

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

Instytut Filozofii

Filozofia
studia stacjonarne doktoranckie

ks. Jacek Władysław Świątek

Nr albumu: 058506

Filozofia państwa w ujęciu Ericha Voegelina

Praca doktorska
napisana na seminarium filozofii kultury
pod kierunkiem
prof. dra hab. Piotra Jaroszyńskiego

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	3
Rozdział I	
Geneza państwa w ujęciu Ericha Voegelina.....	8
1. Rozumienie historii w myśli Ericha Voegelina.....	9
2. Pojęcie kosmionu.....	20
3. Artykulacja społeczeństwa przedpaństwowego w państwie jako moment konstytucyjny państwa.....	32
ROZDZIAŁ II	
Struktura państwa.....	42
1. Typy cywilizacji.....	42
1.1 Cywilizacja typu kosmologicznego.....	44
1.2 Cywilizacja typu antropologicznego (klasycznego).....	48
1.3 Cywilizacja typu soteriologicznego.....	52
2. Pozycja reprezentanta w poszczególnych typach cywilizacyjnych.....	56
2.1 Reprezentant jako centrum społeczności politycznej w cywilizacji kosmologicznej.....	56
2.2 Rola reprezentanta w cywilizacji antropologicznej.....	58
2.3 Reprezentant a społeczeństwo cywilizacji soteriologicznej.....	62
3. Rola religii w społeczności państwowej.....	66
ROZDZIAŁ III	
Cele państwa.....	77
1. Cele społeczności państwowej w systemie E. Voegelina.....	78
1.1 Państwo jako społeczność umożliwiającą przeżycie w świecie...	79
1.2 Państwo jako społeczność duchowego ładu.....	84
2. Człowiek w myśli Erica Voegelina.....	91
3. Bonum commune w myśli E. Voegelina.....	100
Zakończenie.....	106
Bibliografia.....	113

WSTĘP

Istoty ludzkie od początku swojego istnienia grupowały się w społeczności, tworząc różnego rodzaju struktury społeczne. Dążenie do istnienia w społeczności jest tak oczywisty faktem, że Arystoteles w *Polityce* uznaje je za jedno z podstawowych dążeń człowieka, wynikającym z jego natury¹. Pośród wielu ludzkich społeczności, z którymi spotykamy się od urodzenia, na pierwszy plan wybijają się dwie: rodzina i państwo. Każdy człowiek określany jest poprzez przynależność do konkretnej rodziny, a wyznacznikiem jest formalnie przyznane mu nazwisko, zaś przynależność do państwa określana jest obywatelstwem. Obie przynależności są właściwe człowiekowi od samego dnia jego narodzin.

O ile przynależność człowieka do konkretnej rodziny nie nastroczała myślicielom większych problemów, o tyle przynależność do wspólnoty państwowej powodował liczne kontrowersje. Szczególnie w czasach przemian społecznych, związanych ze zmianami struktur i wielkości poszczególnych państw, dochodziło do powstawania trudności w rozumieniu państwa. Ciągły rozwój ludzkiej myśli powodował zadawanie pytań o to, czym jest państwo w ogóle, a w związku z tym pytań o pochodzenie, cel i strukturę organizmu państwowego. Doświadczenia różnego rodzaju przemian społecznych rodziły kontrowersje związane z rozumieniem relacji jednostka – państwo². Kontrowersje te nie są w żadnym wypadku błahymi kwestiami, gdyż stawiane pytania dotyczą istoty tego, co nazywane jest państwem³. Błędne zdefiniowanie wspólnoty państwowej prowadzić może do wynaturzeń, których konsekwencją zazwyczaj jest zdeprecjonowanie człowieka, a z tego wyniknąć może instrumentalne potraktowanie osoby ludzkiej.

¹ „.... taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo istotą nadludzką.” (Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 6, s. 27.)

² Ważnym wydaje się zaznaczenie w tym miejscu, że dzieła filozoficzne związane z rozumieniem państwa powstawały właśnie w momentach przełomowych w historii, np. *Państwo* Platona powstało jako odpowiedź na niewydolność demokracji ateńskiej (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, t. II, s. 29), *De civitate Dei* św. Augustyna powstało jako reakcja na upadek idei Cesarstwa Rzymskiego, a w czasach współczesnych wiele dzieł powstało jako reakcja na ujawniające się w życiu państwowym totalitaryzmy (por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s.16).

³ Na wagę tych pytań wskazywali liczni autorzy współcześni, nierzadko reprezentujący różne poglądy filozoficzne (por. M. A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii polityki*, Lublin 1992, s. 73 – 81; O. Hoeffe, *Nawet ród diabli potrzebuje państwa*, tłum. Cz. Porębski, w: O. Hoeffe, *Etyka państwa i prawa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 32 – 52; tenże, *Sprawiedliwość polityczna*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999; L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, tłum. P. Maciejko, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 61 – 106; R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szubiałko, Aletheia, Warszawa 1999.)

Jednym ze współczesnych myślicieli, którzy podejmowali tę problematykę, był Erich Voegelin. Urodzony w rodzinie żydowskiej w 1901 roku w Kolonii, przeniósł się wraz z rodziną do Wiednia, gdzie ukończył studia na tamtejszym uniwersytecie. Następnie prowadził dalsze studia naukowe, m.in. we Francji i w Stanach Zjednoczonych, a owocem tych studiów była rozprawa habilitacyjna. Pracował na Uniwersytecie Wiedeńskim do roku 1938. Po włączeniu Austrii do Rzeszy Niemieckiej, pozbawiony możliwości nauczania, ratował się ucieczką. Poprzez Szwajcarię dotarł do Francji, skąd udał się do Stanów Zjednoczonych. Podjął tam pracę najpierw na Uniwersytecie Harvarda, a następnie w Bennington College w Vermonton. Od roku 1942 do roku 1959 pracował w Uniwersytecie Stanowym w Baton Rouge w Luizjanie. W 1958 roku przyjął zaproszenie, skierowane do niego przez władze Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium i rozpoczął tworzenie Wydziału Nauk Politycznych na tymże uniwersytecie. Pracował tam do momentu przejścia na emeryturę w roku 1968. Następnie powrócił do USA, gdzie podjął pracę w Instytucie Hoovera na Uniwersytecie w Stanford. Zmarł w 1985 roku⁴.

Szczególnym celem pracy badawczej Erica Voegelina były zagadnienia związane z kryzysem cywilizacyjnym, szczególnie odczuwanym w czasie i bezpośrednio po II wojnie światowej. Kryzys cywilizacyjny, objawiający się przede wszystkim postępującym upadkiem państw narodowych oraz tworzeniem się wyraźnych ponadnarodowych struktur, stanowił ważki problem. Kryzys ten ujawnił się po raz pierwszy poprzez wybuch I wojny światowej, ale jego apogeum stało się jasnym w wyniku II wojny światowej i podziału świata na strefy wpływów supermocarstw światowych. Szczególnym jednak objawem owego „przesilenia cywilizacyjnego” było pojawienie się w życiu publicznym świata różnego rodzaju ideologii⁵ oraz ich masowy charakter w życiu publicznym poszczególnych państw i społeczeństw. Eric Voegelin nie był jedynym, który dostrzegał te symptomy⁶. Zainteresowania Voegelina nie były jednak ograniczone tylko do określenia

⁴ Pełniejsze informacje o życiu Erica Voegelina zob. E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink, 1994; por. także P. J. Opitz, *Stationen einer Rückkehr – Voegelins weg nach München*, w: H. Maier, P. J. Opitz, *Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten*, München 2000, s. 5 – 36.

⁵ Na temat rozumienia terminu „ideologia” por. P. Jaroszyński, *Ideologia*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. VII, PWE Radom 2002, s. 133 – 134. W rozumieniu E. Voegelina ideologią jest każdy ruch masowy o podłożu gnostyckim, który dąży do ustanowienia idealnego porządku w rzeczywistości ziemskiej (por. E. Voegelin, *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, Wort und Wahrheit, z. 1, 15/1960, s. 5 – 18).

⁶ Por. E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim 1995; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1959.

syntomów i poszukiwania doraźnych wyjaśnień tego problemu. Voegelin, poszukując odpowiedzi na pytania związane z istniejącym kryzysem cywilizacyjnym, poszukiwał odpowiedzi na pytanie, jak w cywilizacji zachodnioeuropejskiej mogło dojść do tego „przesilenia”. Odpowiedzią dla niego było uznanie gnostyckiego podłoża wszystkich ruchów ideologicznych⁷. W swoich badaniach naukowych Eric Voegelin podążał w dwóch kierunkach: z jednej strony poprzez zbadanie historycznie rozwijających się społeczności politycznych usiłował odnaleźć strukturę społeczeństwa politycznego (państwa) oraz określić jego cele i zadania. Pozytywnemu badaniu rzeczywistości politycznej towarzyszył nieustannie namysł nad przebiegającymi owe społeczności zniekształceniami i wypaczeniami. Z drugiej strony Eric Voegelin wobec kryzysu cywilizacyjnego dostrzegał również kryzys nauki o polityce. Źródła tego kryzysu upatrywał w zastosowaniu do badania działania politycznego różnego rodzaju metod, jego zdaniem niewłaściwych. Szczególnie podjęte dyskusję z pozytywizmem, a zwłaszcza z Maksem Weberem, jak również z fenomenologią Edmunda Husserla⁸. Zdaniem Voegelina właściwe odczytanie rzeczywistości politycznej wymaga powrotu do metod filozofii klasycznej, szczególnie od dzieł Arystotelesa⁹.

Niniejsza praca stawia się w szeregu wielu prac poświęconych myśli Erica Voegelina¹⁰. Celem pracy jest odkrycie i wyjaśnienie nauki Erica Voegelina o państwie. Temat pracy domaga się jednak pewnego dopowiedzenia w celu ominięcia dwuznaczności i nieporozumień.

Zastosowany w temacie termin „filozofia” w niniejszej pracy stosowany jest zgodnie z rozumieniem go na terenie szeroko rozumianej filozofii klasycznej. Rozumiemy zatem przez niego naukę, która na drodze racjonalnego namysłu, biorąc

⁷ „Jeśli nie zrozumiemy, na czym polegają owe doświadczenia stanowiące żywy rdzeń immanentystycznej eschatologii, nie będziemy w stanie uchwycić wewnętrznej logiki rozwoju zachodniej myśli politycznej, od średniowiecznego immanentyzmu poprzez humanizm, oświecenie, progresywizm, liberalizm, pozytywizm do marksizmu. (...) o istocie nowożytności stanowi rozwój gnostycyzmu. (...) Totalitaryzm, definiowany jako egzystencjalne rządy gnostyckich aktywistów, jest końcową formą progresywistycznej cywilizacji.” (E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 118 – 123). O wpływie gnostycyzmu na cywilizację zob. także E. Voegelin, *Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx*, München 2000; tenże, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, München 1996; tenże, *Jean Bodin*, München 2003

⁸ O dyskusji Voegelina z Maksem Weberem i nurtem pozytywistycznym zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 17 – 35; tenże, *Die Größe Max Weber*, w: tenże, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, München 1988; tenże, *On Max Weber*, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 7, Published Essays 1922–1928, Columbia 2003, s. 100–117). Natomiast o dyskusji z fenomenologią por. Eric Voegelin to Alfred Schutz, w: E. Voegelin, *Anamnesis*, Stuttgart, 1981, s. 449 – 465; Voegelin E., *Phänomenalismus*, München 2004)

⁹ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 161 – 163.

¹⁰ Pełna bibliografia dzieł E. Voegelina i prac na temat E. Voegelina oraz zagadnień przez niego poruszanych por. G. Price, *Eric Voegelin: International Bibliography, 1921 – 2000*, München 2001.

za przedmiot istniejącą rzeczywistość, stara się odnaleźć ostateczny czynnik uniesprzeczniający daną w doświadczeniu rzeczywistość. Podstawowym pytaniem tak rozumianej filozofii jest pytanie „dla – czego?”, w którym zawiera się zarówno pytanie o przyczynę sprawczą, jak i przyczynę celową istniejącej rzeczywistości¹¹. Powyższa uwaga jest konieczna ze względu na odróżnienie filozofii państwa od teorii państwa, która jako osobna dyscyplina badawcza pojawiła się pod koniec XIX wieku. Teoria państwa rozumiana jest najczęściej jako opis oraz zestawienie różnego rodzaju doktryn ustrojowych i politycznych¹². Tak ujęta teoria państwa nie pozwala na dokonanie oceny danej doktryny politycznej¹³. Dokonanie takiej oceny możliwe jest jedynie po wyjściu z ciasnych ram teorii państwa i przez poszukiwanie odpowiedzi na gruncie filozoficznym.

Przyjęty temat pracy wyznacza porządek pracy, która składa się z trzech rozdziałów, poprzedzonych wstępem i dopełnionych zakończeniem.

Rozdział pierwszy stanowi próbę odczytania nauki E. Voegelina o genezie państwa. Geneza ta ujęta jest w sposób historyczny i nie stanowi przeglądu powstawania społeczności państwowych zgodnie z porządkiem wyznaczonym chronologicznymi datami. W rozdziale tym zwrócona zostanie uwaga na dokonane przez Voegelina rozróżnienie na dzieje i historię. O ile te drugie są przynależne całemu światu, o tyle historia jest właściwa człowiekowi. Dokonanie tego rozróżnienia będzie celem pierwszego paragrafu. Na gruncie tak rozumianej historii zostanie prześledzone przechodzenia społeczności przedpaństwowych w społeczeństwa państwowe. Proces ten w myśli Voegelina nazywany jest procesem artykulacji społeczeństwa. Przebieg tego procesu warunkuje powstanie i rozumienie państwa przez należące do danej społeczności jednostki. Ważnym pojęciem w terminologii Voegelina jest pojęcie „kosmionu”. Wyjaśnienie tego terminu stanowi cel paragrafu drugiego. Zasadniczym momentem w powstaniu państwa, zgodnie z badawczym dorobkiem Voegelina jest moment ustanowienia „reprezentanta”. Omówieniu tego pojęcia oraz ukazaniu momentu wyłonienia reprezentanta jako momentu finalnego w kształtowaniu się państwa poświęcony zostanie paragraf trzeci.

¹¹ Por. M. A. Krapiec, *Klasyczne rozumienie filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 455 – 478; tenże, *O rozumienie filozofii*, RW KUL, Lublin 1991.

¹² Por. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2002, s. 15 - 31

¹³ Przez doktrynę polityczną rozumiany jest zestaw historycznie uwarunkowanych przekonań i poglądów jednostki lub poszczególnych grup społecznych na temat genezy, struktury i funkcjonowania państwa oraz stawianych przez społeczność celów.

Rozdział drugi stanowi próbę ukazania struktury państwa. W paragrafie pierwszym omówione zostaną wyróżnione przez Voegelina typy cywilizacyjne, zaś w paragrafie drugim omówiona zostanie pozycja reprezentanta w państwie w poszczególnych typach cywilizacji (ukazane zostaną to na przykładach przytaczanych przez Voegelina) oraz relacja reprezentanta do prawdy. Trzeci paragraf niniejszego rozdziału poświęcony zostanie relacji pomiędzy wiarą (niekoniecznie ujmowaną instytucjonalnie) a państwem.

W rozdziale trzecim omówione zostaną cele państwa. Podział na paragrafy uwarunkowany jest podziałem przyjmowanym przez Voegelina¹⁴. Wskazane zostaną cele które określane są jako „warunki umożliwiające przeżycie” oraz ukazana zostanie rola państwa w organizacji „ładu duchowego”. Ponadto na gruncie jego myśli ukażemy rozumienie osoby ludzkiej, odróżnienie pojęcia „osoba” od pojęcia „jednostka” oraz uznanie osoby ludzkiej za kryterium oceny państwa i jego konkretnego ustroju. dopełnieniem tych rozważań będzie ukazanie teorii dobra wspólnego w nauce Erica Voegelina o państwie.

W bibliografii wskazane zostaną źródła, na które składać się będą pisma E. Voegelina oraz zachowane zapisy dźwiękowe dostępne w bibliotekach internetowych. Podana zostanie również literatura przedmiotowa, zawierając opracowania i artykuły traktujące o interesującym autora problemie.

W pracy zastosowano metodę analizy tekstów E. Voegelina, w celu wyodrębnienia elementów w jego teorii, które zawierają jego teorię państwa, oraz wyjaśniono ich znaczenie w kontekście całości dzieł autora. Analiza pozwoliła na dokonanie syntezy teorii państwa w twórczości E. Voegelina oraz poddanie jej krytycznej ocenie na gruncie filozoficznym.

¹⁴ Por. Voegelin, *Die geistige und politische...*, dz. cyt.

Rozdział I

Geneza państwa w ujęciu Ericha Voegelina

Człowiek rozpoczyna swoje istnienie i rozwija się w ramach różnych wspólnot już historycznie ukształtowanych. O ile w przypadku rodziny historia ta jest stosunkowo krótka, o tyle twory społeczne, takie jak naród czy państwo, posiadają historię, której początki sięgają zamierzchłej przeszłości. Jednakże spojrzenie w przeszłość, szczególnie przyjrzenie się samym początkom danej wspólnoty, pozwala na dostrzeżenie jej charakteru i natury, a tym samym pozwala człowiekowi odnaleźć się w danej społeczności. Pozwala to również na zrozumienie wewnętrznej struktury społeczeństwa i pomaga odkryć zasadnicze jej elementy.

Erich Voegelin sam jest świadom tej sytuacji. Na wstępie swoich rozważań w *Nowej nauce polityki* zaznacza wyraźnie, że „egzystencja człowieka w społeczeństwie politycznym jest egzystencją historyczną”¹⁵. Dlatego swoje poglądy buduje na gruncie historycznych danych, jednakże nadaje im swoisty specyficzny charakter. Odczytuje rzeczywistość poprzez kontekst historyczny¹⁶, szukając w nim ukrytej struktury, która pozwala określić, czym jest państwo. Swoistym novum jest wprowadzenie przez niego pewnych pojęć, mających uwyraźnić podejmowane przez niego zadanie. W swojej teorii państwa używa takich terminów, jak „historiogeneza”, „kosmion”, „artykulacja społeczeństwa przedpaństwowego w państwowe” i „reprezentacja”. Wydaje się zatem koniecznym przyjrzenie się tym pojęciom i ich dookreślenie, aby wydobyć z nich to, co jest konieczne do określenia natury państwa oraz całości jego teorii państwa.

Niniejszy rozdział poświęcony zostanie krytycznemu omówieniu tych pojęć na kanwie całości myśli Voegelina.

W pierwszym paragrafie zatrzymamy się nad rozróżnieniem pomiędzy „historią” i „dziejami”, a także nad pojęciem historiogenezy jako procesu kształtowania się państwa. Uwyraźniona zostanie rola świadomości ludzkiej w procesie kształtowania się państwa.

¹⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 15

¹⁶ W swoim wprowadzeniu do „*Historii idei politycznych*” Voegelin wyraźnie zaznacza, że „zadaniem genetycznych teorii instytucji politycznych – a także filozofii dziejów – jest prześledzenie etapów, na których rozwija się organizowana społeczność polityczna od wczesnej ahistorycznej fazy aż do wszystkich struktur władzy, których powstanie i upadek konstytuuje dramat dziejów” (por. E. Voegelin, *Introduction zur „History of Political Ideas”*, München 1999, s. 13).

Paragraf drugi poświęcony zostanie pojęciu „kosmionu” jako specyficznemu ludzkiemu sposobowi przeżywania życia społecznego.

Trzeci paragraf ukaże finalne momenty historycznego kształtowania się państwa, jakimi są artykulacja społeczeństwa przedpaństwowego w państwowe i wyłonienie reprezentanta.

1. Rozumienie historii w myśli Ericha Voegelina

W potocznym rozumieniu pojęcia „historia” i „dzieje” nie są dostatecznie rozróżniane i są stosowane zamiennie. Najczęściej termin „historia” jest używany dla określenia dziedziny wiedzy, której przedmiotem jest to, co przeszłe, jak również dla określenia samej przeszłości, jako pewnego zbioru zdarzeń zachodzących w przeszłości, a także oznacza dzieje w ogóle (połączenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości)¹⁷.

Rozumienie potoczne jednak nie jest wystarczające do zrozumienia myśli Voegelina. On sam wprowadza zasadnicze rozróżnienie pomiędzy „dziejami” a „historią”. We wprowadzeniu do drugiego tomu *Order and History* znajdujemy stwierdzenie: „Historia ma miejsce tam, gdzie żyją ludzie”¹⁸. Wskazuje to, że tworzenie historii jest właściwe jedynie ludziom. Inne byty nie tworzą historii. Ma ona miejsce tam, gdzie występuje człowiek. Taka charakterystyka historii wynika również z innego fragmentu prac Voegelina, które jest traktowane jako główne jego dzieło. W *Nowej nauce polityki* zaznacza wyraźnie, że „egzystencja człowieka w społeczeństwie politycznym jest egzystencją historyczną”¹⁹. Takie rozróżnienie pomiędzy „dziejami” a „historią” występuje nie tylko u niego²⁰. Należy jednak zaznaczyć, że Voegelin wyraźnie odcina się od rozumienia tego rozróżnienia w

¹⁷ Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 341 – 342.

