

Barbara Tuchańska

Mity Rozumu, Analizy i Samopoznania^[1]

Poszukując odpowiedzi na pytanie o funkcje kulturowe epistemologii, zacząć można od sproblematyzowania jednego z przeświadczeń konstytutywnych współczesnej wersji empiryzmu.^[2] Najłatwiej dostrzec je w Popperowskim falsyfikacjonizmie, ale podziela je - co wydać się może zaskakujące - reprezentant całkowicie odmiennej orientacji, mianowicie Richard Rorty (por. np. 1985, 5). Wedle tego przeświadczenia żadne twierdzenie, ani obserwacyjne, ani teoretyczne, ani - zapewne - analityczne, nie jest zabezpieczone przed zakwestionowaniem, przed falsyfikacją, przed racjonalną krytyką i obaleniem. Nie ma żadnej niekrytykowanej prawdy ostatecznej, powiada Popper, nie ma uprzywilejowanego punktu widzenia, twierdzi Rorty. I zapewne mają rację. Jednakże z faktu, że każde przekonanie - rozpatrywane samo-w-sobie, czy też jako obiekt logiczno-metodologiczny, a więc poza kontekstem jego kulturowego funkcjonowania - może być uznane za krytykowane, nie wynika, że my, ułomne istoty psycho-społeczne, **możemy** i **musimy** tak traktować wszystkie nasze przekonania. Jednym z fundamentalnych doświadczeń, doznawanych przez każdego człowieka w obliczu przekonań, które uznaje, jest świadomość, że niektórych z tych przekonań nie może, nie chce, nie jest w stanie podważyć i odrzucić. Innymi słowy, to, że często pojedyncze przekonania wybieramy z jakiejś puli dostępnych nam poglądów w wyniku dyskusji, w której rozważamy ich zalety i wady z ważnego dla nas punktu widzenia, nie oznacza, że jednostki czy wspólnoty w taki sam sposób przyjmują swoje światopoglądy, stają się, jak Rorty, "liberalnymi świeckimi Zachodnimi intelektualistami", albo katolickimi orędownikami środkowoeuropejskiego państwa wyznaniowego czy buddystami, ateistami, zwolennikami socjalizmu, przeciwnikami totalitaryzmu bądź uczonymi wierzącymi w prawdę. Przyswajamy sobie światopoglądy w procesie socjalizacji, akulturacji, w którym krytyczna dyskusja odgrywa rolę marginalną, skoro jesteśmy raczej jego przedmiotami niż podmiotami. Tradycja historyczna, urodzenie, cechy osobowościowe, wychowanie, wykształcenie, własne doświadczenia życiowe i dziesiątki innych składników psycho-społecznego kontekstu "wrzucają" nas w określone opcje światopoglądowe, a wyrwanie się z nich jest dla wielu z nas niemożliwe, nawet wtedy, gdy tego bardzo chcemy i widzimy dobre racje przemawiające za ich porzuceniem. Status i funkcje kulturowe przekonań są więc zróżnicowane, choć odmienności te nie są widoczne z perspektywy koncepcji wyrwywających sądy z kulturowego kontekstu. Socjo-historyczna i hermeneutyczna perspektywa nie może jednak abstrahować od tych różnic, nie może także sprowadzać ich do odmienności czysto indywidualnych aktów uznawania sądów, już to na drodze racjonalnej, na bazie argumentów empirycznych i dowodów, już to na drodze irracjonalnej, bezrefleksyjnej i bezkrytycznej. Różnica, o którą tu idzie, jest bardziej zasadnicza i zawarta najpierw w kulturze, a wtórnie dopiero w systemach przekonań jednostek.

