

# WSTĘP

Łuski przesądów być może spadły nam z oczu.  
Pozbyliśmy się mitów, lecz cóż możemy teraz powiedzieć  
i pomyśleć, postawieni wobec absurdalności żaloby?

Luc F e r r y, *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*

Zwracając się w refleksji filozoficznej ku mitowi dzisiaj, czasie myśli naznaczonym szczególnie przez motyw krytycznego metafizycznego namysłu, przewartościowania dziedzictwa ludzkiego rozumu, czasie zdiagnozowanym w postmodernistycznym „gabiniecie analitycznym” jako krach wielkich narracji, trzeba być przygotowanym na konfrontację z pewnymi zarzutami. Czy bowiem jest jeszcze jakiś sens w podejmowaniu przez filozofię kwestii mitu, gdy demistyfikująca genealogia wielkich planów sensu pospołu z bibliotekami szczelnie zapełnionymi mnogimi dziełami (w których, wydaje się, powiedziano już wszystko nie tylko na temat mitu) zdają się na wstępie podważać zasadność podejmowanego trudu? Czy można uczynić coś więcej w tym względzie ponad erudycyjną grę z cytatami albo ewentualnie ironiczną parodię? Jakież to jeszcze sens mógłby tkwić w przywoływaniu przedmiotu mitu, zużytego, zmęczonego wielokrotnym powoływaniem go na stronę – najczęściej w charakterze oskarżonego, rzadziej arbitra – w niezliczonych publicznych, ideologicznych, teoretycznych debatach? Czy można jeszcze ufać w kolejny powrót sensów mitu po tym, jak w Grecji gdzieś pomiędzy VI a IV stuleciem p.n.e. dokonano „wielkiego cudu” oświeconego przejścia od *mythos* do *logos*, po bezlitosnej batalii wytoczonej przez XVIII-wiecznych *philosophes* wszelkim przesądom, po dokonaniu w kolejnych stuleciach destrukcyjnego rozkładu mitu przez pozytywistycznych, naturalistycznych redukcjonistów i ewolucjonistów, krytyków ideologii, religii, metafizyki, a także analityków „odczarowanej” nowożytności?

A przecież tak jak niezliczoną ilość razy był mit odsądzany „od czci i wiary”, tak samo niezliczoną ilość razy powracał – w filozofii, sztuce, refleksji nad religiami i nauką – prezentując się jako źródło sensów i paradygmatów myśli w kolejnych zwrotach dziejów ludzkiego ducha. Może zatem należałoby na nowo przemysleć „obecność” czy też „nieobecność” mitu w kulturze człowieka? Może przewartościowanie mitu, właściwie pojęta krytyka „rozumu mitologicznego”, nie na destrukcyjnym rozkładzie i przewyciężeniu jego rzekomej „ignorancji”

winna polegać, lecz na sprzężeniu krytyki z przyswojeniem, które zawocować mogłoby odnową myśli? (Tak zadanie filozofii w odniesieniu do symboli i mitów pojmował na przykład hermeneuta Paul Ricoeur<sup>1</sup>.) Skonfrontowana z dziedzictwem kulturowej pamięci zachowanej w przesłaniach symboli rozumna krytyka *mythos* staje się w takiej perspektywie wyzwaniem dla *logos*, szansą na pogłębienie samowiedzy rozumu. Takie (mające swoje antecedencje w krytycyzmie Immanuela Kanta<sup>2</sup>) rozumienie krytyki należałoby przeciwstawić krytyce dogmatycznej, pozbawionej istotnego motywu autokrytycyzmu, nie dostrzegającej konieczności i wagi problematyzacji własnego punktu widzenia, własnych kryteriów osądu. Krytyka dogmatyczna oparta jest na braku świadomości, że ukryte i nie ujawnione w zwrotnym ruchu krytyki samej krytyki pre-sądy mogą okazać się w swej istocie przesadami: bezzasadnymi uroszczeniami, arbitralnymi projektami, zaciemniającymi i fałszywie przedstawiającymi wartości ocenianych przedmiotów.