¹⁸ „Geschichte wird überall gemacht, wo Menschen leben (...)” (por. E. Voegelin, *Menschheit und Geschichte*, w: *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, red. P. Opitz, München 1988, s. 77).

¹⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 15.

²⁰ Podobne rozróżnienie odnajdujemy u Oswalda Spenglera, z którym podejmuje Voegelin polemikę w *Nowej nauce polityki*. Spengler zaznacza wyraźnie rozróżnienie pomiędzy historią a dziejami wyznaczanymi przez biologię. Píše: „Świat jako historia, pojmowany, oglądany i kształtowany ze swego przeciwieństwa, świata natury – oto nowy aspekt ludzkiego istnienia na tej ziemi (...). Natura jest kształtem, w którym człowiek wyższych kultur nadaje jedność i sens bezpośrednim wrażeniom swych zmysłów; historia jest zaś kształtem, poprzez który jego wyobraźnia usiłuje pojąć żywe istnienie świata w relacji do własnego życia (...)” (por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 27 – 29). Podobne wyróżnienie historii jako specyficznego sposobu bytowania człowieka odnajdujemy u innych myślicieli, jak K. Jaspers, M. Heidegger, J.P. Sartre, M. Merleau – Ponty, P. Ricoeur. Odnaleźć można je również u G.W.F. Hegla, F.E.D. Schleiermachersa oraz F.W. Nietzschego (por. Voegelin E., *Nietzsche, the Crisis and the War*, *The Journal of Politics* 2/1944, s. 177-212; A. Podsiad, *Słownik terminów...*, dz.cyt., kol. 344).

duchu Hegla²¹, Jaspersa czy współczesnego mu Toynbee'go²². Powstaje zatem pytanie: na czym polega to rozróżnienie, w czym przejawia się specyfika egzystencji człowieka w historii oraz dlaczego potrzebne jest to rozróżnienie?

Erich Voegelin zaznacza wyraźnie, że „historia nie posiada żadnego określonego znaczenia (eidos, istota)”²³. Nie podejmuje się on zatem tworzenia jakiegoś rodzaju historiozofii, mającej na celu odkrycie ukrytego znaczenia dziejów, procesu kształtowania się ludzkości. Nie podejmuje się wyznaczenia takiego czynnika, który określałby wszystkie zachodzące w dziejach fakty i wyznaczał im miejsce w określonej hierarchii wydarzeń. Historia jest tu rozumiana nie jako odkrywanie jakiegoś tajemniczego planu, leżącego u jej podstaw, którym jest ona zdeterminowana. Nie jest też zadaniem historyka (lub historiozofa), a tym bardziej filozofa, odkrywanie finalnego charakteru historii²⁴.

Czym zatem jest historia? Otóż rozumiana jako „proces, w którym człowiek artykułuje swoją własną naturę”²⁵. Historia, w odróżnieniu od dziejów, ujętych jako pewien proces o charakterze fizyczno – biologicznym, jest ciągiem ujawniania się właściwej człowiekowi natury, staje się polem odkrywania, kim jest człowiek²⁶.

²¹ por. E. Voegelin, *Ewiges Sein in der Zeit*, w: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, red. H. Kuhn, F. Wiedmann, München 1964, 270 -272, Voegelin E., *On Henry James's Turn of the Screw*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12, Published Essays 1966-1985, Columbia 1990, s.134-171)

²² Szczegółnej krytyce poddaje systemy historiozoficzne św. Augustyna, Hegla, Jaspersa i Toynbee'go (por. E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt., s. 55 – 75; tenże, *Toynbees History als Suche nach Wahrheit*, München 2014).

²³ „Geschichte hat keinen wissbaren Sinn (eidos, Wesen) (...)” (por. E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt., s. 47. Zwaracają na to uwagę również komentatorzy myśli E. Voegelina. S. McKnight zauważa: „Voegelin (...) repeatedly argued that a historian has to study the problem of meaning in history, but he contended that the historian's efforts could not lead to an understanding of the meaning of history. There is meaning in history because the fundamental concern of humankind is to articulate the purpose of existence. Therefore, these efforts to articulate meaning and purpose are the subject of historical analysis. The historical record of these symbolizations, however, does not add up to an understanding of the meaning of history.” (S. McKnight, *Voegelin's New Science of History*, w: *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, red. E. Sandoz, Baton Rouge 1991, s. 57).

²⁴ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, München 1996, s. 7; por. tenże, *Was ist Geschichte?*, München 2013

²⁵ „(...)Geschichte ist der Prozess, in dem der Mensch seine eigene Natur artikuliert.” (E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt, s. 47. Takie rozumienie historii znajdujemy również w innych pismach E. Voegelina: „(...) we have not found a constant in history but the constancy of a process that leaves a trail of equivalent symbols in time and space. To this trail we can, then, attach the conventional name of 'history.' History is not a given, as we have said, but a symbol by which we express our experience of the collective as a trail left by the moving presence of the process.” (E. Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin*, red. E. Sandoz, t. 12, LSU Press 1990, s. 132; por. także: tenże, *Geschichtsphilosophie*, München 2008

²⁶ Zwraca na to uwagę K. Keulman: „History, as the term is now employed, has become not a record of events and their consequences, but a record of the evolution of consciousness from compactness to differentiation. Its epochs become the disequilibrium of consciousness, the search for a new equilibrium and the deformation through which disoriented consciousness may derail in its search for a new balance. The points of disequilibrium become identified with those occasions when a mythopoetic order begins to lose its power of shaping the motion of consciousness forward along the vector from the 'Apeironic depth' to the heights of rational insight. The search becomes identified

Proces ten nie jest procesem niezależnym od człowieka, toczącym się obok człowieka, ale człowiek staje się „aktorem”, istniejącym w historii niezależnie od swojej świadomości tego faktu²⁷. Jeśli człowiek nie jest ustanowiony obok tego procesu, również filozof (i każdy badacz) nie pozostaje „beznamiętnym obserwatorem” procesu historii, lecz uczestniczy w nim²⁸. To uczestnictwo w procesie historii sprawia, że jest ona czymś specyficznym człowiekowi – stanowi jego sposób istnienia w rzeczywistości materialnej. Podkreślenie historycznego sposobu egzystencji człowieka w dziejach świata jest sposobem ukazania specyfiki bytu ludzkiego w stosunku do pozostałych bytów, także i bytu Boskiego²⁹. Człowiek jest zaangażowany w historię nie tylko poprzez swoją strukturę fizykalną, ale przede wszystkim poprzez zaangażowanie w proces historii, w którym nie jest tylko obserwatorem, ale „aktorem”.

Szczególna pozycja człowieka ukazuje się jeszcze bardziej, gdy zadamy pytanie o cel tworzenia historii. W *Menschenheit und Geschichte* cel tworzenia historii zostaje ukazany w stwierdzeniu, że „substancją historii jest zmaganie się o prawdę ładu”³⁰.

Właściwe rozumienie tego stwierdzenia domaga się jednak pewnego doprecyzowania, gdyż może stanowić źródło wieloznaczności i błędnych interpretacji. Szczęólnego dookreślenia wymagają pojęcia: „ład” (*Ordnung*) oraz „prawda ładu” (*Wahrheit der Ordnung*).

Wskazany „ład” jest wyrażeniem technicznym w języku Ericha Voegelina. Jest on używany na określenie zarówno porządku w społeczności (w tym znaczeniu słowo to może oznaczać pewien rodzaj ustroju społecznego lub politycznego danej społeczności)³¹, jak również na oznaczenie pewnej hierarchii bytów³².

with the symbol of exodus, whereby consciousness moves from the newly discovered untruth of an existence within the old traditional desiccated symbolisms and forms to seek out the new truth.” (K. Keulman, *The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory*, University of Pennsylvania Press 1990, s. 135)

²⁷ „Doch der Mensch ist kein auf sich selbst gestellter Betrachter. Er ist ein Schauspieler, der im Drama des Seins eine Rolle spielt und durch das Faktum seiner Existenz Verbunden ist, ohne zu wissen, worin sie besteht“ (E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, Politische Studien 32:1981, nr 255 s. 13).

²⁸ „(...) und der Philosoph steht diesem Nicht-Ding nicht als Beobachter gegenüber, sonder wird durch sein Philosophieren zum Akteur in dem Drama, über das er aussagen will.” (E. Voegelin, *Ewiges Sein ...*, dz.cyt., s.267)

²⁹ por. E. Voegelin, *Ewiges Sein...*, dz.cyt., s. 275

³⁰ „Dieses Ringen um die Wahrheit der Ordnung ist die Substanz der Geschichte“ (E. Voegelin, *Menschenheit und...*, dz.cyt., s. 46).

³¹ Por. E. Voegelin, *Das Rechte von Natur*, Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht, 13:1963 z. 1-2, s.39

³² por. E. Voegelin, *Ewiges Sein...*, dz.cyt., s. 275.

Pomimo takiego używania terminu „ład”, ma on u Voegelina jeszcze jedno szczególne znaczenie. W *Menschheit und Geschichte* odnajdujemy stwierdzenie, że „jedynie wówczas, gdy człowiek przejdzie od prawdy boskiego kosmicznego ładu do zróżnicowanego doświadczenia transcendentnego boskiego ładu, porządek ludzkiej egzystencji w społeczeństwie osiągnie jasność świadomą historycznej formy”³³. Powyższe stwierdzenie wskazuje na specyfikę traktowania terminu „ład”. Oznacza on nie tyle pewien ustrój społeczny, ale raczej uporządkowaną ludzką egzystencję w społeczności. Taka egzystencja jest wynikiem działań podejmowanych przez człowieka w celu odkrycia prawdy swojego bytowania, a szczególnie prawdy swojego istnienia w społeczności. Ład ten oznacza swoiste „zestrojenie się człowieka z porządkiem bytu”³⁴. Owo zestrojenie się jest objawem dochodzenia przez człowieka do „prawdy swojej egzystencji”, czyli do prawdy o sobie. Tym, co pomaga człowiekowi odkryć tę prawdę, jest właśnie „historia”. Odnajdujemy wyraźne wskazanie, że jest ona instrumentem analizy ładu dziejów w celu odkrycia porządku bytu³⁵. Dzieje się tak, ponieważ „prawda o ładzie bytu wyłania się z ładu historii”³⁶. Historia staje się zatem nie tylko miejscem ujawniania się prawdy o człowieku, lecz również jest miejscem szczególnego ujawniania się „prawdy bytu”.

Powyższe stwierdzenia ukazują ważną rolę, jaką nadaje historii Erich Voegelin. Wskazują również na uzasadnienie rozróżnienia pomiędzy „dziejami” a „historią”.

W tym kontekście w pismach E. Voegelina zostaje podjęty temat „historiogenezy”. Pojęcie „historiogeneza” (*Historiogenesis*) pojawia się w jednym z jego głównych dzieł – *Anamnesis. Zur Theorie Geschichte und Politik*, wydanym w roku 1966. Swoje rozważania na temat historiogenezy opiera on na analizie opowiadań mitycznych, dotyczących początków społeczności państwowych na starożytnym Bliskim Wschodzie, a w szczególności Egiptu, Izraela, Grecji i Rzymu. Zauważa, że we wszystkich tych przypadkach historiografowie ówcześni poszukiwali źródła istnienia społeczności politycznych w mitycznych wierzeniach, odnosząc początki własnej państwowości do sprawczego działania bogów.

³³ „Nur wenn der Mensch von der Wahrheit göttlich kosmischer Ordnung zur differenzierten Erfahrung transzendent-göttlicher Ordnung voranschreitet, erreicht die Ordnung menschlicher Existenz in der Gesellschaft die Heiligkeit bewusst historischer Form“ (E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt., s. 47).

³⁴ Tamże, s. 46

³⁵ „Der Logos der Geschichte selbst gibt uns die Instrumente für die kritische Prüfung und für Bestimmung der Rangordnung der autoritativer Strukturen an die Hand.” (E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt., s. 54).

³⁶ Tamże.

Poszukiwanie mitycznego źródła istnienia państwa jest wyrazem „manifestacji człowieczego ładu w ustroju królestwa”³⁷. Zwraca jednak uwagę, że wierzenia mityczne nie są jedynie pewnymi „bajecznymi” przedstawieniami wierzeń ludów starożytnych, ale stanowią swoiste „fakty” („*Tatsachen*”). Są to „fakty” specyficznego rodzaju. Ich specyfika polega na tym, że stanowią one w świadomości społecznej ówczesnych ludzi uzasadnienie ładu społecznego. Nie są one odczytywane przez ludzi jako swoista „fabuła”, czy „kanwa”, ale stanowią realne uzasadnienie istnienia państwowości oraz ustroju społecznego. Są one „faktami o najwyższym znaczeniu dla samorozumienia i spoistości społeczeństwa”³⁸. Zatem historiogeneza jest poszukiwaniem przez człowieka w przeszłości uzasadnienia istnienia porządku społecznego. Odkrycie tego źródła oraz ekstrapolacja wyników tego poszukiwania stanowi nie tylko uzasadnienie dla współczesnych badaczowi stosunków społeczno – politycznych, ale jest również odpowiedzią na pytanie o przyszłość danej społeczności. Dzieje nie stanowią bowiem dla badacza tylko „strumienia *res gestae*”, ale są wyrazem porządku bytu, który wymaga odczytania w porządku społeczności. Odczytanie to możliwe jest poprzez zadanie pytania o początek, o źródło tego ładu. W konsekwencji historiogeneza stanowi odkrycie poprzez świadomość ludzką ładu kosmicznego poprzez ład społeczny.

Wobec tych twierdzeń nasuwają się pytania, które wymagają odpowiedzi. Po pierwsze, czy możliwe jest zastosowanie powyższej metody w stosunku do wszystkich społeczności we wszystkich okresach historycznych? Po drugie, czy jest możliwe przejście od form mitycznego uzasadniania rzeczywistości społecznej do filozoficznego (naukowego) poznania? Po trzecie, czy uzasadnione jest traktowanie historii jako źródła ujawniania się prawdy o bycie ludzkim oraz porządku bytowym?

Voegelin zdaje sobie sprawę, że nie istnieje jakieś jedno kontinuum historyczne właściwe dla wszystkich kultur i cywilizacji. Raczej mamy do czynienia z wielością ciągłości, właściwych dla danych kręgów cywilizacyjnych³⁹. Jednak mimo tej wielości można odnaleźć pewien zasadniczy wzorzec dla wszystkich cywilizacji. Przejawia się on nie w stałości form ustrojowych, czy sposobów

³⁷ „Die Historiogenesis ist der symbolische Ausdruck für die Erfahrung von der Manifestation menschlicher Ordnung in der Reichordnung” (E. Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie Geschichte und Politik*, München 1966, s. 99).

³⁸ „(...) Erfindung und Annahme des Mythos auch Tatsachen der römischen Gesellschaft sind, und zwar Tatsachen von erheblicher Bedeutung für das Selbstverständnis uns den Zusammenhalt der römischer Gesellschaft.“ (E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 82).

³⁹ Zwraca na to uwagę Thomas Hollweck: „Es gibt zwar kein universales Kontinuum, wie es etwa Hegel und Marx noch konstruieren – worauf Voegelin selbst hinweist -, aber es gibt eine Pluralität von Kontinua (...)“ (T. Hollweck, *Mythos und Geschichte. Zur Genesis von „Order and History“*, München 2000, s. 10).

ustanawiania systemów politycznych. Nie jest to również jakaś wspólna idea społeczno – polityczna, kształtująca formy państwowe. W omawianych poglądach znajdujemy wyraźne stwierdzenie, że „przeszłość i przyszłość są jedynie horyzontem, ograniczającym teraźniejszość”⁴⁰. Stwierdzenie to wskazuje na pomocniczy charakter historii w odkrywaniu owego „kontinuum historycznego”. Ta ciągłość znajduje się zatem nie w samej historii, ale poza nią. Historia staje się jedynie miejscem odczytania tego kontinuum. Jest tak, gdyż „studium ładu nie ma za cel odsłonięcie prymitywności, naiwności, niedostateczności logiki czy ogólnej choroby umysłowej przeszłych epok; przeciwnie, ma ono ukazać ludzi, którzy są takiej samej natury, jak my, i walczą z takimi samymi problemami, jak my”⁴¹. Wskazuje to więc na podstawowe znaczenie historii jako miejsca odkrywania pewnej stałości w działaniach ludzkich, które są specyficzne dla człowieka. Za takie specyficzne działanie uznaje również tworzenie społeczności państwowych. Historia staje się miejscem odkrywania natury człowieka wspólnej dla wszystkich epok i terenów geograficznych. Jest to możliwe, ponieważ „idea dziejów zasadza się na stałości ludzkiej natury”⁴². To właśnie stałość ludzkiej natury sprawia, że można traktować studium historii, ujętej jako specyficznie ludzkie przeżywanie rzeczywistości, jako miejsce ujawniania się pewnego kontinuum, właściwego wszystkim cywilizacjom i kulturom. Tym kontinuum jest sam człowiek, który odkrywa swoją naturę poprzez działania dokonywane w społeczności oraz namysł nad działaniami ludzi poprzednich epok⁴³. Odkrycie takiej pozycji człowieka w społeczności prowadzi do stwierdzenia, że „człowieczeństwo stanowi podmiot ładu w historii”⁴⁴, a każda społeczność staje się partnerem ludzkości we wspólnych staraniach o odkrycie istoty człowieczeństwa, ponieważ podejmując tę refleksję

⁴⁰ „(...) die Vergangenheit und Zukunft der Menschheit ein Horizont ist, der jede Gegenwart umgreift (...).” (E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt. s. 51 – 52).

⁴¹ „Das Studium der Ordnung hat nicht den Zweck, die Primitivität, die Naivität, den Mangel an Logik oder die generelle Umnachtung vergangener Epochen zu enthüllen; sie soll im Gegenteil Menschen zeigen, die von derselben Natur wie wir sind und mit denselben Problemen kämpfen wie wir (...).” (E. Voegelin, tamże, s. 52)

⁴² „(...) Idee der Geschichte der Menschheit setzt bereits die Konstanz der menschlichen Natur voraus (...).” (E. Voegelin, tamże, s. 51).

⁴³ Zaznacza wyraźnie to sam Voegelin: „(...) we have not found a constant in history but the constancy of a process that leaves a trail of equivalent symbols in time and space. To this trail we can, then, attach the conventional name of 'history.' History is not a given, as we have said, but a symbol by which we express our experience of the collective as a trail left by the moving presence of the process.” (E. Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12, *Published Essays 1966-1985*, red. E. Sandoz, LSU Press, 1990, s. 132).

⁴⁴ „(...) die Menschheit als das Subjekt der Ordnung in der Geschichte konstituiert wird.” (E. Voegelin, *Menschheit und...*, dz.cyt., s. 46)

człowiek, członek społeczności, transcenduje siebie, włączając się w ogólnoludzkie dążenie do odkrycia prawdy o sobie samym jako człowieku⁴⁵.

To dążenie społeczności do odkrycia i wyrażenia w swoim ustroju ładu bytu Voegelin nazywa „partycypacją w rozwoju ładu”⁴⁶. Powstaje pytanie: czym jest owa „partycypacja” i czym jest „rozwój ładu”? Znamienne dla jego poglądu jest stwierdzenie, że partycypacja jest „samą egzystencją” człowieka⁴⁷. Stwierdzenie to ukazuje, że partycypacja w rozwoju ładu nie jest formą tylko intelektualnego zainteresowania człowieka, ani zwykłą dociekliwością badacza dziejów, ale jest egzystencją człowieka jako człowieka. Człowiek, starając się zrozumieć swoje istnienie w ramach struktur społecznych czy państwowych, stawia pytanie nie tylko o podstawy ustroju czy kształt instytucji państwowych, ale to pytanie jest pytaniem o jego ludzką naturę. Poprzez istnienie w społeczności, także zorganizowanej społeczności politycznej, stara się dotrzeć do swoich specyficznym ludzkich zachowań⁴⁸. Historiogeneza jest formą odkrywania przez człowieka źródeł swojej egzystencji poza sobą i poza światem bytów niższych. Jest próbą racjonalizacji otaczającej rzeczywistości i odkrywania własnej pozycji w tej rzeczywistości⁴⁹. Dokonuje się ona najpierw poprzez odwołanie się do przekonań mitycznych, upatrujących źródło społecznego ładu w konkretnym działaniu bogów czy bóstw⁵⁰, jednakże następnym krokiem jest racjonalizacja wierzeń mitycznych oraz poszukiwanie filozoficzne źródeł ładu społecznego, a w konsekwencji racjonalne

⁴⁵ por. tamże.

⁴⁶ por. tamże.