Narzędziem pojęciowym, które pozwala uchwycić tę różnicę, jest pojęcie mitu i związana z nim opozycja między tym, co mityczne, a tym, co faktualne. Jest to - inaczej mówiąc - odróżnienie *pnia mitycznego* kultury od jej *pnia technologicznego* (Kolakowski 1994, 7). W kulturach archaicznych mit odsłania transcendentny świat absolutnych rzeczywistości, w szczególności absolutnych wartości i wzorców dla ludzkich zachowań (Eliade 1963, 139). Opowiada "jak dzięki czynom Istot Nadprzyrodzonych dana rzeczywistość rozpoczęła swe istnienie [...] mówi o tym, jak coś zostało wytworzone, jak zaistniało" (tamże, 5-6). Mit jest opowieścią świętą i niezaprzeczalnie prawdziwą; mit początku świata potwierdzany jest przez świat tego istnienia, mit pochodzenia śmierci potwierdzany jest przez śmierć, której doświadczamy (tamże, 6). Dzięki mitowi świat staje się zrozumiały jako **całość**, jawi się jako doskonale sensowny, poznawalny i wyrażalny (tamże, 145). Mit dostarcza pewnej struktury, przez umieszczenie w której poszczególne rzeczy i zdarzenia

nabierają sensu, stają się określone, nabierając znaczeń, których obserwacja i rozumowanie nie są w stanie w nich odkryć. Przede wszystkim ta właśnie funkcja archaicznego mitu realizowana jest przez pewne struktury w naszej współczesnej wiedzy. Odnaleźć ją możemy w metafizyce i epistemologii, stanowiących przedłużenie świadomości mitycznej. Ich fundamentalne idee, pojęcie rzeczywistości, prawdy czy znaczenia, wylaniają się z doświadczenia *sacrum*, a następnie poddane zostają spekulatywnemu opracowaniu (tamże, 139). Podobnie jak mity, metafizyka spełnia ludzkie "pragnienie unieruchomienia czasu fizycznego przez nałożenie nań mitycznej formy czasu", pozwala uniknąć "zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła" (Kołakowski 1994, 10-1).

Aby realizować funkcję mityczną metafizyka i epistemologia muszą być, podobnie jak archaiczne przeświadczenia świadomości mitycznej, *aktami afirmacji wartości* (tamże, 11) i tak jak do mitu nie można do nich nikogo przekonać, ponieważ "czynność przekonywania należy do innej dziedziny komunikacji międzyosobniczej, mianowicie do dziedziny, w której moc mają technologiczne kryteria wytrzymałości sądów" (tamże, 13).

Takie pojęcie mitu i mitycznego myślenia nie ma pejoratywnego zabarwienia, jest kategorią opisową, czy raczej hermeneutyczną, odsłaniającą i pozwalającą zrozumieć pewien niezbywalny składnik ludzkiego poznania oraz odnoszenia się do świata i siebie. Jeśli zgodzimy się, że ów aksjologiczny wymiar poznania nie może zostać z niego ani usunięty, ani zredukowany do czysto technologicznych przepisów działania, to mit jest niezbywalny w tym sensie, że **opowiedzenie się przeciwko mitowi ma także mityczny charakter**, jest - z relatywistycznego punktu widzenia - arbitralną opcją wartościującą przeciwstawioną innej arbitralnej opcji wartościującej, a nie wyjściem poza wszelkie opcje aksjologiczne (tamże, 49-50).

Odwołanie się w niniejszych rozważaniach do pojęcia mitu, rozumianego w powyższy sposób, rozszerzający kategorię mitu zaproponowaną przez Mircea Eliadego, jest - jak sądzę - zarazem uprawnione i owocne. W analizowanych koncepcjach filozoficznych wiedzy apriorycznej i analitycznej można nie tylko odnaleźć wątki charakterystyczne dla myślenia mitycznego, ale także scharakteryzować ich funkcje przez porównanie z funkcją kulturową archaicznego mitu. Najogólniej mówiąc, są one - jako stanowiska epistemologiczne - składnikami lub substytutami mitu Rozumu, który wypełnia służebną rolę względem mitu Człowieka. [3]

