

ANDRZEJ L. ZACHARIASZ  
UMCS w Lublinie

## „STARY RZYM” CZY „NOWE ŚREDNIOWIECZE”?

*„Kontury duchowe pewnej epoki kultury przedstawiają może dla każdego obraz odmienny, a jeśli chodzi w dodatku o cywilizację wciąż jeszcze będącą wzorem dla naszej, to zarówno u autora jak i u czytelnika musi się w każdej chwili przejawiać subiektywizm sądu i odczucia. Bezmiarne morze, na które ośmielamy się wyruszyć, posiada wiele możliwych dróg i kierunków.... ”*

*J. Burckhardt*

Próbując z perspektywy końca dwudziestego stulecia spojrzeć na wiek dziewiętnasty jako pewną całość kulturową, można w minionym czasie widzieć — nie wykluczając również innych możliwych ujęć okres starcia dwóch formacji intelektualnych: postkartezjańskiego racjonalizmu i rodzącego się irracjonalizmu filozofii życia. Pierwszy próbował bronić się u początku wieku w Niemczech na pozycjach postkantyzmu i heglizmu, a we Francji i Wielkiej Brytanii pozytywizmu. Drugi przystąpił do ataku w szatach romantyzmu i myśli S. A. Kierkegaarda, A. Schopenhauera oraz J. Schellinga, aby pod koniec wieku zatriumfować jeszcze raz pod postacią filozofii życia. Początek wieku dwudziestego rozpoczął się od wszechwładnego panowania we Francji idei wyznaczanych myślą Maine de Birana, które znalazły wyraz między innymi w kategorii życia H. Bergsona; w Niemczech natomiast w myśli G. Simmla, W. Diltheya, O. Spenglera, E. Spran-gera i innych. Neokantyzm, który był pod koniec wieku dziewiętnastego i dwudziestego świadomą próbą przywrócenia myśli europejskiej racjonalizmu i idąca mu w sukurs fenomenologia E. Husserla, były — jak można sądzić — ostatnią już wielką bitwą wieku dwudziestego: racjonalizmu kartezjańskiego z irracjona-

lizmem filozofów życia. To H. Rickert pisał u początku lat dwudziestych naszego wieku w książce *Die Philosophie des Lebens*, iż zwalczając filozofię życia czyni to w imię wiary w „życie filozofii”<sup>1</sup>. E. Cassirer, wraz z triumfem filozofii M. Heideggera zapowiada koniec epoki rozumu<sup>2</sup>. Niewątpliwie trudno byłoby znaleźć w Heideggerowskim *das Dasein* odwzorowanie Kartezjańskiego *ratio*. A przecież to przez *das Dasein* w przekonaniu tego myśliciela ujawniona zostaje prawda o *das Sein* (byciu), czy też, mówiąc dokładniej, *das Sinn des Seins* (*sens bycia*). Skonstatowaniem przegranej bitwy przez Rozum jest książka E. Husserla *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* z roku 1935. Co więcej, dla Husserla kryzys nauki będzie jedynie wyrazem szerszego zjawiska, jakim jest „radikalny kryzys życiowy ludzkości europejskiej”<sup>3</sup>. A niejako za wyraz rezygnacji z absolutystycznego uzasadnienia podstaw kultury europejskiej, nie tylko w wymiarze poznania naukowego, ale i wartości fundujących pozostałe dziedziny, należałoby uznać Husserlowską kategorię *Lebenswelt*. To w niej właśnie *Lebens* zatriumfowało nad *Vernunft* i *Verstand*, a świat rozumu (*Vernunftswelt*) stał się światem życia (*Lebenswelt*). Tak więc Husserl w swoich *Medytacjach kartezjańskich* był ostatnim, który próbował bronić *ratio* Descartesa, lecz także tym, który zakończył epokę kartezjańskiego racjonalizmu.