Upředzenia dogmatycznej krytyki w konfrontowaniu rozumu z mitem skutkują podejrzliwością i wykluczeniem. Tak tę konfrontację, określając ją mianem „dialektyki oświecenia”, pojmowali na przykład Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, diagnozujący stan nowożytnego umysłu<sup>3</sup>. A przecież słowo *dialektyka* pochodzi od greckiego *dialogu*, źródłowego dla kultury Zachodu doświadczenia. Dialog mitu i rozumu w perspektywie rozumnej, niedogmatycznej krytyki może okazać się owocny, nawet jeśli nie zostałby zwieńczony konkluzywną puentą. Czymże miałyby ona zresztą być, ta idealna kwintesencja jednego z najbardziej istotnych napięć w dziejach myśli Zachodu, napięcia między *mythos* i *logos*, przekazanego nam w spadku przez Greków, napięcia wyrastającego korzeniami – paradoksalne i dające do myślenia – z ich pierwotnej wspólnoty semantycznej? Czyż nie na tym właśnie polega dobroczynna moc prawdziwej rozmowy, że przedłuża ona w nieskończoność ostateczne rozwiązania, umożliwiając tym samym trwanie kultury, ludzkiego świata? Wszak w ostateczność wpisany jest kres.

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouvim i Markiem de Launay*, tł. M. Drwięga, KR, Warszawa 2003, s. 199.

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, ss. 7–20. Analogia do krytycyzmu Kanta w odniesieniu do postulowanego dalej sensu „krytyki rozumu mitologicznego” ma swoje granice, związana jest z Kantowskim przeciwstawieniem krytyki czystego rozumu dogmatyzmowi. Należy pamiętać, że krytycyzm ten oparty był także na batalii przeciwko zabobonowi, rozumianemu jako heteronomia rozumu, jego bezwolność wobec zewnętrznych autorytetów, a za taki w oświeceniu uchodził między innymi właśnie mit. Zob. I. Kant, *Co to jest Oświecenie*, tł. A. Landman, w: tegoż, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tł. M. Żelazny i in., Comer, Toruń 1995, ss. 53–60. W *Religii w obrębie samego rozumu*, (tł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993) Kant moralność uznał za istotę religii, mity i obrzędy przedstawiając jako zabobon.

<sup>3</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.

Z ostatecznymi rozwiązaniami polemizował w swej filozofii mitu Hans Blumenberg, myśliciel post–metafizyczny<sup>4</sup>. Jego filozofia mitu stała się inspiracją dla prowadzonych w prezentowanej tutaj pracy krytycznych analiz „rozumu mitologicznego”. W *Arbeit am Mythos*<sup>5</sup> dokonał Blumenberg oryginalnej krytyki rozumu mitologicznego, w której z ostrością w filozofii obecną wcześniej może tylko u Ernsta Cassirera (do którego też w sposób polemiczny nawiązywał) wyeksponował, poddał namysłowi i oryginalnie rozwiązał zasadnicze kontrowersje wokół relacji między mitem a rozumem. Chociaż idea „krytyki rozumu mitologicznego” nie została sformułowana wprost przez Hansa Blumenberga, tkwi ona jednakże *implicite* w krytycznym, nieuprzedzonym, podejmującym argumenty *za* i *przeciw*, namyśle filozofa nad mitem, namyśle zdążającym do wyeksponowania wymiarów – jak to filozof określił – „logosu mitu”, racjonalności mitotwórstwa.

Krytyczny dyskurs wokół „logosu” mitu w filozofii był najczęściej albo bezkrytycznie destrukcyjny, eksponując w mitem fałsz i ignorancję, albo bezkrytycznie pochwalny, uznając mit za metafizyczny autorytet prawdy. Blumenbergowska krytyka rozumu mitologicznego jest sprzężeniem polemiki i apologii, jest dogłębną analizą i oceną wartości fenomenu mitu, przeciwstawiającą się utartym schematom wartościowania, uchodzącym dotąd w rozumieniu mitu za dogmaty. Pod tym względem krytyka ta jest z ducha antydogmatyzmu i krytycyzmu Kanta, jest bowiem postawą poznawczą i badawczą – odnoszącą się co prawda nie do czystego rozumu (*die reine Vernunft* – aczkolwiek angażującą krytykę mitu w dyskusję nad kompetencjami samego rozumu), lecz „rozumu mitologicznego” – wykraczającą poza arbitralną negację czy afirmację, jest nieuprzedzonym dociekaniem racji mitu, ujawnianiem sensów mających walor uniwersalnej (nie teoretycznej, a retorycznej) ważności.