Mit Człowieka, w postaci wypracowanej przez tradycyjną filozofię, jest metafizyczną wizją, w której człowiek odniesiony zostaje bezpośrednio do transcendencji, określony jako istota ponadprzyrodnicza, duchowa, zakorzeniona w sferze boskiej i mająca swój idealny wzorzec. Odnaleźć go można w całych dziejach filozofii, od Platona i filozofii chrześcijańskiej, po Kanta i Kierkegaarda. Można oczywiście także odnaleźć w dziejach filozofii, u sofistów, naturalistów, egzystencjalistów, koncepcje kwestionujące ten mit. Nie znaczy to jednak, że ich podejście wolne jest od elementów mitycznego myślenia. Heideggerowskie pytanie "Gdzie my stoimy w historii bycia?" domaga się także mitycznej odpowiedzi, a wizja ludzkiej egzystencji jako samorealizacji, program zdążania do społeczeństwa niezakłóconej komunikacji lub idea samopoznania, pogłębianego przez nas stale w gabinecie luster, którym jest całość naszej wiedzy, także stanowią próbę usensownienia przygodności, odniesienia jej do czegoś, co nie jest wprawdzie absolutne, ale też nie jest czystą tu i teraz daną faktycznością. Jedynie radykalny scjentyzm, programowo rezygnujący z jakichkolwiek idei filozoficznych, a więc raczej zawieszający całość świadomości mitycznej niż opowiadający się za którymś z mitów i tym samym przeciwko innym mitom, może być od mitu Człowieka wolny, za cenę jednak zasadniczej nieprzydatności w rozstrzygnięciu pytań fundamentalnych. Mit Człowieka w żadnej swej postaci nie może się obyć bez pewnych idei epistemologicznych, układających się w kolejną mityczną konstrukcję. Jej klasyczną postacią jest mit Rozumu.

Mit Rozumu upewnia nas, że dzięki wysiłkowi naszego własnego intelektu jesteśmy w stanie dotrzeć do transcendencji, poznać ją, zrozumieć i odkryć w niej nasze

przeznaczenie, sens naszego istnienia, wartości, które nas obowiązują, i wzorce, które powinniśmy naśladować. Nietrudno dostrzec, że żadna koncepcja epistemologiczna nie konkretyzuje mitu Rozumu lepiej i pełniej niż aprioryzm. Jego idea wiedzy, zawartej w ludzkim umyśle i jedynie odsłanianej, przypominanej sobie - jak powiada Platon - w empirycznym procesie uczenia się, jest przedłużeniem obecnej w wielu mitach opozycji między boskim pamiętaniem, kontemplowaniem prawdy a zapomnieniem, które towarzyszy upadkowi, wcieleniu, i równoważne jest ignoracji, niewoli i śmierci, z których wydobyć się można jedynie poprzez przypomnienie sobie zapomnianej wiedzy (Eliade 1963, 90, 119, 124-125). W aprioryzmie, tak jak i w myśleniu mitycznym, poznanie i wiedza mają wartość egzystencjalną; wiedza może radykalnie zmienić strukturę ludzkiej egzystencji (Eliade 1988, 118). Idea ta manifestuje się najwyraźniej w koncepcji Kartezjańskiej, w której czyste rozumowanie realizuje najbardziej fundamentalną zmianę egzystencjalną: pozwala podmiotowi przejść od istnienia-dla-siebie do istnienia obiektywnego. Także przez to, że wskazuje na ostateczne źródło prawd logicznych i matematycznych, umieszczając je w umyśle boskim, pozostaje aprioryzm w obrębie mitycznego myślenia. Zakłada, jak myślenie mityczne, że esencja wyprzedza egzystencję, i jest mitem początku, zaspokajającym potrzebę poznania pochodzenia każdej rzeczy i zdobycia nad nią w ten sposób magicznej władzy (tamże, 76). Jest więc aprioryzm swoistym mitem zracjonalizowanym, zakorzeniającym logikę i matematykę w transcendencji, odsłaniającym ich nadnaturalne pochodzenie, odnajdującym wzorzec dowodu logicznego w boskim rozumowaniu i dostarczającym dzięki temu logice i matematyce ostatecznego usprawiedliwienia.