⁴⁷ „Die Partizipation am Sein jedoch ist nicht eine Episode im Leben des Menschen, sonder nimmt seine gesamte Existenz in Anspruch, denn seine Partizipation ist seine Existenz selbst.” (E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, Politische Studien 32:1981 nr 255, s. 13)

⁴⁸ Erich Voegelin wskazuje na trzy zasadnicze różnice pomiędzy skupiskami zwierząt a społecznością ludzką. Są to: wymiar ducha i wolności, współbrzmienie ładu społecznego z porządkiem bytu oraz racjonalizacja przez człowieka tego ładu wraz z systematycznym zbliżaniem się do prawdy własnej egzystencji (por. E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 46). Por. także tenże, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, München 2011

⁴⁹ Zwraca na to uwagę M.P. Morrissey: „Historiogenesis is any mythical construct that attempts to account for the origin and cause of society and its order. Since these speculative constructs correspond to the quaternarian structure of being (God, the human being, world, and society), taken together they are equivalent to a philosophy of being on the level of the cosmological myth. But from the standpoint of the Mosaic experience and the philosophic experience, with their understanding of human existence in its immediacy before God, their understanding of human existence in its immediacy before God, historiogenesis is to be seen as a more compact type of symbolism. History, in the strict sense Voegelin understands it, is a clear advance in differentiation beyond historiogenesis, insofar as the latter, by tying the human relation to God to membership in a society and its past, represents a distinctly mediated form of existence. Historiogenetic constructions are thus found in cultural orbits in which the personal being of the individual in the relation to transcendence has not yet fully disengaged from the compactness of the social collective.” (M.P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame – Indiana, 1994, s. 94)

⁵⁰ Voegelin bardzo dokładnie przedstawia to na przykładzie cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu, takich jak Babilonia, Egipt czy koncepcja Narodu Wybranego u Izraelitów (por. E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 79 – 109).

odczytywanie natury człowieka. Następstwem tego toku myślenia jest stwierdzenie, że każda nauka o państwie posiada swój „metafizyczny korzeń”⁵¹, co wskazuje na zasadniczy problem nauk o polityce, jakim jest zagadnienie porządku bytu. Prawda o porządku bytu („*Wahrheit der Ordnung*”) jest przez człowieka odczytywana i poddawana racjonalizacji, odpowiedniej dla stopnia rozwoju cywilizacyjnego, a szczególnym miejscem odczytywania tej prawdy jest społeczność polityczna (państwo). W konsekwencji prawda porządku społecznego uwarunkowana jest prawdą o statusie człowieka w porządku bytu, a zatem uwarunkowana jest odczytanym przez człowieka porządkiem bytu istniejącym w rzeczywistości.

Szczególne miejsce w procesie racjonalizacji ludzkiego istnienia w rzeczywistości zostaje przypisana filozofii. Ta szczególna pozycja filozofii ujmowana jest w czworakiej relacji pomiędzy filozofią a historią:

1. filozofia stanowi fenomen w polu dziejów
2. filozofia stanowi czynnik konstytuujący historię
3. historia stanowi czynnik konstytuujący filozofię
4. historia stanowi fenomenalny zasięg badań filozoficznych⁵².

Ten czworaki stosunek filozofii do historii wskazuje na zasadnicze znaczenie filozofii dla badań nad łaodem dziejów. To znaczenie uprawomocnia nazwanie przejścia od poznania za pomocą wierzeń mitycznych do poznania zracjonalizowanego w filozofii greckiej „skokiem egzystencjalnym” („*Seinsspruch*”)⁵³. Filozoficzne poznanie jest rodzajem poznania pojawiającym się w dziejach ludzkości później niż poznanie poprzez mity. Jednakże to właśnie ono powoduje, że człowiek zaczyna traktować dzieje nie jak zwykły strumień dziejących się wydarzeń w czasie, ale odkrywa sens historii jako źródła poznania ładu bytu („*Seinsordnung*”). Poznanie filozoficzne, starające się dotrzeć do źródła ładu bytu poprzez racjonalny namysł nad rzeczywistością, staje się czynnikiem konstytuującym historię jako miejsce poznania ładu bytowego poprzez łaod dziejów⁵⁴.

⁵¹ por. E. Voegelin, *Zur Lehre von der Staatsform*, Zeitschrift für Öffentliches Recht, 5:1927 nr 5, s. 572 – 608; tenże, *Wissenschaft, Politik, und Gnosis*, Munich 1959

⁵² por. E. Voegelin, *Ewiges Sein*..., dz.cyt., s. 269.

⁵³ por. E. Voegelin, *Menschheit und*..., dz.cyt., s. 45. Voegelin charakteryzuje ów skok egzystencjalny jako odkrycie bytu transcendentnego jako źródła ładu w ludziach i społeczeństwach (por. E. Voegelin, *Order and History*, London 1986, t.1, s. 123)

⁵⁴ Na zasadnicze znaczenie filozofii w myśli Voegelina wskazuje E. Webb: „By the time he delivered his Walgreen lectures (...), it was clear to him [Voegelin] that philosophy in its essential reality was not a set of ideas but a phase--the most reflectively conscious--of an existential process in which one experiences and freely yields oneself to what Voegelin has come to call the 'tension of existence,' the deep longing of the soul for truth and for fullness of life, the pull at the core of the philosopher's being toward a goal that will remain always mysterious but which draws him with imperative force.” (E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, Seattle – Washington 1981, s. 7)

Jednakże należy zaznaczyć, że filozofia jest jednym z trzech czynników, konstytuujących (niezależnie od siebie) historię⁵⁵. Jednym z trzech, lecz (co zostaje wyraźnie i dobitnie zaznaczone) filozofia jest czynnikiem specyficznie kształtującym historię. Specyfika tego czynnika w kształtowaniu historii wynika ze specyfiki poznania filozoficznego opartego na swoistym doświadczeniu. W *Ewiges Sein in der Zeit* Voegelin zauważa, że filozofia „czyni pole historii oczywistym jako pole napięcia w bycie”⁵⁶. Czym jest owo „napięcie w bycie”? Wydaje się, że chodzi mu o swoistą strukturę bytu ujętego jako całość tego, co istnieje. Poszczególne byty istniejące połączone są różnego rodzaju relacjami tworzącymi powiązania międzybytowe. Relacje te tworzą swoistą „siatkę”, będącą polem bytu ujętego jako całość tego, co istnieje. Filozofia stanowi odczytanie tego pola poprzez specyfikę doświadczenia, jakim dysponuje. Doświadczenie to jest „wydarzeniem ontycznym”⁵⁷. Specyfika tego doświadczenia polega na doprowadzeniu do oczywistości danych doświadczenia dzięki samorozświecającemu światłu rozumu (*nous*)⁵⁸. W szczególny sposób zostają potraktowane dwa rodzaje napięć bytowych, ujawniających się w doświadczeniu filozoficznym. Napięciami tymi są: napięcie duszy (ludzkiej) pomiędzy biegunami czasowości i wieczności oraz napięcie duszy (ludzkiej) pomiędzy biegunami cech ładu przed i po doświadczeniu ontycznym. Jednakże owe napięcia oraz ich bieguny nie należą do świata rzeczy zarówno w świecie materialnym, jak i niematerialnym⁵⁹. Niemożność odniesienia tego doświadczenia wprost do świata istniejących bytów sprawia, że doświadczenie ontyczne, będące podstawą filozofii (ale nie tylko), nabiera znaczenia misteryjnego i wyrażane jest w języku symbolicznym⁶⁰. Efektem tego doświadczenia jest

⁵⁵ Voegelin wymienia trzy czynniki współkonstytuujące historię: „duchowy przełom”, „ekumeniczne królestwo” oraz historiografię. Filozofię, wraz z profetyką izraelską, dziełami Zoroastri, Buddy i Konfucjusza, zalicza do „duchowego przełomu” w dziejach ludzkości. (por. E. Voegelin, *Ewiges Sein...*, dz.cyt., s. 270).

⁵⁶ „Sie macht das Feld der Geschichte sichtbar als ein Feld von Spannung im Sein.” (E. Voegelin, tamże, s. 275).

⁵⁷ „Wir können daher von der philosophischen Erfahrung als einem ontischen Ereignis sprechen, insofern als bei seiner Gelegenheit das Sein als Feld der geschichtlichen Spannungen erkannt wird.” (E. Voegelin, tamże, s. 275)

⁵⁸ por. tamże

⁵⁹ „Infolge des seins-illuminativen Charakters der philosophischen Erfahrung ist die Beschreibung der Spannung unvermeidlich mit der sprachlichen Schwierigkeiten belastet, dass die grammatischen Subjekte der Aussage nicht Subjektsnomina sind, die sich auf die Dingwelt beziehen. Weder die Pole der Spannungen im Sein, noch die Erfahrungen der Spannungen oder der Ordnungszustände des Seins, sind Dinge der Außenwelt, sonder Termini der noetische Exegese, in der sich die ontische Ereignis auslegt“ (tamże, s. 275).

⁶⁰ Komentując Platona Voegelin zauważa, że stosował on język mityczny (szczególnie dostrzec można to w obrazie sądu z *Timajosa*) w celu ukazania doświadczenia ontycznego (por. tamże, s. 275 – 283).

osiągnięcie przez człowieka zrozumienia siebie i Boga⁶¹. Zatem doświadczenie, które stanowi podstawę filozofii, jest doświadczeniem odkrywającym pozycję człowieka w ramach bytu ujętego jako całość tego, co istnieje. Ponieważ człowiek nie dysponuje odpowiednimi terminami językowymi, mogącymi oddać tę rzeczywistość (powodem jest struktura języka, odnoszącego się do konkretnych obserwowalnych bytów), tworzy język symboli, dzięki któremu oddaje efekty doświadczenia ontycznego. Miejszem poznania, które opiera się na doświadczeniu ontycznym, jest ludzka świadomość, rozumiana nie w duchu Husserla⁶², ani również w duchu Kartezjusza⁶³. Voegelin swoją koncepcję świadomości przedstawia w autobiograficznym wstępie do *Anamnesis*⁶⁴. Wspomnienia stanowią jednak nie jakąś biograficzną opowieść, ale są swoistym „eksperymentem anamnetycznym” (*das anamnetische Experiment*)⁶⁵. Wyjątkowość tego doświadczenia sprowadza się do

⁶¹ por. P. J. Opitz, *Rückkehr zur Realität: Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelins*, w: *The Philosophy of Order*, red. J.P. Opitz, G. Sebba, Stuttgart 1981, s. 28.

⁶² Szczegółową krytykę stanowiska Husserla zawarł Voegelin w liście do Alfreda Schutza, który dołączył do swojego dzieła *Anamnesis* (por. E. Voegelina, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 21 – 36), odnosząc się szczegółowo do *Krisis der Europaschen Wissenschaften* Husserla. Głównym zarzutem Voegelina było odniesienie doświadczenia ontycznego: Husserl zdaniem Voegelina za przedmiot doświadczenia przyjmował obiekty świata zewnętrznego, podczas gdy Voegelin utrzymywał, że przedmiotem noetycznego doświadczenia jest byt transcendentny względem wszystkiego, co istnieje w świecie (por. tamże, s. 19). Voegelin krytykuje również pojęcie „czystej świadomości” w ujęciu Husserla, wskazując, że doświadczenie wewnętrzne nie jest nigdy doświadczeniem czystej świadomości (por. tamże, s. 55 – 58). G. Hughes zauważa: „Husserl presumed to elevate the notion of the 'I' as experienced in its formal position in the nexus of body and world to the status of a pre-experienceable, transcendental consciousness. To Voegelin, this is simply inadmissible. The 'I' pertains only to a definite individual, and as such is an ontologically derivative phenomenon--since ultimately consciousness ... must be said to belong to the timeless ground of time and meaning, about which we know at least that it is beyond whatever we can know or designate except through metaphorical or analogical hints and speculations. Husserl, in other words, had marched the claims of a 'science' of consciousness proudly but irresponsibly onto the terrain of mystical and mythic symbols.” (G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia – Missouri 1993, s. 20 -21). Jak zaznacza dalej “it should be stressed again that Voegelin never considered his own theory [of consciousness] a novel way of understanding human nature; to him, its merit lies in its recovery of the traditional insights of philosophers, sages, saints, and prophets. The most important feature of the letter is Voegelin's insistence that consciousness has the structure not only of an 'I' but also of an 'other-than-I,' since it experiences itself as belonging to the mysterious ground of being. Therefore, the articulation of the meaning of consciousness demands; at some stage, the use of mystical or mythic symbols--that is, symbols that communicate the fact that consciousness participates in a reality whose ultimate meaning transcends human understanding and, in the case of mythical symbols, that suggest an interpretation of that further dimension of meaning consistent with what we do know about reality.” (tamże, s. 22)

⁶³ por. P. J. Opitz, *Rückkehr zur Realität...*, dz.cyt., s. 36.

⁶⁴ por. tamże, s. 61 -76

⁶⁵ por. tamże, s. 37. O „doświadczeniu anamnetycznym” pisał E. Webb: „Remembrance or recollection. In Plato's *Meno*, the conception that whatever one learns in this life is recalled from the memory of what was known in a former life. In Voegelin's interpretation, a symbol for the recognition that the explication of experience is the bringing into consciousness of what had previously been implicitly present but unconscious.” (E. Webb, *Eric Voegelin...*, dz.cyt., s. 277). Wskazywałoby to, że „doświadczenie anamnetyczne” jest nie tyle jakąś formą wiedzy wlanej lub uzyskanej w wyniku przeżyczeń, a jedynie jest przeniesieniem do świadomości danych doświadczenia, które wcześniej nie zostały uświadomione, zrozumiane, choć były przedmiotem doświadczenia. Jednakże sam Voegelin wskazuje na szersze rozumienie tego doświadczenia: „I have analyzed how Plato's insight

takiego ujęcia świadomości każdego człowieka, w którym doświadczamy przeszłości i przyszłości jako wymiarów świadomości, rozświetlających ją od wewnątrz. W wyniku przyjęcia tej koncepcji odkrywamy, że nie jest możliwe określenie swoistej „teraźniejszości” naszego doświadczenia wewnętrznego. Owa teraźniejszość nie istnieje, ponieważ jest w naszej świadomości zawsze odbierana jako przeszłość, bądź projektowana jako przyszłość. Takie przeżycie każdej ludzkiej jednostki wskazuje, że człowiek w swojej świadomości istnieje zawsze w napięciu pomiędzy przeszłością a przyszłością. To istnienie w wymiarach przeszłości i przyszłości nie jest jednak traktowane przez człowieka w kategoriach czysto historycznych, ale jest wymiarem, dzięki któremu za jedyne doświadczenie teraźniejszość mogą uznać tylko moją obecną świadomość jako punkt pomiędzy wymiarem przeszłości i przyszłości⁶⁶. Wynika z tego, że dzięki konstytucji swojej świadomości człowiek istnieje nieustannie w napięciu pomiędzy tym, co przeszłe, a tym, co jest jego przyszłością. Świadomość ludzka, choć nie istnieje w oderwaniu od procesów świata materialnego, szczególnie od własnego ciała, nie jest jednak w całości uzależniona od procesów świata materialnego. Taki sposób istnienia ludzkiej świadomości, choć wpisany w całościową egzystencję człowieka, jako swoistego *compositum* materii i ducha, wskazuje, że doświadczenie anamnetyczne umożliwia człowiekowi egzystencję przekraczającą (transcendującą) świat materialny. Wykraczając poza świat czystej biologii i procesów fizycznych, człowiek może odkrywać inny wymiar rzeczywistości, a poprzez to odnajdywać porządek bytu ujawniający się w porządku społecznym. Doświadczenie anamnetyczne ujawnia człowieka jako byt egzystujący w napięciu pomiędzy przeszłością i przyszłością, i jako taki jest zdolny do ujęcia całości bytu w napięciu pomiędzy „biegunami przeszłego i przyszłego”. Owo napięcie, ujawniające duchowe wymiary ludzkiej egzystencji, ujawnia również wymiary dziejów społeczności ludzkich, wskazując na zasadnicze znaczenie historii dla zrozumienia państwa i wszelkich organizacji społecznych, niezależnie od etapu rozwoju dziejowego tychże. Ta szczególna rola ludzkiej świadomości ujawnia

into remembrance changes, and gains in depth, from the early to the late dialogues: ... In *Timaeus*, *Critias*, finally, remembrance raises the comprehending knowledge of human – social existence attuned to the order of history and the cosmos from the unconscious into consciousness. The remembrance expands into a philosophy of consciousness in its tensions of conscious and unconscious, of latency and presence of knowledge, of knowing and forgetting, of order and disorder in personal, social and historical existence, as well as to a philosophy of symbols in which these tensions find their linguistic expression. However, the knowledge of man concerning his tension to the divine ground of being remains the center of consciousness; what is remembered is the origins, the beginnings, and the grounds of order in the present existence of man.” (E. Voegelin, *Foreword to “Anamnesis”*, w: *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences*, pod red. F. Lawrence, Chico – California 1984, s. 38 – 39).

⁶⁶ por. P. J. Opitz, *Rückkehr zur Realität...*, dz.cyt., s. 55 – 56.

człowieka, który uwikłany w rzeczywistość materialną może transcendować ją dzięki świadomości. Taka koncepcja świadomości człowieka wskazuje na jej rolę w kształtowaniu się społeczności państwowej. Świadomość ludzka, odczytując ład ontyczny świata, wyraża go w ładzie społeczności, szczególnie w ładzie organizacji państwa.

Powyższe stwierdzenia wskazują, że Voegelin w specyficznym ludzkim doświadczeniu, nazywanym przez niego „doświadczeniem anamnetycznym”, a polegającym na odkryciu istnienia człowieka pomiędzy tym, co przeszłe, a tym, co przyszłe, dostrzega narzędzie do zrozumienia społeczności państwowej. Społeczność ta nie znajduje się bowiem zawieszona w jakiejś próżni, ale wyrasta z ludzkiego rozumienia świata zewnętrznego względem człowieka. Człowiek odkrywając swoją egzystencję jako egzystencję w historii, tzn. egzystując w napięciu pomiędzy tym, co przeszłe, a tym, co przyszłe, przenosi swój sposób egzystencji na świat go otaczający, a dzięki temu może w dziejach świata dostrzec nie tylko prostą przemijalność zdarzeń, ale rozpoznać ład „tajemnicy bytu”⁶⁷. To doświadczenie umożliwia człowiekowi odkryć w ładzie społecznym odzwierciedlenie odczytanego przez niego ładu bytu.

2. Pojęcie kosmionu

Człowiek, egzystując w napięciu pomiędzy tym, co było, a ty, co będzie, odkrywa rzeczywistość społeczną jako już ukształtowaną. Nasze doświadczenie ukazuje życie człowieka w społecznościach już ukształtowanych. Takimi społecznościami są rodzina, ród, naród, społeczność polityczna (państwo). Ten fakt, z którym spotyka się człowiek, wskazuje na potrzebę odnalezienia się w społecznościach zastanych. W odróżnieniu od zwierząt, żyjących w stadach, człowieka stara się dostrzec znaczenie swojego istnienia w społeczności.

Voegelin, ukazując człowieka jako istniejącego w napięciu pomiędzy biegunami przeszłego i przyszłego oraz na społeczeństwo jako wyraz odczytania przez człowieka prawdy o bycie, stawia następne pytanie: czym jest społeczeństwo polityczne i każde inne?

W *Nowej nauce polityki* stwierdza wyraźnie, że „jako całość jest to mały świat, kosmion, stale rozświecany od środka tworzonymi przez ludzi

⁶⁷ Por. E. Voegelin, *Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 13.

znaczeniami”⁶⁸. Jednak tak ustanowiona definicja nie jest czytelna i domaga się dookreślenia.

Jednakże aby dojść do zrozumienia określenia danego przez Voegelina, należy najpierw przyjrzeć się jeszcze jednemu terminowi technicznemu, używanemu przez niego.

Analizując działanie świadomości człowieka, który istnieje w konkretnym świecie, zauważamy, że odpowiedzią człowieka na zetknięcie się z rzeczywistością i próbą odpowiedzi na doświadczenie ładu bytu, jest proces symbolizowania (*die Symbolisierung*)⁶⁹. Proces ten ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia społeczności państwowej oraz odkrycia przez człowieka ładu społecznego jako wyrazu porządku ontycznego⁷⁰. Pogląd wyrażony przez niemieckiego myśliciela wydaje się jednak narażać na pewne trudności. Powstaje szereg pytań, z których najważniejsze wydaje się pytanie o rozumienia przez niego „symbolu”. Ważnym wydaje się również prześledzenie procesu symbolizowania, opisanego przez Voegelina.

Najczęściej poprzez symbol określa się rodzaj znaku umownego, utworzonego na mocy konwencji w celu oznaczenia konkretnego przedmiotu⁷¹. Zwraca się uwagę, że symbol w odróżnieniu od znaku nie tylko pełni funkcję wskazującą, ale również przedstawia tę rzecz oraz określa jej sens⁷². Wyróżniamy wśród różnych symboli szczególnie *symbole metaforyczne*, które będąc nie – znakami mogą stanowić próbę odsłonięcia głębszych warstw psychiki lub rzeczywistości zewnętrznej⁷³. W tym znaczeniu symbol odsłaniałby pewną warstwę rzeczywistości, która wymyka się innym sposobom poznania.

Rozumienie symbolu, choć w pewnej mierze bazujące na powyższych uwagach, jest jednak w pismach E. Voegelina poddane pewnej modyfikacji. Zrozumienie na czym polega novum w rozumieniu symbolu, wniesione przez Voegelina, wydaje się konieczne do poznania jego sposobu rozumienia państwa.