Kryzys myśli absolutystycznej w wieku dwudziestym stał się — poza nielicznymi wyjątkami — zjawiskiem powszechnym. Swoją wyraz znalazł on w różnych formach. Najczęściej jednak w odejściu od rozwiązań holistycznych, podejmujących próby zarówno wyjaśniania rzeczywistości w ramach całości, jak i całościowego ujmowania i wyjaśniania rzeczywistości. Pierwszy znalazł wyraz w rezygnacji z rozważań nad społeczeństwem jako pewną całością, na rzecz analiz nad człowiekiem jako egzystencją i osobą. Przykładem tego sposobu myślenia jest niewątpliwie egzystencjalizm i personalizm. Drugi — w odejściu w filozofii od myślenia systemowego na rzecz analiz przyczynkarskich. System w filozofii, ta podstawowa forma wyrażania prawdy w tym myśleniu, jawiła się jako wyraz nierzetelności badawczej<sup>4</sup>, a nawet metafizyki. Jego wyrazem była także Subiektywizacja samego myślenia filozoficznego i sprowadzanie filozofii do czegoś, co jest osobiste i indywidualne. Tak sądził nie tylko F. Nietzsche i W. Dilthey, ale również K. Jaspers, G. Marcel, W. A. Luijpen. Heidegger pragnie w niej widzieć formę poezji, a filozofa chce zastąpić mędrce.

Wyrazem rezygnacji z pojmowania filozofii jako myślenia teoretycznego, ale również przejawem subiektywizacji i irracjonalizacji kultury europejskiej jest także, jak sądzę, modna w naszym stuleciu tzw. filozofia dialogu i komunikacji.

<sup>1</sup> Por. H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen 1922, s. XIV.

<sup>2</sup> E. Cassirer pisze, iż Heidegger swoją interpretacją filozofii Kanta próbuje zastąpić „czysty rozum” - pojęciem — „zmysłowego rozumu”, a więc — można by wnosić — i pojecie „rozumności” — „zmysłowości”. Por. Id.: *Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. W: „Kantstudien” XXXVI, i, s. 17, a także s. 23, 24 i n.

<sup>3</sup> Por. E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Kraków 1987, s. 1 i n.

<sup>4</sup> Pojęcie „krytyczny racjonalista” doskonale oddaje rezerwe, z jak? odnosili się myśliciele, uważaj? cy się wprawdzie za przedstawicieli tego nurtu, do samej kategorii *ratio*.

Dyskursywną i obiektywistyczną myśl poznania teoretycznego miałoby tutaj zastąpić „spotkanie w rozmowie z innymi”. Zgodnie z założeniem tego sposobu myślenia, w *innym* ma znajdować wyraz *prawda* godna poznania. Niewątpliwie tego rodzaju myślenie należy docenić, zwłaszcza zaś jego wartość dla relacji międzyludzkich, ale należałoby także zauważyć, iż filozofii nie uprawia się za pomocą uczuć i miłości do bliźniego, ale — jak dotychczas — niezastąpiony jest tutaj rozum, ujęcie bytu jako przedmiotu określonego działania poznawczego i właściwe mu kategorie pojęciowe. Filozofowania i filozofii nie można zatem zastąpić spotkaniem.

Wiek dwudziesty to także wiek sceptyzmu i relatywizmu, zauważmy, iż relatywność prawdy głosili nie tylko tzw. filozofowie subiektywiści, ale również ci, którzy uważali się za myślicieli racjonalistycznych, czy też; mówiąc dokładniej, tzw. krytycznych racjonalistów<sup>5</sup>. Można by tutaj wymienić choćby K. Poppera i L. Kołakowskiego. Ten pierwszy, nie tylko w sądach o ogólności uniwersalnej widział przejaw myślenia metafizycznego, lecz również odrzucił możliwość uznania jakichkolwiek prawd za ostateczne<sup>6</sup>. Analogiczną tezę sceptyczną, a nawet bardziej daleko idący sąd formułuje również Kołakowski. Wydaje się on sądzić, iż konsekwentne myślenie teoretyczne może pogrążyć człowieka jedynie w sceptycyzmie, a nawet nihilizmie. Wyjściem z tej sytuacji, zwłaszcza w sferze życia praktycznego jest — jak radzi — rezygnacja z „zasady konsekwencji”, czyli niekonsekwencja.