Uświadczona mitycznie działalność w dziedzinie logiki czy matematyki nabiera cech czynności rytualnej; jej wykonanie wymaga inicjacji, poznania dzięki mitowi ich źródła i przyswojenia sobie reguł Metody logicznej; ich stosowanie gwarantuje każdorazowe nawiązanie kontaktu z transcendencją, jej odsłonięcie i powtórzenie "aktu stworzenia" tak, że w rezultacie myśl wyrażona w twierdzeniu Pitagorasa jest taka sama dla wszystkich ludzi i zjawia się każdemu w ten sam sposób.

Pojęcie mitu i mitycznego myślenia odnieść można także do platonizmu. Jeśli jest on formułowany na przykład w taki sposób: "jakaś głęboka rzeczywistość zdaje się owiewać pojęcia matematyczne, rzeczywistość wykraczająca daleko poza umysłowe deliberacje konkretnego matematyka" (Penrose 1991, 23), to jego akceptacja jawi się zaiste jako fundamentalna opcja mityczna, o niemal mistycznym zabarwieniu, a więc nieco desperacka w świecie zdominowanym przez empiryzm i ontologiczny fenomenalizm. Mityczna pewność odnosząca się do obiektywności poznania matematycznego, jaką oferuje platonizm, może być jednak źródłem frustracji, jeśli oderwany zostaje od mitu Rozumu i przez to pozbawiony epistemologicznej pewności, którą dać może tylko ten drugi mit. Epistemologiczna funkcja platonizmu w zastosowaniu do matematyki jest bowiem znacznie bardziej wątpliwa niż funkcja, którą pełni pozornie odpowiadająca mu teza realizmu, przyjmowana w dyscyplinach empirycznych. Istotnym argumentem przemawiającym za przyjęciem jednej z rozlicznych wersji realizmu jest przekonanie, że skoro nasze teorie świata są jego obrazami czy modelami, to sama rzeczywistość prędzej czy później zmusi nas do wyeliminowania tych, które są nieadekwatne. Nawet najskrajniejszy antyrealista nie może całkowicie pominąć owego oddziaływania świata. Dzieje się tak oczywiście z racji statusu i funkcji epistemologicznej, które ma - przynajmniej w naszej kulturze - doświadczenie empiryczne. Filozofii matematyki nie udało się jednak odkryć lub ukonstytuować - jak kto woli - odpowiednika owego zmysłowego doświadczenia; nie jest nim ani intuicja matematyczna, ani dowód. Platonizm jest więc stanowiskiem, które stwierdza istnienie obiektywnej rzeczywistości bytów matematycznych, ale nie prowadzi do konkluzji, że owa rzeczywistość wymusza wyeliminowanie nieadekwatnych w stosunku do niej konstrukcji matematyków. Skoro tak, to jawi się raczej jako przykład myślenia mitycznego prowadzącego do terapeutycznego zabiegu uciszania lęków matematyków, że być może zajmują się - o zgrozo - "dowolnymi konstrukcjami ludzkiego umysłu" (tamże, 23). Kiepska to jednak terapia, która powiada, że jest tak, "jakby" myśl ludzka była

prowadzona ku jakiejś zewnętrznej w stosunku do niej, wiecznej prawdzie - prawdzie, która odznacza się własną rzeczywistością i która tylko częściowo nam się objawia" (tamże, 23; pogrubienie - B. T.). Nie tylko skazuje matematyka na całkowitą zależność od prawdy, która mu się objawia, ale nawet nie daje mu nadziei, że zdoła się upewnić, czy udało mu się tę prawdę wyrazić.