W *Nowej nauce polityki*, opisując kosmion, wskazuje on, że jest to rzeczywistość „stale rozświetlany od środka tworzonymi przez ludzi znaczeniami”⁷⁴. Stwierdzenie to wskazuje, że kosmion, rozumiany jako sposób istnienia społeczności

⁶⁸ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 37

⁶⁹ por. E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 14.

⁷⁰ por. tamże.

⁷¹ por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć...*, dz.cyt., kol. 847.

⁷² por. tamże, kol. 847 – 848.

⁷³ Na bazie takiego rozumienia symbolu oparł swoją teorię kultury E. Cassirer, twierdząc, że wszystkie zjawiska kultury wytwarzają pewien obraz świata, a zatem posiadają funkcję poznawczą (por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 368 – 369).

⁷⁴ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 37.

ludzkiej (przedpaństwowej i państwowej), stanowi swoistą „siatkę” znaczeń, które tworzone są przez całość populacji danej społeczności. Nie należy rozumieć jednak tego jako swoistego „paktu całej społeczności”, ustalającego za każdym razem zasady rozumienia państwa, lecz raczej jako sposób odczytania prawdy o społeczności w świadomości jej członków. Kosmion jest rozświetlany tymi znaczeniami od wewnątrz, nie mamy zatem do czynienia z zewnętrzną obiektywną próbą odczytania znaczeń symboli, ile raczej z samorozumieniem społeczności. Symbole zatem stanowią próbę odkrycia ładu społeczności w celu zapewnienia właściwego jej funkcjonowania oraz przetrwania. Postępując dalej dochodzimy do stwierdzenia, że symbole „są warunkiem i sposobem samorealizacji” kosmionu, czyli społeczności ludzkiej⁷⁵. Można zatem określić symbol jako sposób samorozumienia społeczności, wynikający ze sposobu rozumienia ładu świata. Takie rozumienie symbolu sprawia, że stanowi nieodłączną i zasadniczą część społecznej rzeczywistości.

Erich Voegelin wskazuje jednak na zasadniczą rolę symboli, jaką jest umożliwienie człowiekowi doświadczenia „społeczności jako czegoś, co jest dziełem nie tylko przypadku czy umowy” oraz doświadczenia „uczestnictwa w całości, która przekracza jego konkretne istnienie”⁷⁶. Symbol pozwala człowiekowi – członkowi danego społeczeństwa doświadczyć uczestnictwa we wspólnocie (zostaje w tym miejscu użyty termin Heraklita – *xynon*), a uczestnictwo to pozwala stawać się człowiekowi „kimś pełnym”⁷⁷. Symbol staje się zatem formą zapewniającą człowiekowi rozumienie nie tylko społeczeństwa, w którym żyje, ale również pozwala mu odkryć pozycję, jaką zajmuje w tym społeczeństwie oraz rozwijać się w ramach tego społeczeństwa w sposób właściwy człowiekowi. Symbol jest więc rozumiany jako sposób nie tylko zapewnienia przetrwania społeczności, ale przede wszystkim jako sposób zapewnienia człowiekowi właściwego mu sposobu egzystencji.⁷⁸

Tak rozumiane symbole, stanowiące wewnętrzny sposób samorozumienia społeczeństwa, wyprzedzają teorie polityczne, tworzone w ramach nauk o polityce⁷⁹.

⁷⁵ por. tamże.

⁷⁶ por. tamże.

⁷⁷ por. tamże

⁷⁸ por. E. Voegelin, *Introduction zur...*, dz.cyt., s. 17

⁷⁹ W *Nowej nauce polityki* Voegelin wyraźnie stwierdza: „Arystoteles pisząc *Etykę* i *Politykę*, tworząc pojęcia *polis*, konstytucji, obywatela, różnych form rządów, sprawiedliwości, szczęścia itd., nie wymyślał tych terminów i nie wyposażał ich w arbitralne znaczenie. Sięgał po symbole obecne w jego społecznym otoczeniu, z uwagą śledził różnorodność znaczeń, jakich nabierały w mowie potocznej,

Powstaje zatem pytanie, jaka jest relacja pomiędzy symbolami jako formami samorozumienia społeczeństwa, a teorią polityczną, będącą wynikiem namysłu teoretycznego.

Definiując kosmion jako „mały świat” rozświetlany od środka znaczeniami, wskazujemy na zasadnicze znaczenie dla tegoż świata właśnie symboli. Celem kosmionu jest „stworzenie obszaru bezpieczeństwa, w którym człowiek będzie mógł nadać swojej egzystencji blask sensu”⁸⁰. Wynika z tego, że podstawowym celem kosmionu jest stworzenie warunków, umożliwiających człowiekowi nie tylko możliwie bezpieczne przetrwanie biologiczne, ale przede wszystkim stworzenie dla człowieka możliwości zrozumienia własnej egzystencji oraz odkrycia jej sensu. Kosmion jest zatem „miejscem”, w którym człowiek może odkryć znaczenie swojego istnienia i jego cel. Jednocześnie kosmion jest tworem człowieka. Stanowi obszar samorozumienia przez człowieka jego istnienia w świecie i w społeczeństwie ludzkim. Zasadniczą rolę w kształtowaniu się kosmionu odgrywają symbole, do których zaliczamy przede wszystkim trzy grupy:

1. idee ustroju kosmosu jako całości
2. idee wewnętrznego ładu
3. idee statusu kosmionu we współczesnym świecie i w historii⁸¹.

Ta struktura idei – symboli językowych ustanawia kosmion jako sposób realizacji przez człowieka egzystencji nie tylko wolnej od strachu przed siłami przyrody, ale przede wszystkim sposób realizacji przez człowieka swojej egzystencji jako posiadającej sens. Ta struktura jest charakterystyczna dla każdej cywilizacji i każdej kultury ludzkiej. Wymienione grupy symboli wskazują również na rolę jaką w konstytucji kosmionu odgrywają symbole – idee. Wymienione wyżej grupy symboli ujmują w całość doświadczenie człowieka stykającego się ze światem materialny i z zastaną sytuacją społeczną. Zawierają to wszystko, co potrzebne jest człowiekowi do egzystencji w świecie i społeczeństwie. Struktura kosmionu jest zatem ustalona przez grupy idei, które stanowią wyraz samorozumienia przez człowieka swojej pozycji w świecie. Oczywiście wydaje się stwierdzenie, że choć struktura kosmionu jest charakterystyczna dla wszystkich kultur i cywilizacji,

porządkował je i objaśniał odnosząc do kryteriów ugruntowanych w stworzonej przez siebie teorii.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 38)

⁸⁰ „Die eigentliche Funktion der Ordnung ist die Schaffung eines Schutzraumes, in dem der Mensch seinem Leben einen Schein von Sinn zu geben vermag“ (E. Voegelin, *Introduction zur...*, dz.cyt. s. 13).

⁸¹ „Diese gleichleibende Grundstruktur umfasst drei Gruppen von Ideen: Ideen zur Verfassung des Kosmos als Ganzen; Ideen zur inneren Ordnung; Ideen zum Status des Kosmion in der gleichzeitigen Welt und in der Geschichte.” (tamże, s. 15).

jednakże nie jest ona identyczna we wszystkich. Na rozumienie miejsca człowieka w świecie i w społeczeństwie mają wpływ liczne inne składniki życia społecznego⁸². Jednakże sama struktura tych symboli jest jednakowa we wszystkich kulturach i cywilizacjach, ponieważ opiera się na jednakowej naturze człowieka i jego sposobu egzystencji w świecie. Idee – symbole stanowią zatem zasadniczą strukturę kosmionu, czyli „miejsca” odkrywania ludzkiej egzystencji jako posiadającej sens. Stanowią one zasadniczy składnik kosmionu, warunkując spełnienie przez niego roli „obszaru bezpieczeństwa” dla ludzkiej egzystencji.

Rola symboli nie ogranicza się jednak tylko do tworzenia struktury kosmionu. Badając symbole, strukturalizujące kosmion, zauważamy, że mają one charakter nie deskryptywny (opisujący rzeczywistość), ale zasadniczy ich charakter jest ewokatywny (powołujący rzeczywistość kosmionu do istnienia)⁸³. Idee – symbole polityczne, gdyż do nich zawężył swoje badania Voegelin, nie mają charakteru opisującego świat, ani nie służą do poznania świata w sposób naukowy. Ich zasadniczym zadaniem jest stworzenie kosmionu jako ładu ludzkiej egzystencji gwarantującego człowiekowi dwa cele: możliwość przeżycia i nadania sensu swojej egzystencji. Wynika z tego, że nie jest zadaniem symboli politycznych opisywanie rzeczywistości, ale jej kreowanie. To zadanie symboli – idei podkreśla wyraźnie ich „magiczny” charakter w przywołanej wyżej funkcji ewokatywnej⁸⁴. Odwołuje się do biblijnej księgi Samuela, w której za akt powołujący do istnienia królestwo izraelskie uznaje powołanie instytucji króla. Wskazanie na ten fakt ujaśnia nieco rozumienie przez Voegelina funkcji idei – symboli w społeczeństwie politycznym. Odwołanie to zwraca uwagę nie tyle na fakt pewnego kompromisu czy paktu zawartego pomiędzy plemionami izraelskimi, ale kieruje uwagę na sam akt powołania władzy królewskiej. W państwie izraelskim nie istniał dotychczas instytucja władcy, gdyż całość panowania należała do Jahwe. Powołanie instytucji króla ustanawia nową rzeczywistość w społeczeństwie izraelskim. W tym sensie idee – symbol królestwa staje się rzeczywistością. Na takie rozumienie symboli – idei wskazuje również twierdzenie Schellinga zawarte w jego *Filozofii mitologii*, stwierdzające kreatywny

⁸² Voegelin wśród tych czynników wymienia m.in.: obraz człowieka; religijne, metafizyczne i etyczne idee sensu ludzkiej egzystencji; strukturę ekonomiczną społeczeństwa; etniczne zależności pomiędzy grupami ludzkimi: powstawanie organizacji politycznych; elementy tradycji; rolę nauk i racjonalnej spekulacji itd. (por. tamże, s. 16).

⁸³ „Die politische Idee ist kein Instrument zur Beschreibung einer politischen Einheit, sondern ein Instrument zu deren Erschaffung.” (tamże, s. 23).

⁸⁴ por. tamże, s. 27.

wobec rzeczywistości status mitu, który tworzy naród⁸⁵. Wynika z tego, że ewokatywny charakter idei – symboli polega na tworzeniu nowej rzeczywistości w społeczności ludzi, którzy posiadają pewien wspólny ogląd świata ich otaczającego. Symbole nie tylko wyrażają posiadaną przez ludzi wiedzę o otaczającym świecie, ale ujawniając ją, wyrażają również odczytany przez nich ład świata i urzeczywistniają go w ustanowieniu społeczności politycznej (państwa). Rezultatem symboli – idei staje się kosmion, „realna społecznie i politycznie siła w rzeczywistości”⁸⁶.

Przy takim opisie charakteru symboli idei nasuwa się jednak pytanie, czy nadal mamy kontakt z rzeczywistością, czy też ów kontakt zostaje zerwany? Czy ewokatywny charakter idei – symboli nie wskazuje na kreatywność ludzkiego poznania ze szkodą dla jego realizmu?

Należy zaznaczyć, że symbole – idee nie tylko powołują do istnienia kosmion, lecz równocześnie stanowią racjonalizację (pierwotną) doświadczenia człowieka w zetknięciu się z rzeczywistością⁸⁷. Racjonalizacja ta wynika z samego celu kosmionu, jako „obszaru bezpieczeństwa” dla ludzkiej egzystencji. Same idee – symbole stanowią nie tylko twory ludzkiej świadomości, ale są sposobem wyrażenia doświadczenia ładu kosmosu właściwego danej społeczności⁸⁸. Te symbole, rozumiane jako samoświadomość własnego ładu, są dla każdej społeczności konstytutywne. Każda znana z dziejów społeczność ludzka tworzy takie symbole – idee (mityczne, apokaliptyczne, gnostyczne, teologiczne, ideologiczne itd.), aby w ten sposób wyrazić swoje rozumienie świata oraz odczytanie ładu bytu. Voegelin

⁸⁵ „...wie Schelling es in seiner *Philosophie der Mythologie* ausdrückte, nicht die Nation erzeugt einen Mythos, sondern der Mythos erzeugt eine Nation.” (tamże, s. 23). Ponadto Voegelin odwołuje się do przedstawionego w *Lewiatanie* Hobbesa przeniesienia władzy ludu na suwerena (por. tamże, s. 25). Interpretację Voegeliniańską filozofii Schellinga por. Voegelin E., *Schelling*, München 2004. Wpływ teorii Schellinga na myśl Voegelina potwierdza E. Webb: „In 1945, (...) while working on Schelling's theory of mythology and revelation, he [Voegelin] arrived at what seemed to him a crucial realization that eventually made his entire endeavor to that point seem fundamentally misconceived. This realization was that ideas are not what is most fundamental in thought, and have no life of their own, but rather are the symbolic expressions of various kinds of experience and existential stance. Or at least this is what they are at root; they may also become uprooted from their engendering experiences and thereby lose their substance, and in this form they may become both elements and objects of argumentation. The history of ideas as conventionally practiced, in other words, came to seem to Voegelin no more than a game of shadows founded on the illusion that essential meaning could be captured in the form of the husks left behind when philosophy itself had vanished.” (E. Webb, *Eric Voegelin...*, dz.cyt., s. 6 – 7).

⁸⁶ „Der primäre Zweck der politischen Idee besteht darin, eine politische Einheit, das Kosmion der Ordnung ins Dasein zu rufen; ist dieser Zweck erfüllt, so ist das Kosmion eine reale soziale und politische Kraft in der Geschichte.“ (por E. Voegelin, *Introduction zur...*, dz.cyt., s. 27).

⁸⁷ por. tamże, s. 15.

⁸⁸ por. E. Voegelin, *Was ist politische Realität?*, Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, 1/1966, s. 3

nazywa je „nie – noetycznymi interpretacjami”⁸⁹. Idee – symbole stanowią zatem przed – noetyczny sposób wyrażenia doświadczenia ładu bytu, a znajduje ów sposób swoje miejsce w tworzeniu społeczności jako analogicznej do tego ładu wspólnoty ludzi (państwa). Nie – noetyczne interpretacje wyprzedzają naukową (filozoficzną) analizę zastanych tworów społecznych. Stanowią one konstytutywny element kosmionu do tego stopnia, że trwanie społeczności politycznej zostaje uzależnione od istnienia w niej wspólnych dla wszystkich członków tejże społeczności idei – symboli politycznych⁹⁰. One z jednej strony spajają wspólnotę polityczną, nadając jej cechy organizmu, z drugiej strony stanowią dla członków tej społeczności sposób wyrażenia doświadczenia świata i ładu bytowego. Ewokatywny charakter symboli wydaje się zatem nie tyle dowolną kreacją ludzkiej świadomości bez liczenia się z rzeczywistością zewnętrzną względem człowieka, ile bardziej ów kreacyjny charakter odnosi się do społeczności ukształtowanej jako wyraz przednaukowego poznania świata i jego ładu ontycznego. Symbole, choć w sposób „magiczny” oddają to poznanie, są raczej wyrazem świadomości członków wspólnoty politycznej odnośnie miejsca człowieka w świecie go otaczającym oraz w całym porządku bytów.

Z powyższych stwierdzeń wynika stosunek idei – symboli nie – noetycznych do teorii politycznych. Chociaż we współczesnej nauce o polityce dochodzi to traktowania synonimicznego obu terminów, jednakże należy dokonać ich rozróżnienia⁹¹

Idee – symbole wyprzedzają historycznie teorie polityczne. Jedne i drugie dotyczą tej samej rzeczywistości kosmionu jako społeczeństwa politycznego. Zasadnicza różnica między nimi nie leży jednak w następstwie czasowym w dziejach świata, ani nie polega na różnicy sposobu formułowania jednych i drugich. Różnica ta zaznacza się przede wszystkim w „dystansie poznawczym”⁹² względem kosmionu. Idee – symbole znajdują się „wewnątrz” kosmionu, one go tworzą i utrzymują w

⁸⁹ „Diese Akte des Selbstverständnisses, die sich in der politischen Realität vorfinden, nenne ich die nicht – noetischen Interpretationen.” (por. tamże; por. także tenże, *Die politischen Religionen*, München 1993)

⁹⁰ „Społeczeństwo polityczne może ulec rozpadowi nie tylko na skutek zaniku spajających je wiar, które umożliwiają mu działanie jako odrębnej całości w historii. Ulec może zniszczeniu w wyniku rozproszenia jego członków, tak że łączność między nimi stanie się niemożliwa. W sytuacjach skrajnych nastąpić może ich fizyczne wyniszczenie. Może również przeżywać poważny kryzys, utracić więź z tradycją, trwać w stanie paraliżu na skutek eksterminacji lub prześladowań jego elit intelektualnych i politycznych.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 40 – 41).

⁹¹ por. E. Voegelin, *Introduction zur...*, s. 37.

⁹² Sam jednak Voegelin zastanawia się, na ile taki „dystans poznawczy” może osiągnąć badający strukturę rzeczywistości politycznej uczony, będący członkiem danej społeczności, a zatem jej współtwórcą i aktorem (por. E. Voegelin, *Introduction zur...*, dz.cyt., s. 37 – 39).

istnieniu. Teorie polityczne znajdują się niejako „na zewnątrz” kosmionu. Stanowią one krytyczny ogląd zastanej społecznej rzeczywistości.

Ważny jest również zauważenie, że inne jest źródło powstawania idei – symboli, a inne – teorii politycznych. Przyczyną powstawania idei – symboli jest sytuacja człowieka znajdującego się w konkretnej społeczności i w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, w której potrzebuje określenia sensu istnienia własnego oraz społeczności. Teoria polityczna stanowi krytykę zastanego porządku społeczno – politycznego. Źródłem teorii politycznej jest swoista „kontemplacja” kosmionu, który, jak już zauważyliśmy, istnieje dzięki rozświetlającym go od środka ideom – symbolom. Porządek (ład) kosmionu nie jest jednak do końca racjonalnie uporządkowany (wskazuje na to katalog wymienionych idei pomocniczych, które warunkują trzy grupy idei konstytuujących kosmion) oraz „magiczny” jego charakter, odwołujący się często do mitologii. Teorie polityczne stanowią zatem próbę zracjonalizowania idei – symboli konstytuujących kosmion oraz ich uporządkowania⁹³.

Stosunek idei – symboli do kosmionu oraz stosunek pomiędzy tymi ideami i teoriami politycznymi wskazuje na zasadnicze znaczenie dla nauki o polityce właściwe rozumienie idei – symboli. Wydaje się, że to rozumienie może stać się jeszcze bardziej precyzyjne po prześledzeniu procesu symbolizowania (*Symbolisierung*), czyli tworzenia idei - symboli.

W opisie tego procesu zauważamy, że jego początkiem nie jest lęk przed siłami przyrody czy siłami boskimi, ale przede wszystkim doświadczenie „partycypacji w bycie” oraz związana z nim „niewiedza”⁹⁴. Człowiek doświadcza istnienia w całokształcie bytu oraz doświadcza równocześnie swojej niewiedzy odnośnie tego, w czym partycypuje. Ta niewiedza dotyczy nie tylko świata otaczającego człowieka, ale również jego samego⁹⁵. Wobec zastanej rzeczywistości człowiek dokonuje próby odkrycia sensu własnej egzystencji oraz sensu istnienia

⁹³ por. tamże, s. 39 – 43; Voegelin E., *Introduction zur History of Political Ideas*, München 1999. Por. również Opitz P.J., *Der neuen Innerweltlichkeit auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins History of Political Ideas und seiner Deutung der westlichen Moderne*, München 2012; tenże, *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins Introduction zur History of Political Ideas*, München 1999; Szakolczai A., *Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's History of Political Ideas*, München 2001; tenże, *Was ist Politische Theorie?*, München 2011

⁹⁴ „Es gibt eine Erfahrung der Partizipation, eine reflektive Spannung der Existenz, deren Sinnstrahlung sich auffangen lässt in dem Satz: Der Mensch, in seiner Existenz, partizipiert am Sein.“ (E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 14)

⁹⁵ „In Zentrum seiner Existenz ist sich der Mensch selbst unbekannt und muss es bleiben, denn der Teil des Seins, der sich selbst Mensch nennt, könnte nur dann voll erkannt werden, wenn die Gemeinschaft des Seins wie auch ihr Drama in der Zeit vollständig bekannt wären.“ (por. tamże).

świata jako całości. Dokonuje się to w procesie symbolizowania, który stanowi próbę wyrażenia przez człowieka własnego doświadczenia świata.

Wśród cech tego procesu można wymienić następujące:

1. dominacja doświadczenia partycypacji w bycie
2. absorbujące zainteresowanie faktem trwania i przemijania
3. próba uczynienia, tak dalece jak jest to możliwe, zrozumiałym w swojej istocie nieznanego porządku bytu poprzez symbole – idee
4. świadomość analogicznego charakteru symboli - idei⁹⁶.

Rozważając poszczególne cechy procesu symbolizowania można dostrzec znaczenie przypisywane ideom – symbolom w społeczeństwie politycznym (państwie). Dominacja doświadczenia partycypacji wskazuje na próbę zachowania realizmu w procesie symbolizowania. Tworząc symbole, jako odpowiedź na zastaną rzeczywistość, człowiek odpowiada na doświadczenie uczestnictwa w bycie realnie istniejącym. Jednakże powstaje pytanie o sposób rozumienia samej partycypacji.