Ten sposób myślenia znajduje także swój wyraz w filozofii nauki. To myśliciel nawiązujący do idei Poppera, Th. S. Kuhn sformułował ideę rewolucji naukowych i zmienności, a więc i relatywności samego paradygmatu myślenia naukowego<sup>7</sup>. Niejako konsekwencją tego sposobu myślenia a zarazem jego ukoronowaniem jest anarchizm metodologiczny P. K. Feyerabenda<sup>8</sup>.

Dodajmy, że również amerykański pragmatyzm jest wyrazem rezygnacji z maksymalistycznych celów myślenia filozoficznego; a także z dążności do absolutystycznego waloru prawd formułowanych w jego ramach. W swoim odwołaniu się do strefy praktycznego działania człowieka i wyznaczanych przez nią kryteriów racjonalizacji świata jest on nie tylko swoistą formą nawiązania do europejskiej filozofii życia, ale również i formą rezygnacji z paradygmatu kartezjańskiego myślenia racjonalistycznego. Racjonalistyczna metafizyka została tutaj zastąpiona filozofią codziennej egzystencji człowieka, a idea prawdy jako kategorii czysto poznawczej — kryterium użyteczności.

Z pewnością obraz intelektualny wieku dwudziestego nie byłby pełny, gdybyśmy nie zauważyli, iż poza neokantyzmem fenomenologią podejmowano także in-

<sup>5</sup> Pojęciem „krytyczni racjoniści” bywają określani, obok L. Kołakowskiego i K. Poppera, czy też J. Habennasa, między innymi tacy filozofowie współcześni jak: H. Albert oraz K.-O. Apel. Por. *Denken, das an der Zeit ist* (wyd. przez F. Röttera). Frankfurt 1987, s. 34, 52 i n.

<sup>6</sup> K. R. Popper: *Logika odkrycia naukowego* Warszawa 1977, s. 36 i n, 39 i n,

<sup>7</sup> Por. Th. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa 1968, s. 22

<sup>8</sup> Por. P. K. Feyerabend: *Jak hyc dobrym empirystą*. Warszawa 1979, s. 25 i n.

ne próby pojmowania rzeczywistości w kategoriach myślenia postkartezjańskiego empiryzmu, czy też postheglońskiego racjonalizmu dialektycznego. Były to, należałoby podkreślić, także próby przełamania irracjonalnego oblicza tego czasu. Do pierwszych niewątpliwie należałoby zaliczyć nurty neopozytywistyczne, a zwłaszcza neopozytywizm Koła wiedeńskiego oraz nawiązującą do niego tzw. filozofię analityczną. Do drugich natomiast marksizm wieku dwudziestego oraz tzw. neomarksizm szkoły frankfurckiej.

Niemniej jednak w przypadku tego pierwszego — próbując rozważyć go w kontekście myśli racjonalistycznej — również mamy do czynienia z rezygnacją z całościowych racjonalizacji rzeczywistości jawiącej się poznającemu przedmiotowi jako przedmiot możliwego poznania, co więcej, jak to miało miejsce w myśli filozofów z bezpośredniego kręgu Koła wiedeńskiego, była to również rezygnacja z filozofii jako dziedziny poznania teoretycznego. Wyrazem stosunku filozofów tzw. szkoły analitycznej do absolutystycznego racjonalizmu kartezjańskiego jest także programowo antysystemowy i antysyntetyczny charakter uprawianej przez nich filozofii. Można by zatem stwierdzić, iż wraz z odrzuceniem tzw. racjonalistycznej metafizyki filozofia ta zrezygnowała z maksymalizacji myślenia racjonalistycznego. Ten jej charakter być może najpełniej wyraził J. H. Bocheński, definiując samo pojęcie racjonalizmu. Uznał on mianowicie racjonalizm Oświecenia za zabobon, przeciwstawiając go racjonalizmowi odwołującemu się do kategorii pragmatycznych<sup>9</sup>. Dodajmy przy tym, że zasięg oddziaływania filozofii analitycznej, przynajmniej w dotychczasowym jej wymiarze, nie wydaje się w sposób zasadniczy wybiegać poza grono jej zwolenników. A więc trudno byłoby również mówić o jej istotnym wpływie na kształt intelektualny wieku dwudziestego.