Odrzucenie metafizycznych przesłanek nie prowadzi jednak w sposób naturalny i nieuchronny do demitologizacji matematyki i logiki. Wydaje się wprawdzie, że mit Rozumu przestaje być potrzebny wówczas, gdy uznamy, że logika i matematyka są produktami reguł rozumowania, które zawarte są w języku, a samo rozumowanie jest jedynie aktualizacją możliwości logicznych i matematycznych obiektywnie tkwiących w języku, lub też wtedy, gdy uznamy, że są one produktem intelektualnej twórczości, których sens wyczerpuje się w fakcie, że potwierdzają twórcze możliwości ludzkiego, historycznie kształtowanego rozumu, tym bardziej, im częściej osiągnięte już rezultaty poddawane są problematyzacji i im głębsze są modyfikacje, których logicy lub matematycy dokonują. Przeświadczenia mityczne i obecność mitów w kulturze nie dają się jednak unieważnić mocą arbitralnego racjonalnego postanowienia.

Mityczne myślenie odnaleźć więc można także i tam, gdzie założenia metafizyczne zostają programowo wyeliminowane. Kiedy Carnap stwierdza, że zwyczaj posługiwania się materialnym sposobem mówienia jest zwodniczy, powodując, że ulegamy złudzeniu, iż "zajmujemy się przedmiotami pozajęzykowymi, takimi jak liczby, rzeczy, własności, doświadczenia, stany rzeczy, przestrzeń, czas itp.", a następnie postuluje używanie formalnego sposobu mówienia zamiast materialnego (1995, 396, 398-413), to - w gruncie rzeczy - zastępuje apriorystyczne rozwinięcie mitu Rozumu mitem Analizy, który ustanawia logiczną analizę języka jako jedyną właściwą, samousprawiedliwiającą się metodę poznania filozoficznego, która wprawdzie nie jest sposobem docierania do Bytu, ale metodą badania tego jedyne go przedmiotu, który filozofia badać **powinna**, czyli wiedzy naukowej.

Tylko przyjęcie niepowątpiewalnego mitu Analizy usprawiedliwia program zastąpienia tradycyjnej filozofii analizą wyrażen językowych; bez niego jest to decyzja całkowicie arbitralna. Tylko opcja mitycznej natury pozwala twierdzić - naruszając intuicję oczywistą dla wcześniejszej epistemologii - że materialny sposób wypowiedzania się jest szczególnym rodzajem mówienia "z przeniesieniem", polegającym na tym, że "w celu powiedzenia czegoś o słowie (albo o zdaniu), mówimy zamiast tego coś odpowiedniego o przedmiocie desygnowanym przez słowo (lub o fakcie opisywanym przez zdanie)" (tamże, 407). Tylko przekonanie o mitycznym charakterze pozwala odsłonić istotę wcześniejszych badań filozoficznych, zakrytą dla nich samych, i głosić, iż "wszystkie niemetafizyczne badania filozoficzne, zwłaszcza badania z zakresu logiki nauki z ostatnich dziesięcioleci, były u podstaw badaniami syntaktycznymi, prowadzonymi bez świadomości tego ich charakteru" (tamże, 438).

Mit Analizy nie odsłania żadnej transcendentnej, idealnej i boskiej rzeczywistości, ale pozwala przyjąć - jako niepowątpiewalną oczywistość - istnienie języka, który może być badany tak, jak gdyby był samoistną strukturą, jak gdyby nie miał żadnego źródła i początku, jak gdyby nie było żadnej rzeczywistości, z której się wywodzi. Pozornie nic bardziej odległego od myślenia mitycznego, które domaga się zakorzenienia w transcendencji, a jednak - można dodać przewrotnie - wątek Absolutu, który traci "religijną aktualność", znika i zostaje zapomniany, jest także jednym z archetypów świadomości mitycznej (Eliade 1963, 95-97).