W perspektywie tak pojętej „krytyki rozumu mitologicznego” mieści się podstawowy zamysł przedstawianego studium – „krytyka rozumu mitologicznego” oznaczać będzie tutaj badanie, osąd, „oddawanie sprawiedliwości” (uprawomocnianie), rozstrzygnięcie o możliwych powszechnych wartościach mitu w kulturze umysłowej i duchowej człowieka. Będzie tropieniem sensów jego oryginalności, swoistości, a także ekspozycją możliwych wymiarów jego rozumności, sensodawczości. Będzie to próbowanie „rozumu mitologicznego” – ujawniające jego możliwości i bariery – przed trybunałem „rozumu filozoficznego”. To w oparciu o różne koncepcje mitu w dziejach filozofii (poprzedzające refleksję Blumenber-

---

<sup>4</sup> Analizę filozofii Hansa Blumenberga w kontekście współczesnego przezwyciężenia metafizyki przeprowadził Franz Joseph Wetz w: tegoż, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Junius, Hamburg 1993, ss. 180–193.

<sup>5</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979. W tekście odwoływać się będę do angielskiego tłumaczenia Roberta M. Wallace’a: *Work on Myth*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England 1990 [dalej jako *Work...*].

ga i występujące po niej)), podejmując i rozważając ich argumenty *za* lub *przeciw* racjonalności mitu, badane i oceniane będzie znaczenie i wartości tego fenomenu kulturowego.

Ekspozycja wymiarów możliwego logosu mitu wpłynąć może zasadniczo na weryfikację pojęcia racjonalności w filozofii, krytyka „rozumu mitologicznego” pobudzająca do krytyki „rozumu filozoficznego” ujawnić może swoją heurystyczną, metodologiczną wartość jako istotny moment w procesie samowiedzy filozofii, namysłu metafizycznego. Tak też rozumiał tę krytykę Hans Blumenberg, kontynuując w swej „pracy nad mitem” wypracowane wcześniej zasady metaforologii ujawniającej niezbywalną pracę metafor w języku filozofii i nauki.

Analiza filozofii mitu Hansa Blumenberga zostanie umieszczona w horyzoncie różnych filozoficznych koncepcji mitu, przyjmując poprzez różnorodne referencje i porównania kształt „konfrontującej prezentacji”. Pozwoli to na uwydatnienie nie tylko nowatorstwa i oryginalności dokonanej przez tego myśliciela krytyki rozumienia mitologicznego, ale także na zastosowanie wobec niej trybu polemicznego, uchwycenie jej istotnych determinacji, ograniczeń (będących implikacją fundamentalnej dominacji tej myśli, tj. humanistycznego przywiązania do idei wolności i samostanowienia człowieka). Umożliwi to dalej uwzględnienie w krytyce rozumienia mitologicznego różnorodnych aspektów „pracy mitu”: funkcjonalnych, poznawczych, społecznych, estetycznych, egzystencjalnych, religijnych.

Hans Blumenberg mit rozumiał jako skuteczne narzędzie dystansowania od dogmatyzmu i absolutyzmu, objawiających się w życiu i kulturze pod różnymi postaciami. Jednym z najbardziej iluzorycznych dogmatów była dla tego filozofa myśl, że mit został wyrugowany przez bardziej skuteczną w ustanawianiu sensu świata naukę. Nauka nie dostarcza sensu, jej zdolność do ujawniania wartości, jej „wrażliwość akasjologiczna” – jak pokazał to przywoływany przez filozofa Erich Rothaker – jest równa zeru<sup>6</sup>. Jeśli nawet nauka okazała się efektywnym narzędziem wyzwolenia człowieka u progu nowożytności od absolutyzmu teologicznego, jej drugą stroną pozostaje jednak „pustynia” znaczenia i wartości, która wzmaga doświadczenie bardziej pierwotnego absolutyzmu – absolutyzmu rzeczywistości (*Absolutismus der Wirklichkeit*). Bezwzględne przewyciężenie mitu przez naukę nie oznaczałoby optymistycznej emancypacji spod panowania „fałszu”, „błędu”, „ignorancji” – mit bowiem nie miał i nie ma ambicji naukowej czy rzekomej protonaukowej eksplanacji – wzmagałoby raczej melancholię ludzkiego życia, które zawieszona gdzieś na marginesie wszechświata z trudem toruje sobie drogę trwania pomiędzy biegunami sensu i bezsensu. Tak niezaprzeczalnie bywa, że sensodawcze działanie mitu ustępuje pola widzeniu nauki, wycofując się pod przemożnym naporem „nagiej prawdy”, ale ponieważ „z nagą prawdą nie moż-