Problem jednak znacznie bardziej komplikuje się w przypadku filozofii marksistowskiej wieku dwudziestego. Ta bowiem niejako programowo odwołująca się nie tylko do tzw. racjonalizmu dialektycznego Hegla, ale również i do myśli oświeceniowej, bądź też, w innej swej wersji, do ukształtowanego w drugiej połowie wieku dziewiętnastego w ramach filozofii pozytywistycznej — scjentyzmu. Była więc to filozofia, której źródeł należałoby poszukiwać, jeżeli już nie w racjonalizmie Descartesa, to co najmniej w myśli racjonalistycznej wieku osiemnastego. Dodajmy, że współczesny, czołowy przedstawiciel tego nurtu intelektualnego, neomarksista J. Habermas, głosi nawet, na wzór oświecenia osiemnastego wieku, potrzebę tzw. nowego oświecenia, czyli upowszechniania już posiadanej przez ludzkość wiedzy. Przy tym, powracając do samej filozofii marksistowskiej, czy też nawiązującej do niej, należałoby podkreślić, iż była to myśl, która wyznaczała, obok egzystencjonalizmu, nie tylko intelektualne oblicze wieku dwudziestego, ale w istotnej mierze także jego charakter społeczno-

<sup>9</sup> Por. co na temat racjonalizmu pisze J. H. Bocheński. Mimo, że opowiada się on za racjonalizmem w tzw. szerokim znaczeniu, to jednak poddaje krytyce racjonalizm oświeceniowy, zaliczając go do tzw. zabobonów wieku dwudziestego. Id.: *Sto zabobonów. Krótkofilozoficzny słownik zabobonów*. Paryż 1987, s. 89.

polityczny. Można by zatem w tej sytuacji postawić pytanie o to, czy aby nie zmienia to w sposób istotny przedstawionego w dotychczasowych uwagach obrazu naszego stulecia?

Podejmując tę kwestię należałoby przede wszystkim zauważyć, iż w wieku dwudziestym racjonalistyczno-pozytywistyczna proveniencja filozofii marksistowskiej zetknęła się z wymogami praktyki społeczno-politycznej, w realizacji której brała udział. Jako taka, funkcjonowała ona w tym wieku w istotnym swym wymiarze jako filozofia instytucjonalna. Już ten moment decydował, iż w swoich aspiracjach teoretycznych była ona determinowana w pierwszej kolejności wymogami życia. Ono także wyznaczało charakter i treść tez formułowanych w ramach tej filozofii. Nie bez znaczenia było również zastąpienie myślenia autorytetem tzw. klasyków, a często także i instytucji politycznych. Ewentualny racjonalizm tej filozofii co najwyżej pełnił funkcję nie teoretyczną, tzn. poszukiwania prawdy dla niej samej, ale instrumentalną, czyli służył uzasadnieniu określonych — jeśli już nie konkretnych decyzji — rozwiązań polityczno-społecznych. W rezultacie też marksizm, poza tymi przypadkami w których funkcjonował on poza strukturami społeczno-politycznymi, był nie tyle filozofią wieku dwudziestego, co jej ideologią. U podstaw tej ostatniej natomiast pozostaje nie tyle rozum, ale interes. Trudno zatem byłoby widzieć w tym sposobie myślenia, przynajmniej w jego wersji instytucjonalno-ideologicznej, wyraz przełamania irracjonalizmu dwudziestego stulecia. Wręcz przeciwnie, marksizm, który niewątpliwie wyjaśnił w istotnej mierze rzeczywistość społeczno-polityczną wieku dwudziestego i epok wcześniejszych i o tyle stanowił ich racjonalizację, funkcjonując w wieku dwudziestym *de facto* w swej jeśli nie niezmienionej, to niejednokrotnie upośledzonej postaci, był irracjonalizacją właściwej mu rzeczywistości jako przedmiotu działania.