Kluczowym wydaje się tutaj rozważenie, czy chodzi o partycypację jako doświadczenie człowieka w obliczu otaczającego go świata, czy też o wynik namysłu nad swoją egzystencją i istnieniem wszystkiego. Wydaje się, że podstawowym doświadczeniem człowieka w zetknięciu się z otaczającym go światem jest doświadczenie „wspólnoty w istnieniu”. Każda rzecz (zwierzę, roślina, kamień itp.) istnieje i człowiek doświadcza swoistej „tajemnicy istnienia”⁹⁷. Ta wspólnota istnienia obejmuje nie tylko świat istot dostrzegalnych, ale również świat bóstw. Wszystko, czego doświadcza człowiek w świecie, istnieje. Owo istnienie stanowi „wielki strumień bytu”. W tym strumieniu człowiek odnajduje siebie jako przynależącego do tego strumienia. Doświadczenie tej przynależności Voegelin nazywa „partycypacją”. Jednakże doświadczenie to rozgrywa się w świadomości człowieka⁹⁸. Doświadczenie to zostaje ujęte jako „doświadczenie podstawy”⁹⁹ bytowej człowieka. Człowiek doświadcza, że istnieje jako jeden z wielu bytów. Doświadcza siebie jako istniejącego w strumieniu bytów, od niego różnych, jednakże będących bytami, jak on sam.

Dla objaśnienia symbolu partycypacji Voegelin odwołuje się do XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa¹⁰⁰. Jasnym jest dla niego, że każde pytanie o powstanie

⁹⁶ por. tamże, s. 15 – 19.

⁹⁷ tamże.

⁹⁸ E. Voegelin, *Was ist politische Realität?*, dz.cyt., s. 15

⁹⁹ tamże.

¹⁰⁰ por. tamże, s. 7 – 8.

porządku politycznego jest pytaniem o ową „podstawę bytową”¹⁰¹. Człowiek doświadcza siebie jako *uczestniczącego* we wspólnocie bytu. To uczestniczenie we wspólnocie bytu zostaje związane z Arystotelesowskim wyrażeniem *metalepsis*, poprzez odwołanie się do 7 rozdziału księgi XII *Metafizyki*, w którym Arystoteles podaje swoją naukę o naturze Pierwszego Poruszyciela¹⁰². To odwołanie wskazuje, że partycypację rozumiana jest na wzór aktu myślenia Pierwszego Poruszyciela. Partycypacja nie jest tylko udziałem we wspólnocie bytu w sensie uczestnictwa w materialnej strukturze świata materii, ale jest to uczestnictwo świadome własnego udziału we wspólnocie bytu. Uczestnictwo to jest dla człowieka wszechogarniające, dotykające każdego momentu jego egzystencji. W swojej świadomości odkrywa nie tylko swoją przynależność do wspólnoty bytu, ale równocześnie odkrywa swoją świadomość tej przynależności. Uczestnictwo człowieka we wspólnocie bytu jest zatem *uczestnictwem świadomym*. Ten moment rozumienia partycypacji należy wyraźnie podkreślić. Odwołanie do *Metafizyki* Arystotelesa wskazuje, że partycypację we wspólnocie bytu rozumiana jest na wzór aktu myślenia Pierwszego Poruszyciela, tzn. nie tylko jako fizyczną przynależność do „strumienia rzeczy”, ale przede wszystkim jako „uświadomioną przynależność”, która polega na poszukiwaniu przez człowieka sensu swojej egzystencji. Poszukiwanie to wyraża się w próbach dotarcia do tego, co jest „podstawą bytu” (*Seinsgrund*). Człowiek doświadcza siebie jako przynależnego do wspólnoty bytu, stawia pytanie o przyczynę rzeczy, a pytanie to wynika ze struktury ludzkiej świadomości¹⁰³. Cechą zatem wyróżniającą człowieka z całokształtu bytu jest jego racjonalność, rozumiana jako świadomość potrzeby odkrycia ładu istniejącej rzeczywistości, a poprzez to odkrycia ładu swojej egzystencji¹⁰⁴. Tak rozumiana partycypacja byłaby zatem świadomym uczestnictwem człowieka w ładzie bytu poprzez podejmowane próby dotarcia do podstawy bytu, stanowiącej uzasadnienie wszystkiego, co istnieje. Człowiek uczestniczy w bycie nie tylko jako jeden z wielu bytów istniejących, ale jego uczestnictwo polega przede wszystkim na poszukiwaniu ładu bytu.

¹⁰¹ „Hinter der historischen Mannigfaltigkeit der Interpretationen steht also die Einheit der Frage nach dem Grund.” (por. tamże)

¹⁰² „Rozum myśli sam o sobie poprzez uczestniczenie w przedmiocie myśli; staje się bowiem przedmiotem myśli, wchodząc w kontakt ze swoim przedmiotem i myśląc o nim, tak że myśl i przedmiot myśli są tym samym.” (Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak i in., t. 2, Warszawa 1990, s. 814).

¹⁰³ por. E. Voegelin, *Was ist politische Realität?*, dz.cyt., s. 7.

¹⁰⁴ „Von der Seite des menschlichen Nous ist das wissende Fragen und fragende Wissen, d.h. der noetische Akt (noesis), erkennendes Partizipieren am Seinsgrund.“ (por. tamże).

To poszukiwanie prowadzi człowieka do odkrycia rzeczywistości przekraczające dany mu w doświadczeniu świat bytów materialnych. Odkrycie to dokonuje się dzięki drugiej cesze procesu symbolizowania – absorbującemu zainteresowaniu trwaniem i przemijaniem. W doświadczeniu człowieka powstaje swoiste pytanie o trwanie bytu¹⁰⁵. Doświadczenie przemijalności rzeczy materialnych i innych istot żywych oraz doświadczenie przemijalności własnej, a także przemijalności historycznych struktur społecznych, stawia człowieka wobec pytania o czynnik trwałości bytu jako całości tego, co istnieje. Ów czynnik stanowi „centrum ładu” (*Ordnungszentrum*)¹⁰⁶, jego źródło i uzasadnienie. Odkrycie tego czynnika jest równocześnie odkryciem hierarchii bytów¹⁰⁷. Podstawą uhierarchizowania bytów jest ich przemijalność. Czynnik, stanowiący centrum ładu musi istnieć zatem poza przemijalnością, sam będąc trwałym i nieprzemijającym. Prowadzi to do odkrycia transcendencji jako uzasadnienia wszystkiego, co jest przemijające. Stanowi również uzasadnienie dla ładu tworzonego przez człowieka w społeczności (przedpolitycznej i politycznej)¹⁰⁸. Tę rzeczywistość transcendentną wobec świata bytów przemijalnych, Voegelin określa jako Boga – Absolut. Odkrycie Boga stanowi uzasadnienie dla rzeczywistości społecznej, gdyż jest ono uzasadnieniem ładu bytu, którego odzwierciedleniem jest ład społeczności. To otwarcie się człowieka na czynnik transcendentalny wydaje się stanowić najlepszy dowód różnicy pomiędzy całokształtem bytów a człowiekiem. Człowiek istnieje jako byt świadomy swojej egzystencji i poszukujący uzasadnienia swojego istnienia¹⁰⁹.

Doświadczenie przynależności do wspólnoty bytu człowiek wyraża poprzez tworzenie symboli – idei. Proces symbolizowania jest próbą wyrażenia, na ile jest to możliwe, doświadczenia ładu bytu, rozpoznawanego przez człowieka. Symbole – idee, tworzone przez ludzką świadomość, stanowią próbę wyrażenia „doświadczenia podstawy” bytowej, ale równocześnie są próbą rozpoznania przez człowieka rzeczywistości go otaczającej i przełamania niewiedzy, której człowiek doświadcza w zetknięciu się z rzeczywistością¹¹⁰. Wynikiem tworzenia symboli – idei staje się kosmion, społeczność polityczna, której ład (*Ordnung*) jest wyrazem poznanego ładu

¹⁰⁵ por. E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 15.

¹⁰⁶ por. E. Voegelin, *Was ist politische Realität?*, dz.cyt., s. 25.

¹⁰⁷ por. E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 15.

¹⁰⁸ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 143.

¹⁰⁹ por. E. Voegelin, *Was ist politische Realität?*, dz.cyt., s. 43 – 44.

¹¹⁰ Voegelin w *Nowej nauce polityki* stwierdza wyraźnie, że „człowiek nie czeka na naukowców i naukę, aby wyjaśnić sobie sens życia, i kiedy teoretyk dociera do społecznej rzeczywistości okazuje się, że pole jego badań jest wypełnione tym, co można by nazwać samointerpretacjami społeczeństwa.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 37)

bytu¹¹¹. Wyróżnienie dwóch faz procesu symbolizowania (forma społeczeństwa jako *mikrokosmos* i forma społeczeństwa jako *makroanthropos*) pozwala na ukazanie wpływu doświadczenia człowieka na kształt procesu symbolizowania. Doświadczenie potęgi wszechświata skłania człowieka do kształtowania społeczności na wzór hierarchii bytów materialnych, czego wyrazem były imperia starożytne¹¹². Zwrócenie uwagi na człowieka i jego egzystencję doprowadziło do kształtowania społeczeństwa na wzór ładu wewnętrznego w człowieku, stąd społeczeństwo kształtowane było jako uzewnętrznienie porządku ludzkiego bytu¹¹³. Społeczeństwo polityczne (kosmion) staje się zatem wyrazem poznania ludzkiego, ale nie naukowego (teoretycznego), lecz przednaukowego.

Przejście od formy *mikrokosmos* do formy *makroanthropos* spowodowane jest poszukiwaniem przez człowieka „podstawy bytowej”, która zapewnia trwałość bytu. Ponieważ wszystkie byty we wszechświecie są poddane przemijalności, człowiek odkrywa, że byt zapewniający trwałość wspólnoty bytu jako całości musi znajdować się poza rzeczywistością świata materialnego. Odkrycie własnego myślenia staje się źródłem doświadczenia innej rzeczywistości, która zostaje nazwana Bogiem - Absolutem¹¹⁴.

Proces symbolizowania wydaje się zatem stanowić odpowiedź człowieka na doświadczenie otaczającej go rzeczywistości. Człowieka, istniejąc w niej, doświadcza nie tylko siebie jako istniejącego, ale równocześnie doświadcza własnej egzystencji jako istnienia świadomego, tzn. poszukującego uzasadnienia swojego istnienia. Rzeczywistość doświadczana przez człowieka znajduje odzwierciedlenie w tworzonych przez niego symbolach – ideach. Ład poznawanej rzeczywistości staje się źródłem tworzenia przez człowieka swoistego zbioru idei – symboli składających się na kosmion, społeczny ład, w którym człowiek może rozwijać się jako człowiek. Idee – symbole, będące wyrazem refleksji człowieka nad doświadczaną rzeczywistością stają się z jednej strony wyrazem ludzkiej egzystencji, z drugiej tworzą nową rzeczywistość, kosmion, właściwą człowiekowi. Symbole nie stanowią jednak same w sobie rzeczywistości na wzór świata idei Platona¹¹⁵. Są one wyrazem

¹¹¹ Voegelin wskazuje, że możliwe jest stworzenie dwóch głównych typów symboli – idei społeczeństwa politycznego, stanowiących odzwierciedlenie poznanego ładu bytu: idei społeczeństwa politycznego jako *mikrokosmos* oraz idei społeczeństwa politycznego jako *makroanthropos* (por. E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 17).

¹¹² por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 58 – 63.

¹¹³ por. tamże, s. 64 – 70.

¹¹⁴ por. E. Voegelin, *Die Symbolisierung der Ordnung*, dz.cyt., s. 18.

¹¹⁵ Na takie rozumienie idei – symboli w myśli Voegelina wskazuje W.C. Havard: „It became increasingly clear to him in all this that ideas are not entities in history; the real entities are societies,

ludzkiej świadomości i doświadczenia. Stanowią próbę przełamania „niewiedzy człowieka” wobec bytu jako całokształtu tego, co istnieje. Ich relacja do teorii jako naukowego namysłu nad rzeczywistością społeczną wskazuje na bardziej egzystencjalny niż naukowy charakter poznania za ich pomocą rzeczywistości. Jednakże w odróżnieniu od teorii naukowych mają one charakter kreatywny, tworzący i utrzymujący w istnieniu kosmion – społeczność ludzką. Analogiczny charakter idei – symboli wobec poznawanej przez człowieka rzeczywistości zdaje się wskazywać na ich pomocniczy charakter w procesie poznawania tego, co istnieje. Z drugiej jednak strony stanowią one podstawę egzystencji człowieka w społeczeństwie, przez co stają się niezbywalnym składnikiem społeczności ludzkiej. To stanowi o ich pierwszeństwie wobec teorii naukowych. Idee – symbole stanowią zatem wyraz kontaktu człowieka z rzeczywistością i są podstawą istnienia społeczeństwa ludzkiego, odwzorowującego ład (*Ordnung*) bytowy.

3. Artystyka społeczeństwa przedpaństwowego w państwie jako moment konstytucyjny państwa

Spółeczeństwa stanowią wyraz ludzkiego sposobu bytowania, oparty na świadomości człowieka doświadczającego otaczającej rzeczywistości. Człowiek wobec całokształtu bytu odpowiada tworzeniem symboli – idei, mających odpowiedzieć na nurtujące go pytania, szczególnie na potrzebę „umocowania” w bycie, której źródłem jest doświadczenie przemijalności, szczególnie śmierci. Idee – symbole tworzą kosmion, społeczność ludzką od wewnątrz rozświetlaną znaczeniami – symbolami. Jednakże pozostaje pytaniem, w którym momencie możemy mówić o państwie jako specyficznej społeczności ludzkiej. Człowiek tworząc symbole, tworzy równocześnie własne środowisko egzystencji w świecie. Środowisko to (społeczeństwo) nie musi jednak być państwem – społecznością polityczną. Ważnym zatem wydaje się postawienie pytania o początek społeczności politycznej i o czynnik konstytuujący daną społeczność jako państwo.

which express their existence in history through an enormously complex set of symbols with this realization Voegelin abandoned the idea of writing a history of ideas and began his inquiry into the variety of symbolic manifestations through which historical societies express their existence, the way in which these differing symbolic forms are related to one another, and the problem of discerning the extent to which the experience symbolized approach reality and thereby provide a basis for order.” (W.C. Havard, *Voegelin's Changing Conception of History and Consciousness*, w: *Eric Voegelin's Search for Order in History*, red. S.A. McKnight, Baton Rouge 1978, s. 15).

Erich Voegelin zauważa w *Nowej nauce polityki*, że momentem który stanowi początek społeczności politycznej – państwa, jest moment artykulacji społeczeństwa przedpaństwowego w państwowe¹¹⁶. Należy zatem prześledzić ten proces oraz rozpoznać jego zasadnicze elementy, aby ukazać myśl Voegelina odnośnie społeczeństwa państwowego.

Zasadniczym elementem procesu artykulacji społeczeństwa przedpaństwowego w państwowe stanowi moment wyłonienia reprezentanta¹¹⁷. Wydaje się zatem koniecznym najpierw określenie kim jest reprezentant.

Voegelin wskazuje na różnicę pomiędzy reprezentantem a przedstawicielem. Przedstawiciel jest osobą upoważnioną do działania zgodnie z mandatem lub instrukcjami, wydanymi przez delegujące go gremium osób. Działanie zatem przedstawiciel jest w całości uzależnione od delegujących go ludzi¹¹⁸. Działanie przedstawiciela danej społeczności jest zatem związane podwójnymi zależnościami: jest on ograniczony zwierzchnością innego organu (społeczności) i jest on od niego całkowicie zależny w swoich działaniach, podejmowanych w jego imieniu, oraz jest on uzależniony od zakresu sprawy, do której reprezentowania jest powołany. Działanie przedstawiciela jest zatem działaniem ograniczonym poprzez zakres spraw, do których jest powołany oraz przez zwierzchność innych organów społecznych, od których jest całkowicie zależny. Przedstawicielstwo jest zatem działaniem podejmowanym w imieniu społeczeństwa, ale w wąskim zakresie spraw (a nie w całokształcie działań politycznych danej społeczności) i w zależności od doraźnych instrukcji danego społeczeństwa (będącego zwierzchnikiem działającego przedstawiciela).

Reprezentant, w odróżnieniu od przedstawiciela również czynnikiem działającym dla dobra danej społeczności politycznej¹¹⁹. Jednakże jego pozycja w społeczeństwie różni się zasadniczo od pozycji delegata (przedstawiciela). Zasadniczą cechą reprezentanta jest fakt, że jego działania nie są traktowane jako indywidualne działania jednostkowego człowieka, ale są uznawane za skuteczne działania całego społeczeństwa jako takiego¹²⁰. To uznanie nie dotyczy jedynie

¹¹⁶ „Proces, w wyniku którego ludzie kształtują się w działające społeczeństwo, nazywać będziemy artykulacją społeczeństwa” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 44 – 45).

¹¹⁷ por. tamże

¹¹⁸ „(...) przedstawicielem jest osoba wyznaczona przez swego zwierzchnika do przeprowadzenia, zgodnie z instrukcjami, określonych spraw (...)” (por. tamże)

¹¹⁹ „W efekcie społecznej artykulacji pojawiają się ludzie, władcy, którzy mogą działać dla społeczeństwa i których działania przypisujemy społeczeństwu, a nie poszczególnym ludziom.” (por. tamże).

¹²⁰ por. tamże, s. 44.

relacji pomiędzy poszczególnymi państwami, ale zdaniem dotyczy także danego społeczeństwa politycznego¹²¹. Działania reprezentanta dla dobra społeczności muszą zatem być nie tylko skuteczne na polu polityki międzynarodowej, ale również „nie mogą być storpedowane przez członków tego społeczeństwa”¹²².

Ważnym podkreślenia wydaje się fakt, że reprezentant jest powołany do działania na rzecz dobra danej społeczności. Stwierdzenie to jednak zdaje się sugerować, że zasadniczym celem powołania reprezentanta jest skuteczność działania społeczności politycznej¹²³. Sugestia ta wskazywałaby na czysto utylitarystyczny charakter reprezentacji społeczeństwa politycznego. Jednak pozycja reprezentanta nie wynika z czystych kalkulacji politycznych, ale jest wynikiem osadzenia reprezentanta w „strukturze ontycznej społeczeństwa politycznego”¹²⁴. Reprezentacja zatem jest czynnikiem przynależnym nie sferze działania politycznego, ale jest osadzona w strukturze ontycznej społeczeństwa, tzn. wynika z samej organizacji społeczeństwa politycznego jako takiego, z jego struktury¹²⁵.

W *Nowej nauce polityki* omawia Voegelin kilka koncepcji artykulacji społeczeństwa w państwo. Szczególny nacisk kładzie na koncepcję Johna Fortescue i Maurice’a Hauriou’a¹²⁶. W omawianych koncepcjach zwraca uwagę na rozróżnienie pomiędzy dwoma typami reprezentacji: elementarnym i egzystencjalnym. Pierwszy element odnosi się do czysto zewnętrznej budowy społeczeństwa politycznego, drugi odsłania naturę państwa¹²⁷. Reprezentacja elementarna obejmuje zewnętrzną

¹²¹ Voegelin zaznacza, że działania reprezentanta są uznawane przez daną społeczność „jako obowiązujące ich samych”. (por. tamże, s. 45).

¹²² tamże.

¹²³ tamże, s. 48.

¹²⁴ tamże, s. 42.

¹²⁵ Na znaczenie teorii reprezentacji w myśli Voegelina zwraca uwagę E. Sandoz: „(...) is mainly concerned with identifying and analyzing the modes of ordering truth which have emerged in history clad in the mantle of authority, whether of a society or of a paradigmatic figure such as a prophet or philosopher. ... such ordering truth arises willy-nilly in a society as the self-interpretation of reality. It finds expression in elaborate symbolisms, communicating the fundamental consensus of the society and shaping the fabric of its institutional life and the personal and public lives of its people. It forms the belief structure which is the distinctive foundation of association in society; and it also shapes the essential humanity of the individual members of the society by supplying meaning in their existence as participants in a reality which they experience as transcending merely private existence. Such ordering truth, then, has the status of existential representation, in that it articulates in an authoritative way the meaning of human existence in society and history. ...the appearance of such commanding personalities as the prophets of Israel and the philosophers of Hellas carries important consequences. The differentiated insight into the order of reality therewith gained creates a critical tension of new truth at odds with the societies' self-interpretations. Such theoretically superior truth may, in varying degrees, be assimilated into the societies' self-interpretations as dimensions of them, or it may be rejected and the bearers destroyed. In either case, the now-familiar two sets of symbolisms through which human existence is represented result. These coexist and overlap.” (E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution: a Biographical Introduction*, Baton Rouge 1981, s. 98 – 99.)

¹²⁶ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 48 – 54.