<sup>6</sup> E. Rothaker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bouvier, Bonn 1966; referencja Blumenberga do Rothakera: *Work...*, s. 67.

na żyć”, człowiek zwraca ciągle swoją uwagę na mit, wsłuchując się w przesłanie starych opowieści o znaczeniu i wartościach. Wprawdzie wiele z tych opowieści wraz ze „śmiercią Boga” (jedna z istotnych idei w filozofii Hansa Blumenberga) umarło, ale żyją nadal na rubieżach historii naszej kultury antyczne mity światłej Grecji, a pośród nich mit o Prometeuszu, twórcy ludzkiej niezależności, mit o Odysie i jego *nostos*, podróży w poszukiwaniu ojczystego portu... Czyż nie te właśnie mity (a nie mit umierającego Boga chrześcijan, co prawda Boga godnego nostalgii, Boga „wiecznej pamiętki” liturgii, skupionej jednak na wspomnieniu, nie oczekiwaniu, na stracie, nie nadziei – Boga przeszłości<sup>7</sup>) – twierdzi filozof – są opowieściami, w których człowiek czasów post-kopernikańskich, czasów otwartej przestrzeni nieczułego wszechświata, może jeszcze odczytać przynoszący choćby doraźną ulgę sens?

Hans Blumenberg pokazał na czym n i e m o ż e polegać konfrontacja rozumu i mitu: nie może polegać na przewyżnianiu mitu na rzecz rozumu, na kompensacji i substytucji, na iluzji teleologicznego schematu *vom Mythos zum Logos*. Takie podejście – dostrzegające w micie wyłącznie r e l i k t – ograbia człowieka z sensów oferowanych przez mit. Ale konfrontacja ta nie może polegać także na irracjonalnym i zaborczym wywyższeniu mitu, na uznaniu go za wrodzony a r c h e t y p ludzkiego ducha, oferujący ostateczne, niezmiennie plany sensu. To z kolei oznaczałoby przemianę mitu w dogmat, zatem także, choć z innej strony, atrofię sensu. Mit nie jest a n i r e l i k t e m , a n i a r c h e t y p e m , nie jest żadnym historycznie przekroczonym etapem jakiegoś absurdalnego „dzięcięctwa myśli”, nie jest także a–historycznym fenomenem, ponadczasową Rzeczą–samą–w–sobie, której pieczęć tkwić ma – jak u Junga – w kolektywnej nieświadomości. Prawda mitu ujawnia się i, co więcej, jest w e r y f i k o w a n a w historycznym trwaniu i zmienności.

Na czym zatem m o ż e polegać właściwy sens konfrontacji mitu i rozumu? Jak kształtować winien się dialog *mythos* i *logos*? Odpowiedź Blumenberga: dialog ten kształtuje się w zanurzonej w historii „pracy nad mitem” (*Arbeit am Mythos*), bo tylko w niej zawarte jest rozumienie „pracy mitu” (*Arbeit des Mythos*), możliwość przebywania w atmosferze sensodawczej mocy mitotwórstwa, dystansowania od przemożnej „nagiej prawdy” i obojętności świata. Dialog rozumu z mitem jest hermeneutycznym *rozumieniem* mitu, ciągłym wychodzeniem mu naprzeciw z przedwidzą wynikającą z naszego historycznego i egzystencjalnego uwikłania – w oczekiwaniu na sens. W i e l o r a k o ś ć znaczeń mitu, p o l i s e m i a m i t u , jest wyrazem potencjału otwartości mitu, jego semantycznej intensywności, która zdaje się mieć ciągłą przewagę nad tendencjami do entropii i inercji, zamierania w absolutny sens. Ale jest ona także implikacją egzystencjalnej kondycji pod-