Konkluzja dotychczasowych rozważań może być zatem jedna: wiek dwudziesty to bynajmniej nie wiek *Rozumu*, lecz epoka *Życia*, a co najwyżej epoka rozsądku uwikłanego w egzystencję i praktykę jego bytowania. Stulecie irracjonalizmu, które niejednokrotnie przybierało szaty myślenia racjonalnego i co więcej, racjonalizm oskarżało za popełnione przez siebie grzechy. Zauważmy, że to w imię *życia*, większej dla niego przestrzeni, bądź też wyższego dla niego standardu i pełni rozwoju możliwości ludzkich, prowadzono działalność polityczną i największe batalie tego wieku. Takimi były także pierwsza i druga wojna światowa i wielkie rewolucje tego czasu. Przecież w obu wielkich wojnach chodziło o przestrzeń życiową, a w Rewolucji Rosyjskiej o lepsze życie warstw dotychczas upośledzonych społecznie i politycznie. Znamienny to fakt, zwłaszcza, gdy porówna się z tym wydarzeniami Rewolucję Francuską i wojny Napoleońskie. O cesarzu z Korsyki mógł Hegel powiedzieć, iż był to „Rozum na koniu”. Czy to samo można powiedzieć o Stalinie, Hitlerze, czy też Mussolinim? Raczej była to „Żądza na czołgach”. A więc ślepa *siła życia* prąca przed siebie, we wszystkich kierunkach. Był to wiek, który, być może, najpełniej oddawała filozofia Z. Freuda, zwłaszcza właściwe jej symbole: Eros i Thanatos. Obaj są bożkami *życia*, choć jeden jego *początku*, a drugi jego *końca*.

Konkludując te uwagi zauważymy, iż irracjonalizm naszego stulecia kształtował się w opozycji do rozumu, który próbował przede wszystkim zrelatywizować. Stąd jego konsekwencją był sceptycyzm i relatywizm. Powstaje jednak pytanie, czy wszelki irracjonalizm musi być takim i czy będzie? Czy nie jest możliwy irracjonalizm absolutystyczny i dogmatyczny? To są pytania, na które odpowiedź może dać jedynie przyszłość ludzkości.

Czy jednak nie jest tak, iż epoka *irracjonalizmu* i panowania *życia* nad *rozumem* nie kończy się wraz z naszym stuleciem? Czy właściwie nie należałoby mówić o powrocie do *ratio*? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, należałoby przede wszystkim wskazać na współczesne prądy kulturowe, które odwołują się do tej kategorii, a zwłaszcza tych, które w *rozumie* i w działaniach na nim opartych znajdują swoje uzasadnienie. Czy jednak z takimi spotykamy się we współczesnej kulturze europejskiej? Niewątpliwie bowiem wiek dwudziesty, jak zresztą żadna z dotychczasowych epok, nie był jednorodny w swoich treściach. Jeśli nawet tak, a może by tutaj wymienić pewnych przedstawicieli szkoły analitycznej, a zwłaszcza J. H. Bocheńskiego, czy też zwolenników myśli Husserla, to jednak ich rola w kształtowaniu dwudziestowiecznego sposobu myślenia jest znikomą. Można by stwierdzić, iż myśl ich funkcjonuje niejako na peryferiach tej formacji kulturowej. Co więcej, koniec wieku dwudziestego w kulturze europejskiej wydaje się charakteryzować brakiem nie tylko myśli racjonalistycznej, ale jakiegokolwiek myśli teoretycznie doniosłej i oryginalnej. Za taką bowiem nie sposób uznać — odmianę filozofii życia — powstających, zwłaszcza w Ameryce Północnej, kierunków tzw. filozofii ekologicznej. Czyżby zatem stan ten miał być potwierdzeniem wypowiedzianej na początku naszego wieku myśli Rickerta, iż *życie filozofii* zostało zagrożone *przez filozofię życia*?