¹²⁷ „Mamy do czynienia z dwoma typami reprezentacji: reprezentacją w sensie elementarnym i w sensie egzystencjalnym. Przejście od jednego do drugiego typu reprezentacji jest o tyle nieodzowne,

strukturę państwa wraz z jego instytucjami takimi jak: monarcha, parlament, wybory itp. Instytucje podlegają zmianie wynikającej z rozwoju myśli politycznej oraz stanu świadomości tworzących dane społeczeństwo polityczne jednostek. W tym znaczeniu artykulacja społeczeństwa politycznego oznacza zmianę systemu władzy czy innego rodzaju zmiany w sposobie sprawowania jej w obrębie danego społeczeństwa politycznego, nie oznacza jednak podważenia zasadniczych podstaw ontycznych istnienia danego społeczeństwa¹²⁸.

Reprezentacja w sensie egzystencjalnym posiada bardziej uniwersalne znaczenie. Związana jest z powstaniem państwa jako takiego oraz z jego zanikiem. Dotyczy zatem podstaw społeczeństwa państwowego, a artykulacja tego typu reprezentacji oznacza powstanie państwa jako takiego, jego zaistnieniem. Podstawowym elementem artykulacji społeczeństwa przedpaństwowego w państwie jest powołanie reprezentanta¹²⁹. Przy czym proces ten nie ma na celu zmiany reprezentanta bądź formuły sprawowania przez niego właściwej jemu funkcji, ale ustanowienie samej reprezentacji jako takiej. Proces ten w zewnętrznej formie podlega różnym modyfikacjom, uzależnionym od sytuacji danej społeczności, jest jednak charakterystyczny dla wszystkich powstających społeczności politycznych.

Prześledzenie procesu artykulacji w sensie egzystencjalnym pozwala dostrzec naturę państwa jako takiego. Pytaniem zasadniczym dla rozważenia tego procesu jest kwestia, na jakiej zasadzie pojedyncze jednostki łączą się w społeczeństwo polityczne. Czy postanie tej społeczności jest wynikiem umowy pomiędzy poszczególnymi jednostkami danej społeczności, czy też występuje jeszcze jakiś inny czynnik umożliwiający powstanie społeczeństwa politycznego (państwa)? Zaznaczyć jednak należy, że w tym miejscu nie zajmujemy się określeniem celu powołania społeczności politycznej. Zauważyć jedynie chcemy, czy w procesie powstawania społeczności politycznej można dostrzec jakiś dodatkowy czynnik, będący podstawą powołania jej do istnienia, czy też są to tylko uwarunkowania ekonomiczne – społeczne.

Voegelin analizując proces artykulacji społeczeństwa politycznego zauważa, że tworzeniu się konkretnych struktur politycznych towarzyszy pojawianie się

iż sam opis zewnętrznego urzeczywistnienia politycznego społeczeństwa nie dociera do fundamentalnej kwestii jego istnienia. (...) elementarny typ instytucji reprezentacyjnych odnosi się jedynie do zewnętrznej realizacji jednego rodzaju artykulacji i reprezentacji.” (tamże, s. 54).

¹²⁸ por. tamże, s. 55.

¹²⁹ por. tamże, s. 54. Voegelin zaznacza wyraźnie, że ten proces odnosi się do „narodzin i śmierci społeczeństw politycznych, narodów i imperiów” (tamże, s. 48).

równoległych do nich symboli politycznych¹³⁰. Zewnętrzna strona społeczeństwa politycznego opiera się zatem na swoistej symbolice, która jest podstawą istnienia poszczególnych instytucji politycznych w państwie. Dotarcie do tej symboliki i jej analiza może ukazać znaczenie procesu artykulacji dla genezy społeczeństwa politycznego. Zaznaczenie jednak znaczenia symboli – idei politycznych wskazuje, że nie jest możliwe zastosowanie w tym względzie teorii umowy pomiędzy członkami danej społeczności politycznej¹³¹. Umowa taka możliwa jest w wymiarze reprezentacji elementarnej i dotyczyć może (również w ograniczonym zakresie) poszczególnych instytucji społeczeństwa politycznego. Przeprowadzona we wcześniejszym paragrafie analiza znaczenia symboli – idei w tworzeniu się kosmionu jako społeczności politycznej wskazuje, że zasadniczą funkcją symboli jest ich funkcja kreatywna, a nie opisowa, jak również symbole te nie powstają w wyniku ustaleń pomiędzy jednostkami tworzącymi daną społeczność, ile raczej zadaniem ich jest wyrażenie doświadczenia ładu ontycznego poprzez ład społeczności politycznej. Artykulacja egzystencjalna zawiera dwa zasadnicze elementy:

1. świadomość odrębności danej społeczności politycznej
2. powołanie reprezentanta

Oba elementy warunkują się wzajemnie. Sama świadomość odrębności wskazywałaby na istnienie w danej społeczności politycznej swoistej umowy, która zawarta byłaby pomiędzy członkami tej społeczności. Ustanowienie reprezentanta stanowi dopełnienie procesu artykulacji społeczności politycznej. Moment ten stanowi jakby zwieńczenie całej budowy systemu polityczno – społecznego danego państwa. Jednakże i to wyakcentowanie momentu ustanowienia reprezentanta nie pozwala na odejście od teorii umowy pomiędzy członkami danej społeczności. W czysto zewnętrznym wymiarze również i ten etap może podlegać paktowi pomiędzy członkami danego państwa. Nie stanowi on również dostatecznego uzasadnienia istnienia społeczności państwowej.

Symbolem, który zdaje się najlepiej oddawać artykulację społeczności w państwo, jest analogia państwa do ciała ludzkiego i oparty na niej chrześcijański symbol *ciała mistycznego (corpus mysticum)*¹³². Zawarta w tym symbolu idea

¹³⁰ „Społeczeństwo artykułując się kształtuje zarówno złożony system reprezentacji, jak też określoną symbolikę wyrażającą jego hierarchiczną strukturę.” (tamże, s. 46).

¹³¹ Voegelin podkreśla to szczególnie w krytyce nauki św. Augustyna na temat społeczności państwowej (por. tamże, s. 49)

¹³² Voegelin odwołuje się w tym miejscu do rozważań Johna Fortesceu, zawartych w jego dziele *The Governance of England* (por. tamże, s. 48 – 51).

państwa ukazuje je jako zjednoczenie wszystkich jego członków w jeden organizm poddany pod władzę głowy, którą jest reprezentant. Organizm taki może funkcjonować i działać dzięki spójności łączącej wszystkie jego członki oraz dzięki działaniom głowy (reprezentanta), kierującej wszystkimi jego poczynaniami. Wskazanie na symbol – ideę ciała jako symbol społeczności państwowej wskazuje również na działanie jeszcze jednej siły, spajającej całokształt państwa.

Na istnienie takiego czynnika wskazuje sama analogia z ludzkim organizmem. Różnorodność członków danego ciała sama z siebie nie oznacza sprawnego działania całości. Potrzebny jest czynnik spajający wielość członków w jeden organizm. Fortescue w swojej analogii wskazuje na serce jako czynnik spajający organizm ludzki i dostarczający krwi potrzebnej do ożywienia ciała. Jego zdaniem owym czynnikiem (sercem) w przypadku organizmu państwowego jest *intentio populi* – Logos spajający organizm państwowy. *Intentio populi* jest „centrum mistycznego ciała państwa”¹³³. Ważnym jest wskazanie, że owo *intentio populi* nie jest jakim czynnikiem możliwym do umiejscowienia w konkretnej instytucji życia politycznego czy społecznego. Nie jest również możliwe umiejscowienie jej w konkretnych ludzkich umysłach. *Intentio populi* stanowi dążenie artykułującego się „ludu” jako społeczności państwowej do ostatecznego wyartykułowania siebie w procesie historycznego powstawania państwa, jak również do zachowania tej wyartykułowanej całości w istnieniu i działaniu¹³⁴. Takie określenie tego czynnika nie daje jednak właściwego jego rozumienia. Voegelin doprecyzowuje swoje rozumienie *intentio populi* poprzez odwołanie się do historii Longobardów i do teorii Maurice’a Hauriou¹³⁵. W teorii Hauriou państwo stanowi przetworzenie niezorganizowanej istniejącej różnorodności ludzi w zdolny do podejmowania działania organizm. Instrumentem pozwalającym na dokonanie tego zjednoczenia jest *idea naczelna* (kierownicza). Stanowi ona „jądro instytucji politycznej”¹³⁶. Wskazanie na ten czynnik uwyraźnia rozumienie zarówno *intentio populi*, jak i samej *idei kierowniczej*. Jeśli *intentio populi* jest tożsame z ideą kierowniczą (naczelną), mamy zatem do czynienia z uporządkowaną całością, organizmem zdolnym do

¹³³ Cytat za E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 50

¹³⁴ „*Intentio populi* nie można umiejscowić ani w osobie monarchy, ani w ludzie; jest nieuchwytnym, żywym centrum całości królestwa. Słowo *lud* w tym sformułowaniu nie oznacza mnogości ludzkich istot, ale odnosi się do mistycznej substancji powstającej w procesie artykulacji. Słowo *intencja* oznacza dążenie lub pęd tej substancji ku ujawnieniu, erupcji i zachowaniu swego wyartykułowanego istnienia jako całości, która dzięki tejże artykulacji może zagwarantować sobie pomyślność.” (por. tamże)

¹³⁵ por. tamże, s. 52 – 54.

¹³⁶ por. tamże, s. 53.

podejmowania działania, ponieważ „ożywiany” jest przez jedną zasadę, normującą nie tylko jego działanie, ale również warunkującą jego istnienie. Odwołanie się do idei w kontekście całego procesu symbolizowania wskazuje, że elementem decydującym o zaistnieniu społeczności państwowej jest odkrycie tego czynnika (uświadomione lub nie) przez członków danej społeczności. Zgodnie z teorią Hauriou władca wówczas działa na rzecz społeczności politycznej, gdy dąży do wypełnienia idei za pomocą instytucjonalnych środków pozostających w jego dyspozycji¹³⁷. Staje się zatem nie tylko reprezentantem w sensie elementarnym, tzn. zapewniającym jedność instytucjonalną na arenie międzynarodowej i w życiu wewnątrz państwowym, ale równocześnie jest gwarantem idei, która stanowi podwalinę egzystencji społeczności państwowej.

Zewnętrzny proces powstawania państwa ujawnia zatem głębszą warstwę społeczności politycznej. Społeczeństwo polityczne nie jest tylko wynikiem dowolnego układu jednostek je tworzących. Nie stanowi również zbioru instytucji umożliwiających sprawne działanie na arenie międzypaństwowej. Układ instytucji, które stanowią reprezentację w sensie elementarnym jest wyrazem struktury wewnętrznej, stanowiącej podstawę istnienia państwa jako takiego. Struktura ta, określana jako „reprezentacja egzystencjalna”, jest bardziej podstawowa, gdyż odsłania naturę państwa. Opiera się ona na rozpoznanym przez człowieka łańdże bytu i odwzorowuje ten łańdże w ustroju społeczności politycznej (państwa). Przynależność jej do symboli – idei wskazuje na jej ewokatywny charakter, powołujący kosmion społeczeństwa ludzkiego do istnienia. Zasadniczym zadaniem reprezentacji egzystencjalnej jest umożliwienie społeczności politycznej zaistnienia i przetrwania. Idea zasadnicza jest ideą normującą wszystkie inne idee społeczności politycznej (tzw. idee pomocnicze)¹³⁸.

Odkrycie i umiejscowienie w kosmionie idei kierowniczej wskazuje na jej relację do ustroju społeczeństwa (reprezentacji elementarnej). Idea – kierownicza nie jest uzależniona od konkretnego ustroju społeczeństwa, o ile jest on jej podporządkowany¹³⁹. Brak zestrojenia pomiędzy instytucjami reprezentacji elementarnej a kierowniczą ideą reprezentacji egzystencjalnej prowadzić może do

¹³⁷ por. tamże.

¹³⁸ Voegelin używa terminu *Hilfsideen* na oznaczenie wszystkich pozostałych symboli – idei tworzących kosmion ludzkiego społeczeństwa (por. E. Voegelin, *Introduction zur...*, dz.cyt., s. 27).

¹³⁹ Voegelin zaznacza wyraźnie, że „uporczywe przypisywanie symboli *reprezentacji* jedynie pewnemu typowi artykulacji jest znamieniem politycznego i cywilizacyjnego prowincjonalizmu. A prowincjonalizm, przesłaniający obraz rzeczywistości, stać się może niebezpieczny”. (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 55).

przemian reprezentacji elementarnej. Przemiany te mogą stanowić modyfikację zasad ustrojowych danej społeczności politycznej, ale również mogą prowadzić do całkowitego zniszczenia danego ustroju społecznego i powołania na jego miejsce nowego, pozostającego w ścisłej relacji do idei zasadniczej¹⁴⁰. Wskazuje to, że dane społeczeństwo polityczne i jego organizacja istnieje dzięki przyporządkowaniu do idei zasadniczej, która stanowi podstawę istnienia danej społeczności politycznej (państwa).

Idea zasadnicza ma zatem fundamentalne znaczenie dla całości państwa. Ona funduje społeczność polityczną u utrzymują ją w istnieniu. Powstaje jednak pytanie o przyczynę takiego umiejscowienia symbolu – idei zasadniczej. Zgodnie z teorią Voegelina symbole – idee stanowią wyraz odczytania porządku rzeczywistości. Człowiek, stykając się z rzeczywistością, odnajduje ją jako uporządkowaną całość, hierarchicznie ustrukturalizowaną. W zetknięciu się z rzeczywistością człowiek w swojej świadomości tworzy symbole, stanowiące pierwszą próbę racjonalizacji poznania rzeczywistości i odpowiedzi na pytania o jej porządek. Symbole następnie stanowią wzorzec do budowy społeczności politycznej (państwa). Zatem idea zasadnicza stanowiłaby odwzorowanie naczelnej zasady rządzącej poznawaną rzeczywistością. Tak, jak rzeczywistość poznawana przez człowieka nie stanowi zbioru przypadkowych rzeczy, ale uporządkowany zgodnie z naczelną zasadą ład, podobnie i społeczeństwo polityczne nie stanowi zbioru przypadkowych indywidualów ludzkich, połączonych doraźnym kontraktem, ale jest to uporządkowany na wzór poznanej rzeczywistości ład, rządzony przez jedną ideę – zasadę naczelną. Zasada ta jednak nie jest czymś idealnym, niezależnym od rzeczywistości, ale jest wyrazem odczytania przez człowieka naczelnych zasad rządzących rzeczywistością poznawaną przez człowieka¹⁴¹.

Zasadnicza myśl Ericha Voegelina koncentruje się zatem na człowieku i jego sposobie poznawania rzeczywistości go otaczającej. Człowiek, w zetknięciu się z rzeczywistością oraz doświadczając własnych przeżyć wewnętrznych, zauważa

¹⁴⁰ „Gdy reprezentant nie spełnia swoich egzystencjalnych zadań, jego konstytucją wyznaczona pozycja nie da się utrzymać” (por. tamże).

¹⁴¹ Voegelin w *Nowej nauce polityki* wskazuje na przykłady takich zasad naczelnych, stanowiących próbę racjonalizacji odczytanego porządku bytu. Wskazuje m.in. na starożytne imperia Dalekiego i Bliskiego Wschodu, ustrukturalizowane zgodnie z zasadą, w której rzeczywistość jest rządzona przez bóstwa, immanentne wobec rzeczywistości, co skutkowało traktowaniem władcy jako boga lub syna bożego (por. tamże, s. 58 – 63), a także wskazując na teorię Arystotelesa, w której tzw. zasada antropologiczna stanowi podstawę tworzenia społeczności politycznej (por. tamże, s. 68 – 72). Wskazuje to, jego zdaniem, na zasadnicze znaczenie idei kierowniczej, stanowiącej odczytanie zasad ładu rzeczywistości, w procesie tworzenia państwa i jego struktury.

istnienie porządku w rzeczywistości i w nim samym. Porządek ten staje się dla niego wzorem do tworzenia różnego rodzaju społeczności aż do wytworzenia społeczeństwa politycznego (państwa). Doświadczając niemożności wyrażenia własnych doświadczeń, człowiek tworzy idee – symbole, będące wyrazem tychże doświadczeń. Idee te następnie stają się nie tylko uzasadnieniem istnienia porządku politycznego, ale przede wszystkim stanowią zasadę powstania i trwania społeczeństwa politycznego (państwa).

Powstaje jednak uzasadnione pytanie o kontakt poznawczy z rzeczywistością. Jeśli człowiek poprzez symbole wyraża swoje poznanie uhierarchizowanego świata bytów, to czy w procesie symbolizowania nie staje się kreatorem rzeczywistości?

Na znaczenie symboli w języku i w działaniu człowieka zwrócił uwagę E. Cassirer, ukazując naturę człowieka jako *animal symbolicum*¹⁴². Fakt tworzenia przez człowieka form symbolicznych, wyrażających dokonane przez niego poznanie otaczającej rzeczywistości, wynika z niedoskonałości ludzkiego języka, szczególnie języka potocznego¹⁴³. Symboliczność, występująca w ludzkim języku, stanowi wyraz ludzkiego poznania rzeczywistości. Symbol jest następstwem ludzkiego aktu poznawczego i oddaje to, co nie jest możliwe do wyrażenia w formie pojęcia.

Do tego rozumienia symbolu odwołuje się Erich Voegelin. Symbol stanowi dla niego sposób wyrażenia przez człowieka tego, co dane jest człowiekowi w doświadczeniu świata zewnętrznego. Na takie rozumienie symbolu przez Voegelina wskazuje zaliczenie przez niego do sfery symbolicznej nie tylko przekazów mitycznych, czy opowieści misteryjnych, ale również filozofii. Jednakże symbol nie dowolnie tworzonym przez człowieka znakiem. Nie wyraża tylko podmiotu tworzącego symbol. U podstaw symbolizowania, zdaniem Voegelina, znajduje się zawsze doświadczenie, czyli kontakt z rzeczywistością. Kontakt ten jest nie tylko źródłem procesu symbolizowania, ale cały proces symbolizowania przebiega zawsze w „jego cieniu”. Wskazanie przez Voegelina na specyficzny typ doświadczenia, jakim jest „eksperyment anamnetyczny” wskazuje, że człowieka nie tylko tworzy idee – symbole, ale przede wszystkim przez nie stara się oddać swoje doświadczenie

¹⁴² „Rozum jest bardzo wąskim i niewystarczającym terminem, nie może więc objąć form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności. Wszystkie te formy są jednak formami symbolicznymi. Stąd zamiast określać człowieka jako *animal rationale*, powinniśmy go określać jako *animal symbolicum*. W ten sposób natrafimy na odrębność gatunkową człowieka i potrafimy zrozumieć otwierającą się przed nim nową drogę do cywilizacji.” (E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 70).

¹⁴³ Zwraca na to uwagę M.A. Krąpiec: „Cassirera koncepcja świata symboli obejmuje całokształt ludzkiej kultury. Ale swoje miejsce naczelnie posiada w świecie języka i to języka potocznego. (...) Język potoczny jest zatem tą pierwszą bazą i płaszczyzną, na której zostaje nabudowane wszystko inne, co jest ludzkie” (M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 14).

rzeczywistości, które wcześniej znajdowało się na poziomie nie – świadomości¹⁴⁴. „Eksperyment anamnetyczny” jest tym rodzajem aktu ludzkiego poznania, który pozwala na przeniesienie do świadomości wyników doświadczenia, wcześniej nieuświadomionych, dzięki którym człowiek może nie tylko poznać swoją egzystencję w świecie, ale przede wszystkim odnaleźć jej sens. Opiera się on na doświadczeniu, które człowiek posiadał wcześniej, chociaż jego wyniki nie zostały uświadomione.

¹⁴⁴ Na takie rozumienie symbolu w myśli Voegelina wskazują jego komentatorzy. E. Webb zaznacza wyraźnie: „Remembrance or recollection. In Plato's *Meno*, the conception that whatever one learns in this life is recalled from the memory of what was known in a former life. In Voegelin's interpretation, a symbol for the recognition that the explication of experience is the bringing into consciousness of what had previously been implicitly present but unconscious.” (E. Webb, *Eric Voegelin...*, dz.cyt., s. 277).

ROZDZIAŁ II

Struktura państwa

Państwo, jako zorganizowana społeczność ludzka, posiada swoją konkretną strukturę. Przejawia się ona w szeregu instytucji państwowych, których zadaniem jest koordynowanie działania całej społeczności. Instytucje państwowe nie stanowią dowolnie skonstruowanych tworów, lecz powoływane są przez społeczność w wyniku zaistnienia potrzeby skoordynowania działań całego społeczeństwa.

Pomiędzy wszystkimi instytucjami państwowymi, do których zaliczyć można wszystkie instytucje związane z władzą tak państwową, jak i samorządową, wyróżnić można te, których istnienie i działanie jest konieczne dla istnienia społeczności państwowej. W każdej społeczności politycznej istnieje ośrodek władzy warunkujący sprawne działanie samej instytucji państwa.