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988 [dalej jako *Matthäuspasion*], ss. 301–307.

miotu lektury mitu, zanurzenia rozumiejącej świadomości człowieka w historii i przygodności konkretnego trwania. Jest ona także wyrazem wolności człowieka do swobodnego przetwarzania mitologicznych motywów, którego przesłanką i granicą jest spełnianie pracy narracyjnej. Mit nie szuka *racji* dla świata, jedynie opowiada historie, ale nie znaczy to, że nie jest on *racjonalny*, *racjodawczy*. Jego racjonalność wynika nie z jego rzekomego deskrypcyjno–eksplikacyjnego charakteru, lecz z mocy operatywnej. Fabulacja jest istotnym komponentem potencjału rozumu. Ma ona też w sobie pociągającą moc *katharsis*, co wprost wypowiedzieli przed Blumenbergiem Arystoteles czy Bergson, a co od stuleci przeżywane było spontanicznie przez człowieka, wsłuchującego się – jako dziecko – w bajdy wieczornych opowieści czy – w bardziej dojrzałym doświadczeniu religijno–estetyczno–egzystencjalnym – w hieratyczne zaśpiewy wędrownych rapsodów, którzy kiedyś, w „półmroku ludzkiego świata” (Zygmunt Kubiak), uruchomili mitologiczną pracę podglebia kultury, rudymentarą, nasyconą powagą piękną, rozległością imaginacji ludzkiego umysłu.

Kiedy spojrzymy na dzieje filozoficznego rozumienia mitu, dostrzeżemy w nich najczęściej spolaryzowaną debatę za mitem wbrew rozumowi lub za rozumem przeciw mitowi. A przecież w debacie tej uczestniczą w pełnoprawny sposób obie strony, idea ich harmonii, kulturotwórczego balansu tkwi zatem – choć nie rzadko nieświadomiona przez mistrzów myśli – jako możliwość samej filozofii.

Czyż Tales, pierwszy filozof, geometra i astronom, od którego – jak sądzi wielu – miał zacząć się „cud” racjonalizacji w Helladzie, nie twierdził, że „świat jest pełen bogów”? Czy Platon, wykluczający poetów z państwa filozofów, nie był wizjonerem, twórcą mitów filozoficznych? Czy Arystoteles nie uznał w miłośniku mitów miłośnika mądrości – filozofa? Czy Franciszek Bacon, protoplasta nowoczesnego myślenia o nauce i demistyfikador idoli, nie odczytywał w greckiej mitologii mądrości filozoficznej? A Kartezjusz, ojciec nowożytnej filozofii, analityk wątplenia i błędu, czyż nie odniósł swojej filozofii świata do sentencji: *Mundus est fabula*? Czy Auguste Comte, skazując epokę mitu na nieodwracalną przeszłość, nie snuł mitologicznych marzeń o Ludzkości jako Wielkim Bycie? Czy autor programu przewyciężenia metafizyki, Martin Heidegger, nie tworzył jednych z najbardziej inspirujących mitów XX–wiecznej filozofii? I czy jego krytyczny kontynuator, Gianni Vattimo, postulujący słabą myśl i słabą ontologię, nie w kenozie wcielonego Chrystusa odnalazł żywy mit epoki postmodernistycznej?<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Większość z zarysowanych tutaj stanowisk znajdzie uzupełnienie w dalszej części pracy. W tym miejscu wskażmy na obecne u Bacona i Kartezjusza interesujące rozumienie mitu jako metafory, aktywnej w odkryciu naukowym i wynalazczości. Bacon w *De Augmentis Scientiarum* (1623) przedstawił naturę jako metaforyczny język regulowany przez „filozoficzną gramatykę” mogącą przybierać kształt zarówno logiczny, jak i metaforyczny, poetycki, mitotwórczy. Odkrycie naukowe zakorzenione jest w preracjonalnym, ale epistemologicznie uprawomocnionym, gdyż

