujęć problemu racjonalności (oprócz wymienionej wcześniej otwartości na różnorodność i tendencji do sięgania ku temu, co uchodzi za archaiczne) jest również gotowość operowania jedynie „domysłami”. *Nota bene*, obecność we współczesnym dyskursie naukowym i filozoficznym takich właśnie „konstrukcji”, to jest rozwiązań jedynie hipotetycznych, wydaje się raczej niekwestionowalna. Wspomnijmy tylko Karla R. Poppera i jego pogląd, zgodnie z którym właściwe badanie naukowe bierze zawsze swój początek z „koncepcji, wysuniętej prowizorycznie, która nie jest jeszcze w żaden sposób uprawnymocniona — z antycypacji, hipotezy [...]”³⁹.

Wiele wskazuje na to, że w badaniach nad racjonalnością sprawy mają się podobnie. Konieczność operowania hipotezami w teorii racjonalności (o czym wspomnieliśmy na początku tych rozważań) dostrzegł wyraźnie Herbert Schnädelbach, wyciągając metodologiczne konsekwencje z faktu uwikłania problematyki *ratio* w ujęcia historyczne i hermeneutyczne. „Skoro [...] nie ma czystego *a priori* racjonalności — stwierdza Schnädelbach — to nie może też istnieć żadna zamknięta systematyka tego, co racjonalne; możemy bowiem mieć wgląd tylko w to, co zrekonstruowaliśmy, a to nigdy nie jest całość rozum”⁴⁰. Inaczej rzecz ujmując: skoro obecna sytuacja teoretyczna nie dopuszcza możliwości przeprowadzenia w dziedzinie rozumu czysto apriorycznej, ostatecznej systematyzacji, to stajemy tym samym wobec konieczności ciągłego uwzględniania istniejącej różnorodności typów racjonalności oraz perspektywy pojawienia się w każdej chwili typów zupełnie nowych. Zdaniem Schnädelbacha, jednym ze sposobów zdobycia jakiejś systematycznej orientacji pozostaje w tych okolicznościach hipotetyczna uniwersalizacja⁴¹. „Pozostaje nam tylko droga formułowania intuicji [...]”⁴².

Takim intuicjom, czy też domysłom towarzyszą jednak zawsze przykłady zdolne zarówno je potwierdzać, jak i obalać. Dla Schnädelbacha wynika z tego, że „teoria [...] racjonalności może [...] opierać się jedynie na z zasady omylnym poszukiwaniu [...]”⁴³. Jak mówił już Arystoteles, „Co się tyczy opracowania [...] przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot

³⁹ K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Warszawa 2002, s. 33.

⁴⁰ H. Schnädelbach: *Filozofia...*, s. 52.

⁴¹ Ibidem, s. 52—55.

⁴² Ibidem, s. 54.

⁴³ Ibidem, s. 55.

pozwala⁴⁴. Sądząc po stanowisku Schnädelbacha, twierdzić by można, że stopień jasności, jaki zdolna jest osiągnąć we współczesnej teorii refleksja nad rozumem, zdaje się nie przekraczać stopnia jasności danego w przypuszczeniu lub domniemaniu. Niewykluczone więc chyba, że w dyskusjach o racjonalności będą stawiane hipotezy takie jak nasza, będą podejmowane próby takie jak ta, którą podjął w *Narodzinach filozofii* Giorgia Collego: poszukiwanie źródeł greckiego racjonalizmu w najdawniejszych dostępnych przekazach mitycznych, gdzie jak sam powiada, „splątanie symboli jest tak wielkie, że [...] trzeba wyrzec się złudzeń co do jednoznacznego odczytania”⁴⁵.

Słowem: hipotezy, w których sensu zachodniej idei racjonalności próbuje się szukać w „dialogu” z archaiczną przeszłością ludzkiej umysłowości, mogą obecnie, czego staraliśmy się dowieść, przyciągać uwagę badaczy. Zgodnie z tym, co wykazywaliśmy, w „naszych czasach” należy mieć na uwadze potrzebę zajęcia względem nich jakiegoś stanowiska, albowiem ich obecność zdaje się wynikać wprost z niektórych założeń określających współczesny dyskurs filozoficzny. Przykładowa hipoteza, którą postawiliśmy, miała na celu zogniskować w sobie te założenia, dając wyraz temu, jak specyfika wspomnianego dyskursu może wpływać na dyskusje wokół problemu rozumu. Za pomocą trzech wyróżnionych założeń mieliśmy nadzieję odtworzyć ten fragment dzisiejszej „rzeczywistości teoretycznej”, której oddziaływanie, być może, właśnie „odciska piętno” na pewnej części naszego namysłu nad ideą rozumu. Chodziło nam o pokazanie, jaki konkretny kształt może przybrać ów namysł, jeśli przyjąć, że zastany dyskurs implikuje między innymi: otwartość na wielość i różnorodność wykładni (Welsch, Schnädelbach), uznanie szczególnej wartości kultur pierwotnych (Eliade, Habermas), przychylność interpretacjom hipotetycznym (Schnädelbach).

Na tej próbie diagnozy rola niniejszych rozważań w zasadzie się kończy. Nie usiłujemy tu wszakże rozstrzygać, czy tak, a nie inaczej opisana postać refleksji nad racjonalnością ma wartość poznawczą, lub też jej nie ma, jest bądź nie jest merytorycznie doniosła. Rezygnujemy także z przewidywań i prognoz co do dalszych teoretycznych skutków, jakie tego rodzaju namysł mógłby spowodować. Aczkolwiek, jak chcielibyśmy przypuszczać, te i zapewne inne problemy *implicite* zawarte są w przedstawionych rozmyślaniach. Może nawet nie byłoby

⁴⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982, s. 281.

⁴⁵ G. Colli: *Narodziny filozofii*. Tłum. S. Kasprzysiak. Warszawa—Kra-ków, s. 32.

błędem potraktowanie owych rozmyślań jako pretekstu do postawienia rzeczonych problemów tudzież jako sugestii, że od prób ich rozwiązania uciec nie sposób.

Szymon Kurpanik

Rationality and the problem of primeval mind

Keywords: reason, rationality, archaic culture, primeval mind, comparative studies

S u m m a r y

The paper discusses the relation between the Western concept of rationality and what we know about primeval mind from anthropology and ethnology, what might be found important for scholars working on the problems of mind and rationality. The author discusses both the perspectives of the search for the links between Western form of rationality and archaic mind and some controversies concerning this search.

Szymon Kurpanik

Die Rationalität und die primäre Geistigkeit

Schlüsselwörter: Vernunft, Rationalität, archaische Kultur, primäre Geistigkeit, Vergleichsuntersuchungen

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel wird vielleicht für die sich mit der Vernunftidee oder Rationalität befassenden Forscher interessant und wichtig sein. Der Verfasser erörtert zwar die Relationen zwischen der westlichen Idee der Rationalität und den anthropologischen und ethnologischen Kenntnissen über die Geistigkeit des archaischen Menschen. Das Problem ist die Folge der heutzutage geführten Diskussion über die Vernunft. Es ist hier die Rede sowohl von den Aussichten auf die Suche nach den Relationen zwischen der Rationalität des Westens und der archaischen Geistigkeit, als auch von den damit verbundenen Zweifeln.