W poprzednim rozdziale wskazaliśmy na zasadnicze znaczenie dla powstania i funkcjonowania społeczeństwa politycznego momentu artykulacji społeczeństwa przedpaństwowego w państwowe, którego zasadniczym elementem jest powołanie reprezentanta, którego działania odbierane są jako działania całej społeczności politycznej zarówno na arenie międzynarodowej, jak i w sferze wewnątrzpaństwowej. Ta zasadnicza rola reprezentanta, umiejscowiona w całym kontekście genezy społeczeństwa politycznego jako wyniku zetknięcia się człowieka z rzeczywistością i w kontekście procesu symbolizowania jako reakcji człowieka na zastaną rzeczywistość, wymaga dookreślenia pozycji reprezentanta w całokształcie społeczności politycznej. Niniejszy rozdział będzie poświęcony temu zagadnieniu.

Pozycja reprezentanta zostanie omówiona na kanwie myśli E. Voegelina w kontekście typów cywilizacyjnych wyróżnionych przez niego, jak również w kontekście relacji reprezentanta do prawdy o rzeczywistości zawartej w procesie symbolizowania. Wskazana zostanie również relacja społeczeństwa politycznego do religii.

1. Typy cywilizacji

Śledząc bieg dziejów człowieka w społeczeństwie, Voegelin wyróżnił na bazie materiału historycznego trzy typy cywilizacji:

1. kosmologiczny
2. antropologiczny (klasyczny)

3. soteriologiczny¹⁴⁵

Podstawą wyróżnienia tych typów cywilizacji dla Voegelina jest relacja społeczeństwa jako kosmionu, czyli systemu symboli – idei tworzących samorozświecającą się społeczność ludzką, do całokształtu bytu i jego porządku, który odwzorowywany jest w tworzonej społeczności. Sytuację tę opisuje Voegelin w *Nowej nauce polityki*: „... czy możemy mówić o reprezentacji prawdy, którą odkrywamy w dziejach społeczności politycznych? Jeśli tak jest, wtedy problem reprezentacji wykracza poza kwestię reprezentacji w sensie egzystencjalnym. Należy więc reprezentację społeczeństwa, wyrażoną przez jego wyartykułowanych przedstawicieli, odróżnić od takiej sytuacji, gdy społeczeństwo staje się reprezentantem czegoś, co jest poza nim, a więc transcendentnej rzeczywistości.”¹⁴⁶ Stwierdzenie powyższe wskazuje na istnienie pewnej relacji pomiędzy społeczeństwem jako systemem idei – symboli (kosmionem), a rzeczywistością odwzorowywaną przez ten system.

Zaznaczyć należy jednak, że w przypadku wyróżnienia tychże typów cywilizacyjnych Voegelin wyraźnie stwierdza, że nie chodzi mu o konkretne rozwiązania ustrojowe. Wskazuje na to uwaga zawarta w *Zur Lehre von der Staatsform*: „Klasyfikowanie państw w ramach monarchii, republiki itd. jest pozbawione sensu, ponieważ to nie „państwo” posiada jakąś formę, ale w państwa szereg symboli – prawdopodobnie bardzo kompleksowego rodzaju – uczestniczy w konstytuowaniu wyższych organów, a także w konstytuowaniu porządku prawnego. Państwo posiada tylko jakiś stały element formalny: ideę jedności znaczenia, a ta jest taka sama dla wszystkich państw”.¹⁴⁷ Jak sam zaznacza, zasadnicza różnica pomiędzy poszczególnymi społeczeństwami politycznymi nie przebiega pomiędzy wyróżnionymi (np. przez Arystotelesa) formami ustrojów polityczno – społeczno – gospodarczych, ale różnica ta znajduje się w głębszej warstwie społeczeństwa politycznego. Możemy zatem uważać, że różnice te mają swój rdzeń nie w

¹⁴⁵ „We can distinguish three type of civilizations: cosmological, anthropological (or classical), soteriological.” (E. Voegelin, *Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin*, red. R. A. Pascal, J. L. Babin, and J. W. Corrington, t. 27, LSU Press 1991, s. 76. Podobne rozróżnienie odnajdujemy w *Nowej nauce polityki* (por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 58 – 101), a także w *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, gdzie w szczególności omawia pierwszy typ cywilizacji (por. E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 80 – 116).

¹⁴⁶ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 58

¹⁴⁷ „Die Klassifikation der Staaten in Monarchien, Republiken usw. ist sinnlos, weil nicht „der Staat“ eine Form hat, sonder im Staat eine Reihe von Symbolen – vielleicht sehr komplexer Art – sich an der Konstitution der obersten Organe und damit der Rechtsordnung beteiligen. Der Staat hat nur ein konstantes Formelement: die Idee der Sinneinheit und die ist für alle Staaten gleich.“ (E. Voegelin, *Zur Lehre der Staatsform*, s. 608)

konkretnych rozwiązaniach układu poszczególnych organów władzy w państwie, ale zasadnicza podstawa wyróżnienia poszczególnych typów cywilizacyjnych znajduje się gdzie indziej. Sam zaznacza, że w danych społecznościach politycznych poszczególne symbole zawierają się, ale z mniejszą lub większą „intensywnością” ujawniają się w ramach kosmionu¹⁴⁸

Jeśli jednak każde społeczeństwo polityczne (państwo) jest tworzone poprzez system idei – symboli, a te są wyrazem ludzkiego doświadczenia rzeczywistości transcendentnej względem człowieka, zatem każde państwo jest odwzorowaniem tej rzeczywistości, niezależnie od wyników doświadczenia człowieka. Pozostaje więc nadal pytaniem na jakiej podstawie Voegelin wyróżnia podane wyżej typy cywilizacyjne. Aby odpowiedzieć na to pytanie należy prześledzić charakterystyczne cechy poszczególnych typów, wyróżnionych przez Voegelina.

1.1 Cywilizacja typu kosmologicznego

Pierwszym i najszerzej omawianym przez E. Voegelina typem cywilizacji jest cywilizacja kosmologiczna. Pierwszeństwo tego typu cywilizacji wynika przede wszystkim z faktu, że pojawia się on najwcześniej w dziejach¹⁴⁹. Jednakże nie tylko to sprawia, że Voegelin omawia ten typ cywilizacji najdokładniej. Ważnym wydaje się fakt, podkreślany przez niego, że z typem tym mamy do czynienia również w innych epokach, a także współcześnie¹⁵⁰.

Wśród imperiów, opartych na tym typie cywilizacyjnym, Voegelin wymienia przede wszystkim wielkie imperia starożytne. Szeroko omawia mongolskie imperium Czyngis – chana¹⁵¹, również analizie poddaje perskie imperium Dariusza¹⁵², imperium egipskie¹⁵³, państwo izraelskie¹⁵⁴, państwa greckie z epoki helleńskiej¹⁵⁵, a także hellenistyczne imperium Aleksandra Wielkiego¹⁵⁶. Nawiązuje

¹⁴⁸ Tamże, s. 607 – 608.

¹⁴⁹ „W istocie rzeczy odnajdujemy je [*społeczeństwo typu kosmologicznego – przyp. mój*] pośród tych społeczeństw, które wyszły z okresu plemiennego.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 58)

¹⁵⁰ „Kosmologiczna reprezentacja przetrwała w imperialnych symbolach naszego średniowiecza czy w Chinach aż do XX wieku. Jej podstawowe reguły są obecne tam, gdzie reprezentowana prawda jest już usymbolizowana w odmienny sposób. Na przykład w marksistowskiej dialektyce prawda kosmicznego ładu zastąpiona jest prawdą historycznie immanentnego ładu. Owo przekonanie o tym, że marksiści reprezentują prawdę, prowadzi do tych samych, w wypadku Mongołów, politycznych i prawnych konstrukcji.” (tamże, s. 62)

¹⁵¹ por. tamże s. 59 – 63.

¹⁵² por. E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 85 – 87.

¹⁵³ por. tamże, s. 94 – 98

¹⁵⁴ por. tamże, s. 99 – 103

¹⁵⁵ por. tamże, s. 103 – 109

¹⁵⁶ por. tamże, s. 110 – 112

również do źródeł chińskich¹⁵⁷ Zasadnicze cechy tego typu cywilizacyjnego odnajduje również w teorii Tomasza Morus¹⁵⁸ oraz w dziełach Machiavellego¹⁵⁹. Reprezentantami tego typu cywilizacyjnego są również, jego zdaniem, Hegel¹⁶⁰ oraz Comte¹⁶¹ Współczesnymi przedstawicielami kosmologicznego typu cywilizacyjnego jest Związek Radziecki (jako imperium oparte na doktrynie bolszewickiej) i III Rzesza Niemiecka (jako imperium oparte na doktrynie narodowosocjalistycznej)¹⁶².

Szeroko omówiony przez Voegelina kosmologiczny typ cywilizacji nie jest zatem tylko historycznie przebrzmiałym wydarzeniem, ale znajduje swoje miejsce również w nowożytnej historii politycznej.

Zasadniczą cechą tego typu cywilizacyjnego jest proste przełożenie porządku kosmicznego na porządek społeczeństwa politycznego. „Ład imperiów traktowany był” – zauważa w *Nowej nauce polityki* – „jako reprezentacja ładu kosmicznego. Imperium było kosmicznym analogonem, małym światem odzwierciedlającym ład potężniejszy, ład wszechobecny.”¹⁶³ Społeczeństwo polityczne, zbudowane w oparciu o ten typ cywilizacyjny charakteryzuje się zatem całkowitym zlanie się ładu politycznego z ładem kosmicznym¹⁶⁴. Wszelkie działania polityczne wewnątrz państwa, jak i zewnętrzne, podejmowane wobec innych społeczeństw politycznych, przynależą nie tylko do sfery czysto praktycznych działań związanych z funkcjonowaniem społeczeństwa, ale są wyrazem działania całego kosmosu, obejmującego świat widzialny i świat bóstw. Czynności państwowe podejmowane w ramach tego typu cywilizacyjnego nabierają znaczenia kosmicznego i wpisują się w całokształt kosmicznych działań. Państwowe rytuały stanowią proste odwzorowanie działania przyrody pojętej jako całokształt tego, co istnieje¹⁶⁵. Terytorium społeczności polityczne stanowiło odwzorowanie świata, zaś działania podejmowane w ramach podbojów stanowiły rozszerzanie się porządku wszechświata na pozostałe ludy¹⁶⁶.

¹⁵⁷ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 59

¹⁵⁸ por. E. Voegelin, *Thomas Morus' Utopia*, s. 120 – 121

¹⁵⁹ por. E. Voegelin, *Die Ordnung der Macht: Machiavelli*, s. 74 – 76; tenże, *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten. Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*, München 1995

¹⁶⁰ por. E. Voegelin, *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, München 2001, s. 51 – 53

¹⁶¹ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, München 1996, s. 24

¹⁶² por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 63

¹⁶³ tamże, s. 59

¹⁶⁴ „Cosmological civilizations symbolize order by analogy with cosmic order. The political community is a microcosmos. (Prototype discussed in class: early Chinese symbolism.)” (E. Voegelin, *Supplementary Notes for Students...*, dz.cyt., s. 78)

¹⁶⁵ „Wielkie imperialne ceremonie odzwierciedlały rytm kosmosu.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 59).

¹⁶⁶ por. tamże

Znamiennym rysem tego typu cywilizacyjnego jest podkreślana przez Voegelina dychotomia pomiędzy „królestwem prawdy i ładu”, reprezentowanym przez kosmologiczne imperium, a „królestwem fałszu i chaosu”, którego przedstawicielami były pozostałe społeczności polityczne, znajdujące się na zewnątrz imperium¹⁶⁷. Imperium stanowi w tej rzeczywistości jedynego reprezentanta „prawdy kosmicznej” i jako takie posiada prawo rozprzestrzeniania jej w świecie. Każdy opór przeciwko imperium stanowi opór przeciwko prawdzie i stanowi zagrożenie dla świata. Voegelin zwraca uwagę, że podobna retoryka występuje również we współczesnych imperiach typu kosmologicznego, np. w przypadku Związku Radzieckiego¹⁶⁸. Co więcej, wszelkie społeczności polityczne, znajdujące się poza granicami imperium kosmologicznego, stanowią jego część. Imperium zatem nigdy nie jest agresorem względem pozostałych społeczeństw politycznych, a jedynie uprawnionym, na mocy reprezentowania przez nie „prawdy kosmicznej”, przedstawicielem prawa kosmicznego w realnej rzeczywistości¹⁶⁹. Podstawą reprezentowania przez społeczeństwo polityczne „prawdy kosmicznej” jest, wyrażony w mitycznej historiogenezie, fakt pochodzenia państwa. Jest ono (państwo) emanacją (boskiego) transcendentnego względem człowieka porządku bytu¹⁷⁰. Z powyższego wynikają daleko idące konsekwencje. Instytucja państwowe stanowią nie tylko środek do właściwego i sprawnego działania społeczeństwa politycznego, ale są wynikiem działania transcendentnej względem społeczeństwa (boskiej) siły i stanowią jej istotny element. Każde działanie przeciwko tym

¹⁶⁷ „Rozwój imperium i podporządkowanie sobie wrogów jest tutaj tożsame ze stwarzaniem przez króla, działającego z nakazu boskiego Pana Mądrości, ziemskiego królestwa pokoju. Koncepcja ta, co więcej, ma swoje praktyczne konsekwencje. Buntowników przeciw Prawdzie rozpoznajemy po tym, że stawiają opór królowi i jako reprezentanci Kłamstwa propagują fałsz.” (E. Voegelin, tamże, s. 59 – 60)

¹⁶⁸ „Ład komunistyczny harmonizuje z prawdą historii; celem jest stworzenie ustroju opartego na zasadach pokoju i wolności; przeciwnicy, którzy stanęli przeciw prawdzie historii, w końcu zostaną pokonani. Nikt w sposób uprawniony nie może znaleźć się w stanie wojny ze Związkiem Radzieckim. Jeżeli ją toczy, jest reprezentantem nieprawdy w historii, lub, by użyć współczesnego języka, jest agresorem. Ofiary nie są podbijane, ale wyzwalone od ich ciemności, a tym samym od nieprawdy zawartej w ich dotychczasowej egzystencji.” (tamże, s. 62 – 63). Por. tenże, *The Unity of the Law and the Social Structure of Meaning Called State*, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 8, Published Essays 1929–1933, Columbia 2003, s. 89-129

¹⁶⁹ „Imperium Czyngis – chana istnieje *de jure*, nawet jeśli *de facto* jeszcze nie powstało. Wszystkie ludzkie społeczeństwa, nawet nie podbite, są z nakazu Boga częścią mongolskiego imperium. Rzeczywisty rozrost imperium dokonuje się zgodnie z regułami prawa. Te kraje, które mają być włączone do imperium, muszą zostać przez ambasadorów Ładu Bożego powiadomione, a potem należy zażądać, by się podporządkowały wyrokowi. Jeśli trwać będą w oporze, lub zabiją ambasadorów, potraktowani zostaną jak buntownicy i jak buntownicy zostaną ukarani. Mongolskie imperium, zgodnie z jego prawem, nigdy nie prowadziło wojen, a jedynie karne ekspedycje przeciw zbuntowanym poddanym imperium.” (tamże, s. 62)

¹⁷⁰ „In beiden Formeln also wird also als der absolute Anfang der Geschichte das Herabsteigen des Königtums von Himmel gesetzt; Geschichte fängt an, wenn sich eine von Göttern bestimmte Ordnung im zeitlichen Ablauf der Welt inkarniert.” (E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt. s. 87)

instytucjom jest wystąpieniem przeciwko prawdzie i dobru, i jako takie jest wyrazem wystąpienia przeciwko porządkowi kosmosu. Społeczeństwo polityczne typu kosmologicznego jest na wzór świata roślinnego, czy ciał niebieskich, manifestacją w rzeczywistości ładu kosmicznego¹⁷¹. Jest ustanowione w rzeczywistości w celu urzeczywistnienia tego ładu w społeczności ludzkiej. Każda zmiana wprowadzana w społeczeństwo tego typu jest naruszeniem praw kosmosu jako całokształtu tego, co istnieje. Stanowi zatem zagrożenie dla nie tylko dla państwa jako takiego, ale również dla każdego człowieka i całokształtu bytu.

Społeczeństwo polityczne typu kosmologicznego nie musi jednak samo w sobie stanowić idealnego królestwa. Voegelin wskazuje na przypadek królestwa izraelskiego i jego historiogenezę. W przypadku królestwa izraelskiego społeczeństwo polityczne posiada dwa centra swojego organizujące: zawarcie Przymierza pod Synajem w czasie wyjścia z Egiptu oraz ustanowienie dynastii Dawida¹⁷². W tym przypadku zachodzi, zdaniem Voegelina, wyraźne zaznaczenie możliwości przejścia z jednego typu cywilizacyjnego (kosmologicznego) do drugiego (soteriologicznego). Ucieczka z niewoli egipskiej jako cywilizacji kosmologicznej oraz ustanowienie nowego społeczeństwa opartego na wolności i objawieniu Boga stanowi jego zdaniem przejaw doświadczenia egzystencjalnego, stanowiącego podstawę nowego typu cywilizacyjnego. Jednakże zmaganie pomiędzy cywilizacją typu kosmologicznego i cywilizacją typu soteriologicznego zakończyło się w przypadku królestwa izraelskiego nie tylko ustanowieniem społeczeństwa politycznego opartego na kosmologicznym typie cywilizacyjnym¹⁷³, ale ponadto historiogeneza izraelska została w wyniku tworzenia opisów biblijnych rozciągnięta nie tylko na jedno królestwo (społeczeństwo polityczne), ale swoim uniwersalizmem objęła cały świat ludzki. Opisy biblijne ukazujące zmagania człowieka z grzechem pierwotnym oraz spisy genealogiczne sięgające początków ludzkości przenoszą problematykę wyrażenia prawdy kosmicznej z jednego ludu czy plemienia na całą ludzkość, która pod rządami Mesjasza ma stanowić rzeczywiste królestwo scalające

¹⁷¹W odniesieniu do teorii Machiavellego Voegelin stwierdza: „Die Republik ist ein natürlich gewachsenes Gebilde im Sinne einer Manifestation der kosmischen Ordnung. Dass es diese bestimmte Art der Manifestation gibt, ist eine Tatsache, die hingenommen werden muss und nicht erklärt werden kann. Republiken sind Manifestationen der kosmischen Ordnung im gleichen Sinne wie Pflanzen, Menschen oder Himmelskörper.“ (E. Voegelin, *Die Ordnung der Macht...*, dz.cyt. s. 68)

¹⁷²„Die israelitische Historiogenese hat, im Gegensatz zu den ägyptischen und mesopotamischen, nicht ein, sondern zwei Organisationszentren: die Davidische Reichsgründung und den Bundesschluss am Sinai. Die Reichsgründung, die im Ablauf des Geschehens sich später, ist in der Entstehungsgeschichte der biblischen Erzählung das chronologisch erste Motiv.“ (E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 100).

¹⁷³por. tamże, s. 103

całą ludzkość, rządzone zgodnie z jedną prawdą kosmiczną, zawartą w Przymierzu Synajskim oraz Nowym Przymierzu¹⁷⁴. Przypadek królestwa izraelskiego ukazuje zarazem, że cywilizacja typu kosmologicznego nie ogranicza się jedynie do jednego społeczeństwa politycznego, ale swoim zasięgiem może obejmować również całą ludzkość.

Wskazany przez Voegelina typ cywilizacji kosmologicznej charakteryzuje się zatem ścisłym powiązaniem z kosmosem, do tego stopnia, że społeczeństwo polityczne (państwo) jest ścisłym odwzorowaniem ładu kosmicznego. Stanowi ono jedyny i najpełniejszy wyraz porządku bytu w społeczności politycznej. Nie tylko jest wyrazem poznanego przez człowieka ładu bytu, ale jest wpisane w ten porządek i stanowi jego część. Porządek kosmiczny jest nie tylko w nim obecny, ale stanowi uzasadnienie istnienia państwa i jego instytucji. Całość społeczeństwa politycznego jest wpisana w całokształt bytu i w całości odwzorowuje porządek kosmiczny. Każda instytucja państwowa jest konieczna, gdyż przyczyną jej jest nie potrzeba konkretnego społeczeństwa politycznego, ale swoje uzasadnienie posiada w porządku kosmicznym. Jako takie państwo w tym typie cywilizacyjnym jest posiadaczem prawdy uniwersalnej i jest reprezentantem tejże prawdy w stosunku do swoich obywateli, jak i w stosunku do innych społeczeństw politycznych¹⁷⁵. Dlatego Voegelin na określenie formy społeczności politycznej opartej na tym typie cywilizacyjnym używa określenia *mikrokosmos*.

1.2 Cywilizacja typu antropologicznego (klasycznego)

Wprowadzając nazwę cywilizacji typu antropologicznego Voegelin odwołuje się do stwierdzenia Platona, zawartego w *Państwie*, że „polis to wielki człowiek”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ „An die Stelle der mythischen Dynastien traten die Stammtafeln und die Völkertafeln. Die Universalgeschichte wurde dann wieder eingeengt auf die menschheitlich repräsentative Geschichte durch das Herausheben der sakralen Linie, auf der die Bundesschlüsse Gottes mit den Repräsentanten der Menschheit liegen – der Bund mit Noah (Gen 9, 9), der Bund mit Abraham (Gen 17, 1 – 8), der Bund mit Moses und Israel am Sinai. Durch die Skandierungen der sakralen Linie ergaben sich die vier Phasen der Menschheitsgeschichte: von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Moses, von Moses bis zur Gegenwart. Die menschliche relevanten Ereignisse empfangen dadurch die symbolische Dominanz über die Reichsgründung, die der primäre Anlass des historiographischen Unternehmens gewesen war. Zu bemerken wäre noch, dass die dominanten Epochen in den Evangelien verschoben werden, um dem neuen für die Menschen relevanten Ereignis eines Messias aus dem Haus Davids Raum zu geben; im Matthäus – Evangelium (1, 17) werden als die vier Perioden gerechnet: von Adam bis Abraham, von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis Christus.“ (por. tamże, s. 102.). Por. także, Voegelin E., *The People of God*, München 2003; tenże, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994

¹⁷⁵ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 63.