Dostrzeżono już w micie wiele sensów, wydaje się, iż w ogóle prawie wszystko, co tylko duch człowieka, powodowany nostalgiami i roszczeniami wobec istnienia pośród świata, zdołał – nie zawsze wolny od resentymentów – zobjektywizować w kulturze: pramowę rodzaju ludzkiego, święte objawienie, twórcze napięcie sztuki, fundament naukowego wynalazku, profiłożofię i pranaukę, poręczną a pouczającą alegorię, ale także próżną bajkę, manierę, ornament, wreszcie bzdurę, przesąd, zabobon, złą wiarę, medium odurzenia, alienacji, eskapizmu, demona rozumu, ideologię, zło wielkiej polityki i małego dnia powszedniego, przesłanie nowych zlaicyzowanych idoli... W imię czy to prawdy ewangelicznej (św. Paweł do Tymoteusza w drugim liście, 4,4: „I odwrócą ucho od prawdy, a zwrócą się ku baśniom”) czy prawdy obiektywnej (Fontenelle w *Rozmowach zmarłych*: „Jeżeli chcesz opowiadać bajki, mogą się podobać, chociaż prawdy wcale nie zawierają”) zażądano od mitu wycofania, postulowano jego kres, wyrokowano śmierć. Nauki objawiona i ściśła, sprzymierzone w walce ze złudzeniami mitu, obróciły się także przeciwko sobie, oskarżając wzajemnie o mitologiczne fundamenty i katalizując złożony, wieloznaczny ruch demitologizacji w kulturze. Dla nauki i rozumu teoretycznego oznaczał on konieczne odczarowanie świata, które szybko – zgodnie z diagnozami Maxa Webera, autora idei nowoczesnej *Entzauberung* – objawiło swoje Janusowe oblicze, pokazując, jak nowa ekonomiczna racjonalność zamienia się w „żelazną klatkę” zdepersonalizowanego, zbiurokratyzowanego świata<sup>9</sup>. Dla chrześcijaństwa był ruch ten próbą apologii przesłania Ewangelii poprzez deliteralizację interpretacji *kerygma*, Słowa Bożego, które zgodnie z Rudolfem Bultmannem, oczyszczone z mitologicznej szaty wyszydzonych przez naukę obrazów piekła i nieba, miało ukazać swój właściwy egzystencjalny, ziemski i ludzki sens<sup>10</sup>. Szybko jednak Bultmannowska *Entmythologisierung* spotkała się z reakcją zarówno ze strony kanonicznej ortodoksji, jak i klasycznej mitografii, dostrzeżono w niej motywy redukcjonizmu, wyrażonego z jednej strony w tendencjach ku laicyzacji, a z drugiej w skłonności do alegoryzacji. To spowodowało z kolei

---

twórczym, myśleniu metaforycznym, w *literate experience*. Świat jest tekstem. Ponadto w *On the Wisdom of Ancients* (1609) Bacon nie tylko uznał wartość alegorii, ale stał się mistrzem jej zastosowania w odniesieniu do mitów antycznych. Dla Kartezjusza istotna była senstencja: *Mundus est fabula*. Umieszczona w 1647 roku przez malarza J. B. Weenixa na portrecie filozofa z otwartą księgą wskazuje ona na obecną u ojca racjonalizmu nowożytnego fascynację metaforyczną fabulacją (przypomnijmy choćby wizję księgi *Corpus poetarum* w słynnym śnie Kartezjusza z 10 listopada 1619 roku). Zob. o Baconie i Kartezjuszu w: S. H. Daniel, *Myth and Modern Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1990, ss. 46–85; także F. Alquié, *Kartezjusz*, tł. S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1989, ss. 44, 166–171.

<sup>9</sup> M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, transl. T. Parsons, George Allen & Unwin Ltd., London 1976, s. 181.