Mityczne przeświadczenia obecne są oczywiście także w podejściu, za którym się tu opowiadam. Mityczny rodowód ma choćby idea fundamentalnego znaczenia historii dla zrozumienia aktualności. Bez mitycznego myślenia nie można pojmować dziejów jako rzeczywistości, która nie jest jedynie zbiorem przypadkowych wydarzeń, ale procesem realizowania się pewnego sensu, zmierzania ku nieuchronnemu celowi - jak chcą tradycyjne historiozofie - lub tylko procesem, który doprowadza do stanu dzisiejszego i daje się zrozumieć jako całość, wprawdzie nie przez odniesienie do pozahistorycznej esencji, ale poprzez wysiłek zrozumienia, jaki sens konstryuuje się w owych dziejach. W

takiej mierze, w jakiej pojęcie dziejów jako ludzkiej samokreacji jest esencjalistyczną koncepcją historii *à rebours*, pozostaje w obszarze mitycznego myślenia, tak samo jak wizja współczesnego człowieka, który pojmując siebie jako wytwór historii i idea ludzkiego doskonalenia się, przekraczania własnych ograniczeń.

Sens archaicznego mitu, wedle którego człowiek jest tym, czym jest, dlatego że w czasie mitycznym nastąpiły pewne zdarzenia, działania Istot Nadprzyrodzonych, które zapoczątkowały historię świętą, jest w gruncie rzeczy taki sam jak sens opowieści współczesnego człowieka, który powiada: "jestem dziś tym, czym jestem, ponieważ przydarzyło mi się szereg rzeczy, a były one możliwe tylko dlatego, że jakieś osiem do dziewięciu tysięcy lat temu odkryto uprawę ziemi, ponieważ cywilizacje miejskie rozwinęły się na Bliskim Wschodzie, Aleksander Wielki podbił Azję, August podłożył podwaliny pod Cesarstwo Rzymskie, a Galileusz i Newton zrewolucjonizowali pojęcie wszechświata, otwierając drogę odkryciom naukowym i tworząc fundamenty, na których powstała cywilizacja przemysłowa, ponieważ wydarzyła się Rewolucja Francuska, a idee wolności, demokracji i sprawiedliwości społecznej wstrząsnęły fundamentami świata Zachodniego po wojnach napoleońskich itd." (tamże, 12-13). Obydwie opowieści są mitem Początku, różni je tylko to, że druga zakłada nieodwracalność wydarzeń historycznych, która nie jest oczywista z perspektywy pierwszego mitu (tamże, 13). Zarówno współczesny człowiek, jak i człowiek pierwotny, mógłby przywołać jakieś racje przemawiające na korzyść jego sposobu wyjaśniania własnego pochodzenia; reprezentant współczesnego myślenia odwołałby się zapewne do argumentu, że poszczególne składniki jego opowieści są potwierdzone empirycznie, ale jest to w gruncie rzeczy kryterium ważne tylko w obrębie **jego** świadomości mitycznej. Wyznawcy archaicznego mitu sama idea empirycznego potwierdzenia poszczególnych treści mitu wydałaby się zbędna, ponieważ mit odsłania całościową strukturę, porządek, w który wpisane mogą być konkretne zdarzenia. Owej całościowej struktury zaś doświadczenie nie pokazuje.

Socjo-historyczna i hermeneutyczna koncepcja poznania ufundowana jest nie tylko na micie Historii jako procesu, w toku którego tworzy się owo poznanie, jej fundament stanowi także mit Samopoznania. Jeśli Absolutna rzeczywistość, do której odsyła nas mit Rozumu jest tylko korelatem tej postaci mitycznej świadomości, jeśli mit Historii jest opcją przeciwko mitowi Boskiego początku, a poznanie jest konstytutywnym, choć nie jedynym składnikiem ludzkiej działalności tworzącej ową Historię, to musi być pojęte jako samopoznanie. Mitowi Początku absolutnego, pozwalającemu usensownić linearną historię, przeciwstawić można tylko mit takiego typu jak babiloński mit samopożerającego się węża, czyli mit, który nie zakorzenia tego, do czego się odnosi, w zewnętrznej rzeczywistości, stanowiącej jego opozycję, ale w nim samym.