Oznacza to, w naszym przekonaniu, iż irracjonalizm nie przestał być groźny pod koniec naszego stulecia. Co więcej, upojony pokonaniem *rozumu* może on w nadchodzącym czasie święcić epokę swojego triumfu. I to, podkreślmy, triumfu nie bynajmniej skrywającego się pod szatami *rozumu*, ale występującego w całej swej nagoci i sile. Czas *życia* i *właściwych mu irracjonalnych sił*, nie wydaje się być zatem czasem *minionym*.

Być może jednak, iż w swoim kształcie nie będzie to czas jednolity i *życie* będzie toczyć swoje fale po oceanie dziejów dwoma nurtami. Pierwszy z nich to ten, który wydaje się wyznaczać kultura Zachodniej Europy, a może i Stanów Zjednoczonych, w każdym razie krajów zamożnych i uprzemysłowionych. Drugi, to nurt wschodu Europy i krajów jej bliższego i dalszego sąsiedztwa. Pierwszy, to pograżenie się w codzienności, w wygodzie *życia* i jego namiętnościach; w jego materialnej stronie. Ale również w sceptycyzmie i relatywizmie prawdy i wartości. Drugi, to *irracjonalizm absolutystyczny*. Ten znajdzie swoją siłę przede wszystkim w odrodzeniu wartości religijnych i ideologicznych, wśród których nie bez znaczenia będą idee narodowe, a nawet nacjonalistyczne. Ten niewątpliwie wyżej będzie cenił wartości duchowe, niż materialne. A to choćby z tego względu, iż te drugie będą niejednokrotnie mniej dostępne. Nie będzie to także *irracjonalizm relatywistyczny*, jak ten pierwszy. Będzie on mógł odwołać

się do prawd religijnych i wartości absolutnych właściwych religii. Jego uzasadnieniem będzie wiara. A więc: „*stary Rzym*”, czy „*Nowe Średniowiecze*”!

Który z nich jest lepszy, a który gorszy? O tym zadecydują same dzieje. A zwłaszcza samo pojmowanie wyznaczających go znaczeń. W naszych uwagach, aby nie sprowadzić ich jedynie do pewnego *prorokowania* i tym samym dostarczyć — wbrew intencjom — argumentów na rzecz myślenia irracjonalnego, możemy odwołać się jedynie do analizy przeszłości. Odwołajmy się zatem do analogii *późnego Rzymu* i *Średniowiecza*.

Pierwszy — podkreślając materialną stronę *życia* i związane z tym wartości — niewątpliwie może prowadzić do płaskości intelektualnej kultury europejskiej. Do wyprania jej z ideałów i zastąpienia ich zasadą użyteczności i przyjemności, czy też rozrywki. Oznacza to także sprowadzenie człowieka do wymiaru jestestwa *użytecznego*, to znaczy takiego, które winno być nastawione na zaspokojenie swojego bytowania i potrzeb innych, lub też *homo ludens*. Niewątpliwie znajduje to wyraz w technicyzacji i fachizacji człowieka jako osoby, jak i jednostki i to zarówno w jego sferze cielesnej, jak i duchowej. Technika i wzrost wartości materialnych tych społeczeństw może pozytywnie stymulować rozwój tego rodzaju procesów kulturowych. Świat człowieka kształtujący się w tym modelu, u podstaw którego pozostaje życie wydaje się być tym, który — podobnie zresztą jak i starożytnych Rzymian — pogrąży współczesnego człowieka w materializmie, a być może także w bezsensie swojego trwania jedynie tylko dla trwania.