<sup>10</sup> R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, transl. R. H. Fuller, w: H.–W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, t. I, SPCK, London 1953; tegoż, *Jezus Chrystus a mitologia*, tł. K S, w: *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 1996/12–13, ss. 9–52.

gorące dyskusje na temat miejsca i właściwego znaczenia symbolu, tkwiącego u podłoża języka mitów. Dyskusja ta zataczała i zatacza do dziś szerokie kręgi. Teolodzy, filozofowie religii i kultury, mitografowie, antropolodzy społeczni i kulturowi, etnografowie i etnologzy, religioznawcy i psychologzy różnych szkół, wszyscy zaangażowani w tę dyskusję ze względu na ważny dla nich z różnych względów temat mitu, nie tylko przyczyniają się do pogłębienia poczucia chaosu semantycznego poprzez odwoływanie się do zróżnicowanych metodologii oferowanych przez semiotykę, lingwistykę, hermeneutykę biblijną, filologiczną, filozoficzną, strukturalizm, teorię archetypów, symboliczny aprioryzm, funkcjonalizm, rytualizm, ale także ukazują wieloaspektowość i bogatą ofertę mitu, który, jak się okazuje, ma wiele praw do tego, by nie poddawać się dekretom ekskluzji z kultury.

Dyskusje te ujawniają także jeszcze jedną istotną prawdę: czy ta oferta mitu – odłożmy na później całą problematyczność związaną z kwestią definicji, ograniczając się do najprostszego ujęcia mitu jako świętej opowieści – spotyka się czy nie z żywą reakcją w konkretnym doświadczeniu nowożytnego czy post–nowożytnego człowieka<sup>11</sup>, na pewno mit pozostaje żywy co najmniej w doświadczeniu teoretycznym. Być może na tym naprawdę polega paradoks ruchu demitologizacji: na wzbudzeniu kontrmotywu w kierunku remitologizacji w kulturze. Remitologizacja ta zdaje się spoczywać na rozpoznaniu – jak wyraził to Paul Ricoeur – iż „powtórna naiwność” wiary w wielkie symbole i mity dostępna jest dzisiaj człowiekowi jedynie poprzez naukową, filozoficzną, hermeneutyczną lekturę sakralnych opowieści, która ma być „pokrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii”<sup>12</sup>. Z dwuczłonowego apelu św. Augustyna: „Uwierz, ażebyś zrozumiał; zrozum, ażebyś uwierzył” dzisiaj zdaje się przemawiać do człowieka najżywiej człon drugi: *fides via intellectus*.

William G. Doty, autor monumentalnej *Mythography*, wprowadził dwa nośne pojęcia: *mitofilia* (*mythophilic movement*) oraz *mitoklazm* (*mythoclastic movement*). W zamysle autora mają one reprezentować dwa antagonistyczne – „pro i kontra” – teoretyczne stanowiska wobec mitu<sup>13</sup>. Mitofilia wyraża pogląd o „mi-

<sup>11</sup> Amerykański krytyk społeczny Philip Rahv pisał o „mitomanii”, „szaleństwie mitu” we współczesnej świadomości potocznej i teoretycznej. Jest to według niego zjawisko szkodliwe, amorficzne, oparte na braku rozróżnienia między mitem, metafizyką i poezją, generujące fałszywą religijność, będącą w istocie powrotem romantycznego prymitywizmu, eskapizmem wobec historii. Zob. tegoż, *The Myth and the Powerhouse*, w: *Partisan Review*, November–December, 1953; podaje za: H. A. Murray, *The Possible Nature of a „Mythology” to Come*, w: tegoż (ed.), *Myth and Mythmaking*, George Braziller, New York 1960, ss. 300–353; referencja do ss. 302–303.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, tł. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Pax, Warszawa 1985, ss. 58–75.