Mit Samopoznania pozwala zrozumieć prawa logiki jako obiektywizację historycznie kształtującego się sposobu ludzkiego myślenia, myślenia logicznego, które nie jest indywidualne i nie daje się badać metodami psychologii. Jest to myślenie konstytuujące się, realizujące i przekształcające w poznawczym dyskursie, w dialogu. Mit ten zdaje się być znacznie lepszą od mitu Rozumu, podstawą do zrozumienia konstruktywnej nauki logiki i matematyki, wyjaśnienia fenomenu wielości alternatywnych systemów formalnych i metodologicznego pluralizmu, obecnego także w dyscyplinach formalnych. Z jego perspektywy sensowna jest także możliwość dokonania całkowitej postmodernistycznej destrukcji Metody logiki i matematyki. Staje się ona zrozumiała dzięki odwołaniu do mitycznego wątku totalnej destrukcji, prowadzącej z powrotem do pierwotnego chaosu, z którego wyłoni się w przyszłości nowy porządek (tamże, 72-73).

Ta ostatnia uwaga nasuwa sugestię o niejako instrumentalnej funkcji mitu Samopoznania, że - mianowicie - pozwala on usprawiedliwić aktualną sytuację, że nie dają się z niego wyprowadzić żadne ograniczenia czy zakazy, skoro każdą konstrukcję logików czy matematyków można uznać za obiektywizację danej historycznej formy myślenia logicznego lub matematycznego i skoro każda stanowi przyczynek do ludzkiego samopoznania. Mit ten nie jest więc niczym więcej niż tylko artykulacją obecnej być może w dzisiejszym poznaniu samoświadomości. I jest tak rzeczywiście, ale z socjo-historycznej perspektywy taka sama jest funkcja wszystkich mitów

epistemologicznych, skoro ich zadaniem jest właśnie dostarczenie usprawiedliwienia, usensownienia działalności, do której się odnoszą. Jedyna różnica tkwi w tym, że mit Samopoznania odnosi się także - w całkowitej zresztą zgodności z własną intencją - do samego siebie.

Socjo-historyczne i hermeneutyczne ujęcie logiki i matematyki, ufundowane na micie Samopoznania, nie odkrywa więc żadnej realności absolutnej, do której byłyby one odniesione, ale zagubienie owej realności nie jest dziełem mitu Samopoznania, lecz mitów wcześniejszych, zwłaszcza mitu Analizy, który wyeliminował mit Rozumu. Przyjęcie mitu Samopoznania stanowi więc niejako nieuchronne historyczne następstwo całego procesu destrukcji aprioryzmu. Wyznawcy mitu Rozumu pozostaje więc tylko mieć nadzieję, że z postmodernistycznego chaosu wyłoni się nowy porządek Rozumu. Spełnienie się tej nadziei gwarantować może oczywiście jedynie wiara w mit Wiecznego Powrotu, zapomniany i zagubiony dzięki oświeceniowemu mitowi Postępu Cywilizacyjnego. To jest już jednak zupełnie inna historia.

LITERATURA CYTOWANA

Carnap R., 1995[1937], *Logiczna składnia języka*, Warszawa: PWN.

Eliade M., 1963, *Myth and Reality*, New York, Harper and Row.

Eliade M., 1988, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa, PAX.

Kolakowski L., 1994, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

Penrose R., 1991, "Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych?" *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, nr. XIII, s. 23-27.

Rorty R., 1985, "Solidarity or Objectivity?" [W:] *Post-Analytic Philosophy*, red. J. Rajchman, C. West, New York, Columbia University Press.

Tuchańska B., 1992, Wprowadzenie, [w:] *Między sensem a genami*. red. B. Tuchańska, Warszawa, PWN.

[1] B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy analitycznej i apriorycznej a status logiki i matematyki*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1995, ss. 226-34.

[2] Omawiam tę kwestię szerzej w artykule "Etnocentryzm Richarda Rorty'ego. Esej częściowo polemiczny". [W:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*. A. Szahaj (red.). Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1995, ss. 256-274.

[3] Ideę obydwu mitów omawiam w 1992.