Codziennosc egzystencji ludzkiej (*Alltags*) przez którą ostrzegał jeszcze Heidegger, w której jedynym przerywnikiem jest rozrywka, czy też zabawa a nie życie ideałami, dla których warto poświęcać życie, może się w tego rodzaju kulturze, stać nie tylko podstawowym wymiarem bycia człowieka w świecie, ale również wymiarem nadającym sens temu *byciu*. Dodajmy, iż rozrywka ta pozbawiona głębi intelektualnej i odwołująca się często do sfery wyznaczonej przez instynkt może także być elementem stymulującym pogłębianie procesów irracjonalizacji kultury.

Irracjonalizm absolutystyczny, to niewątpliwie odrodzenie przekonania o wyższości wiary nad wiedzą. Wiedza jest bowiem relatywna, tylko wiara może być absolutna. Wiedza nie jest w stanie oferować prawd absolutnych, bo w te można tylko uwierzyć. A zatem wiara jest tym, co może przywrócić kulturze europejskiej prawdy i wartości absolutne. Niewątpliwie będzie ona prowadzić do celów religijnie wzniosłych, do wielkich idei i do wielkich czynów. Ale, być może, także i do nietolerancji, autorytaryzmu, a nawet prześladowań, czy też wojen nacjonalistyczno-religijnych. Każdy absolutyzm bowiem neguje to, co wobec niego inne. Wszelka natomiast tolerancja wobec innych religii, innych narodów, czy też innych poglądów jest możliwa jedynie za cenę rezygnacji z przekonania o absolutnej wartości własnego systemu idei. Natomiast dążenie wyznawców jakiegokolwiek absolutyzmu do niepodzielnego zapanowania uznanego przez nich systemu wartości, oznacza z zasady niszczenie wszystkiego, co znajduje się na drodze do celu. Ten ostatni jest tutaj ważniejszy od konkretnych ludzi i ich

poglądów. Absolutyzm jest zatem nie tylko nietolerancyjny, ale i konfliktogenny. Konflikt, bądź też niszczenie tego, co inne jest jego zasadą istnienia. Przy tym należałoby zauważyć, że mimo, iż konflikt nie zawsze musi być oceniany negatywnie (prowadzi bowiem do zmian, a nawet jego rezultatem może być postęp), to starcie zwolenników absolutyzmów — zwłaszcza we współczesnym świecie — może okazać się śmiertelne. Konflikt, który nie zna granic swej zasadności, jest zagrożeniem zarówno dla innego człowieka, jak i dla ludzkości. Dodajmy, że zjawiska nietolerancji i wzajemnych antagonizmów mogą być pogłębiane niepopularnością — zwłaszcza w Europie Wschodniej i Środkowej — idei uniwersalistycznych. Tych, które w epoce Średniowiecza owiane nimbem wielkości i powagi Rzymu (nie tylko ówczesnego, ale i starożytnego) były momentem łączącym ówczesną różnorodność ludów, ich interesów i kultur narodowych. Być może również, iż będzie to czas nowego chiliizmu i nowych prądów religijnych, czas nowej gnozy.