<sup>13</sup> W. G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 2000, s. 18. Zwrotu *mitofilia* używa także marginalnie Henry A. Murray w: *The Possible Nature...*, wyd. cyt., s. 303.



cie bezmityczności”<sup>14</sup> i jest fundamentem nurtu remitologizacji w kulturze. Mitoklazm ufundowany jest na odmiennych założeniach o koniecznej demityzacji świadomości człowieka i kultury, wyraża zasadniczą niewiarę w żywotną obecność mitu we współczesności wyznaczonej przez racjonalność celową, zekonomizowaną (*Zweckrationalität* Webera), idee śmierci Boga, przewartościowania oraz genealogicznej krytyki filozofii i jej „mocnych” narracji, a nawet kresu samego człowieka – podmiotu, gruntu relacji poznawczych. Mitofilia i mitoklazm są tendencjami, których historyczne konkretyzacje spotykamy jednak nie tylko w szeroko dyskutowanej dzisiaj ciągle nowoczesności – w dyskusjach tych kwestia mitu ma kapitalne znaczenie – ich ślady znajdujemy na przestrzeni całych dziejów nie tylko filozofii, ale także teorii folklorystycznych, etnograficznych, socjologicznych, psychologicznych, religioznawczych. Są to na tyle uniwersalne tendencje, że w sposób uzasadniony można się nimi posługiwać w znaczeniu Weberowskich typów idealnych<sup>15</sup>, znajdując ich różnorodne odzwierciedlenia i sensy w odwołaniu do inwariantnych stanowisk.

Od końca XIX wieku daje się zauważyć w filozofii tendencja do przełamywania stereotypowych ujęć mitu, do rozumienia mitu poza antytezą prawdy i fałszu. Filozofowie analizują krytycznie i mit, i rozum, demitologizują mit remitologizując jednocześnie rozum. Taką złożoną krytykę rozumu mitologicznego, wychodzącą poza sztywną polaryzację stanowisk mitoklazmu i mitofilii – określić musimy to nie inaczej jak wywołując wrażenie paradoksu, ale sprawa dotyczy przecież wysiłków integracji przeciwstawnych tendencji – to jest remitologizującą demitologizację dostrzec można w myśli Ernesta Renana, Henri Bergsona, Ernsta Cassirera, Rudolfa Bultmanna, Karla Jaspersa, Paula Tillicha, Hansa Jonasa, Ericha Fromma, Eugena Drewermann, Paula Ricoeura, Leszka Kołakowskiego, Hansa Blumenberga, Odo Marquarda, Gianni Vattimo, Johna D. Caputo, Lawrence’a J. Hataba...

Eksplikacja znaczenia właściwej krytyki rozumu mitologicznego, rozumianej tutaj właśnie jako remitologizująca demitologizacja myśli, stanowi zasadniczy cel przedstawianego studium. Oparta ona zostanie głównie na refleksji Hansa Blumenberga, który zdemitologizował archetypiczność mitu remitologizując go jednocześnie wbrew tendencjom do ujmowania go jako reliktu. Oryginalność, determinanty, dokonania i granice Blumenbergowskiej remitologizującej demitologizacji mitu (a wraz z mitem samej filozofii!) zostaną uwydatnione poprzez

---

<sup>14</sup> O „micie bezmityczności” w duchu *mitofilii* jako o nieuzasadnionym, posiadającym oświeceniowy rodowód, przekonaniu, że człowiek może skutecznie przezwyciężyć potrzebę mitu, piszą m. in. Robert Jewett i John Shelton Lawrence w swej książce *The American Monomyth*, Doubleday, New York 1977, s. 250; podają za W. G. Doty, tamże, s. 96.

<sup>15</sup> Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 1983, t. 2, ss. 522–523. Weberowska kategoria „typów idealnych” używana jest także w analizach fenomenologicznych religii, na przykład przez Gerardusa van der Leeuwa.

„konfrontującą prezentację”, tj. w polemicznym zestawieniu z bardziej szkicowo potraktowanymi filozoficznymi koncepcjami mitu Cassirera, Ricoeura, Kołakowskiego, Marquarda, Vattimo i Caputo. Ekspozycja sensu – paradoksalnej w istocie i wielorako znaczącej w myśli tak wielu filozofów różnych szkół – formuły remitologizująco–demitologizującej tendencji w filozofii zostanie poprzedzona prezentacją różnych znaczeń mitoklazmu i mitofilii w kilku reprezentatywnych stanowiskach filozoficznych. Tłem dla tych rozważań – istotnym, gdyż dotyczącym kwestii semantycznych związanych z pojęciem/pojęciami mitu – będzie zarys problemów związanych z definicją/definicjami mitu.