Choć równocześnie można by postawić pytanie, czy w wieku tak daleko posuniętej techniki, tak wspaniałych osiągnięć naukowych to wszystko jest możliwe? Ponadto można by tutaj dodać, iż przecież ludzkość *ma już za sobą* pewne doświadczenia, a zatem nie jest w stanie ich powtórzyć. Niewątpliwie tak. To jest możliwe. A wynika to między innymi i stąd, że nawet największe osiągnięcia w dziedzinie badań empirycznych, a także wynalazki techniczne nie mówią człowiekowi kim jest i gdzie jest. Nie dają mu zrozumienia jego własnej sytuacji. Tego, co można by nazwać samowiedzą kulturową epoki, w której przyszło mu być. Nauka i technika pozwala mu co najwyżej więcej wiedzieć o aspektach tego świata i lepiej funkcjonować, w znaczeniu *wygodniej żyć*. Religia w prawdzie mówi jak żyć, ale wykluczając wątpliwości, pozbawia go krytycyzmu czyniąc go zarazem w swoich działaniach dogmatycznym, a nawet fanatycznym. Niewiele tutaj wydają się zmieniać wyznaczające ją prawdy i formułowane w jej ramach zasady moralne. Te bowiem każdorazowo interpretowane są w ramach znaczeń swojej epoki i w ich ramach także realizowane. A należałoby zauważyć, że dużo łatwiej jest podejmować „ostateczne decyzje, w imię ostatecznych i absolutnych wartości”, niż w sytuacjach wskazujących na ograniczoność ich zasadności. Potwierdzeniem tego było także i stare średniowiecze. A zatem, choć nie można tutaj mówić o powtórzeniu średniowiecza jako pewnej epoki, to jednak można mówić o ukształtowaniu się sytuacji, w której dominującym w życiu ludzi staną się znaczenia oparte na wierze religijnej i właściwy dla tego sposobu działania absolutyzm wartości. Takiej sytuacji przebieg dziejów nie wydaje się bynajmniej wykluczać, a co więcej, można by znaleźć nawet dla niego potwierdzenie.

Czy zatem —jeśli już moglibyśmy wybierać u progu trzeciego tysiąclecia — nie lepiej byłoby opowiedzieć się za epoką sceptycyzmu i relatywizmu, niż za (być może) nowym dogmatyzmem i absolutyzmem? W związku z tym pytaniem należałoby raczej zauważyć, iż kultura fundująca się w sferze codzienności, nastawiona na wartości związane z wygodą życia ludzkiego oraz pogrążona w relatywizmie i sceptycyzmie nie jest jakimkolwiek gwarantem ochrony człowieka przed wynaturzeniami grozącymi mu ze strony niego samego. Przykładem na to,



iż bynajmniej tak nie musi być, jest choćby sytuacja Rzymu Cezarów. Równocześnie — o ile przeprowadzone tutaj analogie mogłyby w jakiejś mierze jawić się jako zasadne — należałoby stwierdzić, iż efektem średniowiecza — choć podkreśliśmy, przenikniętego duchem starożytnej filozofii — było Odrodzenie i Reformacja. Postęp cywilizacyjno-kulturowy kolejnych wieków. Czy jednak „Nowe Średniowiecze” będzie zaczynem „Nowego Odrodzenia”? i „Nowej reformacji”? Natomiast konsekwencją Rzymu był upadek i zwycięstwo ludów barbarzyńskich?

Przedstawione dotychczas obrazy możliwego rozwoju kultury europejskiej mają przede wszystkim charakter modelowy i jako takie, zostały one zaprezentowane w sposób możliwie czysty. Pozwala to na bardziej ostre zarysowanie między nimi różnic. Niemniej, kultura europejska nie jest bynajmniej systemem izolowanych układów, a wręcz przeciwnie — zwłaszcza współcześnie, są to systemy znaczeniowe wzajem na siebie otwarte. Oznacza to zatem nie tylko wzajemny przepływ znaczeń, ale również wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych z nich. W rezultacie należałoby, być może, mówić nie tyle o dwóch układach znaczeniowych, ile o funkcjonowaniu w kulturze przyszłego stulecia dwóch systemów wartości. A mianowicie systemu wartości religijno-ideologicznych oraz życiowo-praktycznych. Dla obu jednak wspólne jest to, iż znajdują one swoje ufundowanie w *życiu*, czyli odwołują się do tego co irracjonalne, jako że fundujące się w przeżyciach, uczuciach i emocjach, oraz w sferze zmysłowej bytu ludzkiego: w instynktach i popędach. A zatem czyżby kolejne stulecie irracjonalizmu? Na to pytanie dziś można odpowiedzieć jednym zdaniem. Zawsze jest tak, że: „*Gdy rozum milknie, budzą się upiory*”.