¹⁷⁶ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 64. Voegelin odwołuje się do fragmentu Platońskiego *Państwa* 368 c – d. Podobnie do Voegelina rozumie ten fragment Platońskiego *Państwa* W. Jaeger:

Stwierdzenie to, jego zdaniem, jest zaczątkiem nowego typu cywilizacyjnego. Zasadniczą cechą tego typu cywilizacyjnego jest budowanie ładu społeczeństwa politycznego na wzór człowieka (*makroantropos*)¹⁷⁷. Voegelin zaznacza jednak, że budowa społeczeństwa na wzór człowieka może być i jest rozumiana dwojako. Z jednej strony stwierdza, że Platon zwraca uwagę na zasadnicze znaczenie dla budowy społeczeństwa politycznego charakteru ludzi, którzy przynależą do danego społeczeństwa¹⁷⁸. Z drugiej jednak strony zauważa, że w przypadku cywilizacji typu antropologicznego zasadnicze znaczenie posiada nie tylko empiryczne zbadanie charakteru psychologicznego członków danej społeczności. Wyraźnie zauważa, że: „narzędziem społecznej krytyki nie jest jakaś arbitralna idea człowieka jako czysto ziemskiej istoty, ale jest nią obraz człowieka, który odkrył swoją prawdziwą naturę (...).”¹⁷⁹ Zasadnicze znaczenie posiada więc koncepcja człowieka jako człowieka, przyjęta na podstawie doświadczenia specyfiki bytu ludzkiego. Voegelin odwołuje się tutaj do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa¹⁸⁰. Społeczeństwo polityczne jest kształtowane na wzór człowieka „dojrzałego” (*spoudaios*)¹⁸¹, tzn. człowieka, który „w pełni zrealizował w sobie możliwości tkwiące w ludzkiej naturze i którego cechy charakteru doskonale uobecniają cnoty dianoetyczne i moralne, który u szczytu swego rozwoju zdolny jest uprawiać *bios theoretikos*.”¹⁸² Zasadniczą więc cechą

„Na pierwszy rzut oka wygląda to tak, jak gdyby państwo miało być prawzorem duszy ludzkiej, ale zdaniem Platona zarówno państwo, jak dusza ludzka są jednakowo zorganizowane, posiadają identyczną wewnętrzną strukturę i to zarówno w swym zdrowym, jak i zwyrodniałym stanie. Naprawdę to, co mówi Sokrates na temat sprawiedliwości i jej funkcji w idealnym państwie, nie wywodzi się bynajmniej z doświadczeń zebranych w rzeczywistym życiu państwowym, lecz jest tylko odbiciem nauki Platona o duszy i jej częściach, ukazanych w powiększeniu jako obraz państwa i jego stanów.” (W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 777). Podobne rozumienie znajdujemy u F. Coplestona (por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 254).

¹⁷⁷ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 64 – 65.

¹⁷⁸ „... u swych podstaw każde społeczeństwo odzwierciedla typ ludzi, z jakich jest złożone. Można na przykład powiedzieć, że imperia kosmologiczne zamieszkują ludzie, którzy swe istnienie przeżywają jako harmonijne z prawdą kosmosu. Jest to zasada heurystyczna o pierwszorzędym znaczeniu. Teoretyk, który chce zrozumieć społeczeństwo polityczne, musi nade wszystko ustalić, jaki typ ludzi jest dominujący. Platon zastosował ową regułę do siebie współczesnego społeczeństwa ateńskiego nazywając je sofistycznym ze względu na dominację w Atenach sofistycznego typu człowieka. Posłużył się tą regułą przedstawiając *Polis* Idei jako paradygmatyczną konstrukcję społecznego ładu, w której znajduje wyraz filozoficzny typ człowieka. Zastosował ową regułę w *Państwie* (księgi VIII – IX) analizując zmiany politycznych ustrojów poprzez przemiany dominującego w nich typu ludzi.” (tamże).

¹⁷⁹ tamże, s. 69.

¹⁸⁰ Voegelin odwołuje się w tym miejscu do następującego fragmentu *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa: „...człowiek etycznie wysoko stojący (*spoudaios*) najbardziej może wyróżnia się tym, iż we wszystkim dostrzega to, co istotnie piękne i przyjemne, będąc jak gdyby wzorem ich i miarą.” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 89) oraz do innego fragmentu: „We wszystkich jednak takich wypadkach zdaje się rzeczywiście zachodzić to, co wydaje się człowiekowi etycznie wysoko stojącemu (*spoudaios*).” (tamże, s. 374)

¹⁸¹ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 67.

¹⁸² tamże.

cywilizacji antropologicznej jest zwrócenie uwagi na koncepcję człowieka stanowiącą podstawę danej społeczności politycznej (państwa). Owa, przyjęta na podstawie konkretnego zbioru doświadczeń, koncepcja bytu ludzkiego, stanowi podwalinę kształtowania społeczności politycznej.

Voegelin zaznacza jednakże, że wizja człowieka wynika z konkretnych doświadczeń, jakie są udziałem człowieka. Powstaje pytanie, o jakie doświadczenia chodzi? Analizując zawartą w pismach Platona i Arystotelesa, jak również innych greckich filozofów, teorię społeczeństwa, Voegelin zwraca uwagę, że podstawowymi doświadczeniami człowieka w zetknięciu się z rzeczywistością, jak i z kosmionem społeczeństwa politycznego, są Tanatos, Eros i Dike, które uzupełnia doświadczenie transcendencji¹⁸³. To doświadczenie transcendencji dokonuje się dzięki odkryciu *psyche* jako źródła i miejsca doświadczania transcendentnego względem świata i człowieka porządku (ładu) bytu. Voegelin podkreśla wyraźnie, że „odkryta *psyche* jest nowym centrum w człowieku, w którym przeżywa on siebie jako istotę otwartą na transcendentną rzeczywistość”¹⁸⁴. Doświadczenie, o którym jest mowa nie jest w żadnym wypadku równoznaczne z doświadczeniem empirycznym¹⁸⁵. Doświadczenie to przynależy wyłącznie człowiekowi i to człowiekowi dojrzałemu w sensie *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. Człowiek dojrzały dzięki odkryciu *psyche* jako miejsca doświadczania transcendencji¹⁸⁶ doświadcza zetknięcia się z rzeczywistością, dzięki której posiada poznanie prawdy o rzeczywistości. Poznanie to posiada charakter misteryjno – religijny¹⁸⁷ i jest nie tylko poznaniem rzeczywistości transcendentnej. Poznanie to odkrywa przed człowiekiem jego prawdziwą naturę jako istniejącego na styku rzeczywistości materialnej i ponad – materialnej. Dzięki temu odkrycie *psyche* stanowi zdaniem Voegelina narzędzie społecznej krytyki, szczególnie w odniesieniu do cywilizacji typu kosmologicznego¹⁸⁸. Krytyka ta znajduje swój wyraz w teoriach społeczeństwa

¹⁸³ tamże, s. 68.

¹⁸⁴ tamże, s. 69.

¹⁸⁵ „*Erfahrung* bedeutet bei Voegelin nicht wissenschaftliche Empirie. Die wissenschaftliche Empirie bezieht sich auf deutlich abgrenzbare und klar beschreibbare Sinneserfahrungen. Die Erfahrung Voegelins meint dagegen eher ein schwer fassbares inneres Erleben.“ (A. Eckhart, *Die Bewusstseinsphilosophie Eric Voegelins (als Grundlage politischer Ordnung)*, cyt. za: <http://homepages.compuserve.de/eckhartarnold/Voegelin/node8.html> data dostępu: 24.03.2016)

¹⁸⁶ Voegelin używa zamiennie terminów: *transcendencja* i *Bóg* (por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 69; por. także Voegelin E., *The Beyond and Its Parousia*, München 2004)

¹⁸⁷ Doświadczenie tego typu posiadają zdaniem Voegelina prorocy i filozofowie (por. A. Eckhart, *Bewusstseinsphilosophie...*, dz.cyt.)

¹⁸⁸ „Sens reguły antropologicznej zawiera się w tym, że narzędziem społecznej krytyki nie jest arbitralna idea człowieka jako czysto ziemskiej istoty, ale jest nią obraz człowieka, który odkrył swoją prawdziwą naturę odnajdując prawdziwy związek z Bogiem.” (por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 69)

politycznego (państwa), stanowiących przeciwwagę dla form historiogenezy opartych na wierzeniach mitycznych. W cywilizacji typu antropologicznego występuje zatem wyraźne zaznaczenie różnicy pomiędzy ogółem ludzi tworzących dane społeczeństwo polityczne (państwo), a grupą ludzi, którzy dzięki specjalnemu doświadczeniu transcendencji (Boga), jaki ma miejsce w ich duszy (*psyche*), zajmują stanowisko krytyczne względem zastanego porządku (ładu) społeczeństwa politycznego.

Ten rozdzwiek pomiędzy całością społeczeństwa a „wybranymi” nie stanowi jednak, zdaniem Voegelina, w żadnym wypadku usankcjonowania form wyzysku czy ucisku całości społeczeństwa przez klasę ludzi doświadczających we wnętrzu swojej duszy (*psyche*) transcendencji. Zadaniem ich jest „obudzenie podobnych przeżyć” w pozostałych członkach społeczeństwa politycznego¹⁸⁹. Wyraźne staje się więc zadanie wychowania człowieka dojrzałego etycznie (*spoudaios*), co staje się zadaniem społeczeństwa politycznego. W cywilizacji typu antropologicznego zatem zostaje podkreślony aspekt wychowawczy państwa, który realizowany jest poprzez umożliwienie członkom danego społeczeństwa urzeczywistnienia ludzkich możliwości, szczególnie możliwości doświadczenia transcendencji¹⁹⁰. Zadaniem państwa jest wychowanie człowieka dojrzałego.

Podkreślenie w tym typie cywilizacyjnym prawdy o otwartości człowieka na transcendencję (Boga) stanowi przełom w dotychczasowym rozwoju społeczeństwa politycznego, jak również w relacjach pomiędzy poszczególnymi państwami. Prawda o Bogu jako zasadzie porządku bytu stanowi podstawę do podkreślenia wspólnej wszystkim ludziom natury, a porządek społeczny znajduje swoje uzasadnienie w prawdzie transcendentnej w stosunku do danej społeczności politycznej¹⁹¹

¹⁸⁹ „...teoria, która jest rozwinięciem pewnych doświadczeń, jest zrozumiała jedynie dla tych ludzi, którzy poznając ją zdolni są do obudzenia w sobie podobnych przeżyć, tak by móc empirycznie sprawdzić ich prawdę. Jeżeli teoria nie jest w stanie rozbudzić odpowiednich doświadczeń, sprawić może wrażenie, że jest wyłącznie pustą gadaniną i może zostać odrzucona jako nieistotny wyraz czyichś subiektywnych mniemań.” (tamże, s. 67)

¹⁹⁰ „Człowiek żyć będzie w zgodzie z prawdą swej egzystencji, gdy utworzy swą *psyche* na prawdę Boga, a prawda Boga ujawni się w historii, gdy tak uformuje człowieczą *psyche*, iż ta będzie zdolna wchłonąć niewidoczną miarę. Jest to właśnie zasadniczy przedmiot rozważań *Państwa*. W centrum dialogu Platon umieścił alegorię jaskini opisując *periagoge*, nawrócenie, przejście od nieprawdy ludzkiej egzystencji, jaka przeważała w ateńskiej, sofistycznej *polis*, do prawdy Idei. Paton, co więcej, był przekonany, że najpewniejszym sposobem zaistnienia prawdy egzystencji było wychowanie w niej od wczesnego dzieciństwa. (...) Jeżeli w młodości dusza wystawiona jest na oddziaływanie fałszywej teologii, wówczas w swoim centrum duchowym, przez które poznaje naturę Boga, zostanie wypaczona. Stanie się ofiarą czystego kłamstwa, *alethos pseudos*, błędnych mniemań o bogach. Nie jest to zwykła, codzienne kłamstwo, dla którego mogą istnieć okoliczności łagodzące. Jest to kłamstwo podstawowe, prawdziwy fałsz zawarty w duszy człowieka.” (tamże, s. 71).

¹⁹¹ „Otwarcie duszy było wydarzeniem epokowym w historii ludzkości, ponieważ razem z wyróżnieniem duszy jako zmysłu transcendencji, pojawiły się krytyczne, teoretyczne miary

1.3 Cywilizacja typu soteriologicznego

Trzeci typ cywilizacji nazywa Voegelin typem soteriologicznym. Ten typ cywilizacyjny pojawia się jego zdaniem wraz z zaistnieniem chrześcijaństwa w ramach Cesarstwa Rzymskiego¹⁹².

Zasadniczym elementem cywilizacji tego typu jest funkcjonowanie w ramach społeczeństwa politycznego objawienia jako konkurencyjnej prawdy o egzystencji człowieka względem prawdy kosmologicznej i prawdy antropologicznej¹⁹³. Społeczeństwo, rozumiane jako kosmion, jest budowane poprzez idee, stanowiące odpowiedź człowieka na doświadczenie kosmosu jako uporządkowanego ładu bytu. Specyficznym doświadczeniem człowieka, dokonującym się w ramach judaizmu i chrześcijaństwa jest fakt objawienia się Boga, dokonany na górze Synaj oraz w osobie Jezusa Chrystusa jako Wcielonego Syna Bożego. Doświadczenie to, choć dokonujące się w sferze religijnej, jest doświadczeniem człowieka i na jego bazie tworzy on symbole, stanowiące osnowę kosmionu, czyli społeczeństwa politycznego.

Należy jednak zaznaczyć wyraźnie, że w przypadku Voegelina termin „objawienie” posiada specyficzne znaczenie. Odwołuje się on do znaczenia religijnego tego słowa, zaznaczając działanie Boga (transcendencji) jako początek objawienia. Fakt odczytania prawdy o kosmosie jako całokształcie bytu poprzez działanie transcendencji bezpośrednio w życiu człowieka, stanowi dla niego podstawę rozróżnienia pomiędzy cywilizacją antropologiczną a soteriologiczną. W społecznościach politycznych typu antropologicznego odkrywanie prawdy o ładzie bytu stanowiło działanie tylko człowieka. Koncepcja Platońskiej *psyche* jako zmysłu transcendencji wskazuje na działanie czysto ludzkie¹⁹⁴. Człowiek, motywowany pragnieniem poznania mądrości, podejmuje działanie, aby dotrzeć do prawdy egzystencji. W doświadczeniu transcendencji w duszy ujawnia się wielkość

interpretacji ludzkiej egzystencji w społeczeństwie, jak też racje uzasadniające autorytet tych nowych kryteriów. Dusza otwarta na rzeczywistość transcendentną odkryła źródło ładu stojące ponad ustalonym porządkiem społecznym, jak też prawdę stojącą w krytycznej opozycji wobec prawdy, do której społeczeństwo doszło w symbolice autointerpretacyjnej. Idea powszechnego Boga będąca miarą dla duszy otwartej ma jako swój logiczny korelat ideę powszechnej wspólnoty ludzkiej, innej niż społeczeństwo cywilne, wspólnoty powstałej dzięki uczestnictwu wszystkich ludzi we wspólnej mierze, rozumianej jako arystotelesowski *nous* albo stoicki czy chrześcijański *logos*.” (tamże, s. 143)
¹⁹² por. tamże, s. 77

¹⁹³ „Razem z pojawieniem się chrześcijaństwa powiększyło się pole konkurujących ze sobą typów prawd historycznych. Te trzy rodzaje prawd weszły ze sobą w walkę o to, która z nich zmonopolizuje w Cesarstwie Rzymskim reprezentację egzystencjalną.” (tamże0; por. także: tenże, *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, München 1997

¹⁹⁴ por. Voegelin E., *Plato's Myth of the Soul*, München 2001

człowieka w dążeniu do poznania prawdy o jego własnej egzystencji w całokształcie bytów. Dążenie to jednak zdaniem Voegelina nie jest w stanie nawiązać pełnej łączności z Bogiem jako podstawą (zasadą) wszelkiego istnienia. Dokonuje się to dzięki działaniu samej transcendencji (Boga). To działanie jest objawieniem w sensie religijnym. Dzięki niemu człowieka nie tylko poznaje Boga jako podstawę porządku (ładu) bytu, ale również znajduje się w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem (transcendencją)¹⁹⁵. Rozróżnienie to podkreśla Voegelin, odwołując się do porównania pomiędzy arystotelesowską *philia politike* a koncepcją *amicitia* Tomasza z Akwinu¹⁹⁶. Dzięki działaniu samego Boga możliwa jest wspólnota człowieka z transcendencją. Właśnie to „doświadczenie wzajemności w stosunku do Boga, *amicitia* w sensie tomistycznym, łaski, która nadaje nadprzyrodzoną formę ludzkiej naturze, wyznacza odmiennność chrześcijańskiej prawdy”¹⁹⁷.

Należy jednak podkreślić, że Voegelin nie traktuje objawienia w sensie konfesyjnym. Podkreślenie działania Boga (transcendencji) nie stanowi w jego poglądach opowiedzenia się po stronie konkretnej religii. Rozumienie objawienia ujawnia się szczególnie wyraźnie w jego korespondencji z Leo Straussem z 1951 roku. Objawienie stanowi dla niego jedną z form ludzkiego poznania rzeczywistości, różniące się od pozostałych strukturą¹⁹⁸. W przypadku objawienia dominuje doświadczenie zależności od transcendentnej rzeczywistości (Boga) nie tylko w

¹⁹⁵ „Doświadczenie wzajemności w stosunku z Bogiem, *amicitia* w sensie tomistycznym, łaski, która nadaje nadprzyrodzoną formę ludzkiej naturze, wyznacza odmiennność chrześcijańskiej prawdy. Objawienie tej łaski w historii przez wcielenie się Logosu w Chrystusa wypełniło niezwykle ruch ducha mistycznych filozofów. Krytyczny autorytet, jaki dusza zyskała w stosunku do dawniejszej prawdy społeczeństwa dzięki otwarciu się na niewidoczną miarę został obecnie potwierdzony przez objawienie się miary samej.” (tamże, s. 78 – 79)

¹⁹⁶ Voegelin odwołuje się do następujących fragmentów *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa: „A więc zgoda jest przyjaźnią wśród obywateli i za taką uchodzi zwykle, jako że dotyczy tego, co pożyteczne i co należy do życia.” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz.cyt., s. 336), a także do innego fragmentu: „Pojęcie jednak równości inne jest – jak się zdaje – gdy idzie o sprawiedliwość, a inne, gdy idzie o przyjaźń (...). Najwidoczniejsze jest to, jeśli idzie o bogów (jako że najbardziej przewyższają nas we wszystkim, co dobre), ale występuje też jasno w odniesieniu do królów. Ani bowiem o przyjaźń ich nie ubiegają się ci, co o wiele niżej od nich stoją, ani też ludzie pozbawieni wszelkiej wartości nie zabiegają o przyjaźń tych, co są etycznie najdzielniejsi lub najmądrzejsi. (...) przyjaciel życzy dobrze przyjacielowi ze względu na niego samego.” (tamże, s. 299 – 301) oraz do fragmentu *Summa contra gentiles* Tomasza z Akwinu III, 91 (por. Tomasz z Akwinu, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra gentiles*, Taurini – Rome 1961, t. III, s. 132). Por. także Voegelin E., *On Classical Studies*, *Modern Age* 1/1973, s. 2–8

¹⁹⁷ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 78

¹⁹⁸ „Offenbarung also ist menschlich diskutabel, weil sie, wie alles Wissen, menschliches Wissen ist. (...) Es unterscheidet sich von ‚nur‘ menschliches Wissen dadurch, dass sein Inhalt erlebt wird in einem ‚Angesprochenwerden‘ von Gott. Und durch dieses Erlebnis des ‚Angesprochenwerdens‘ ist der wesentliche Inhalt des Offenbarungswissens gegeben: ein Mensch, der sich in seiner ‚Nur‘-Menschlichkeit gegenüber einem transzendentem Sein versteht; ein welt-transzendentes Sein, das als realissimum gegenüber allem Welt-Seienden erfahren wird; ein Sein, das ‚anspricht‘, also Person ist, Gott; ein Mensch, der von diesem Sein ‚angesprochen‘ werden kann, also zu ihm in einer Beziehung der Offenheit steht.“ (E. Voegelin, A. Schutz, L. Strauss, A. Gurwitsch, *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, München 1993, s. 35 – 36).

zakresie treści poznawanych przez człowieka, ale również w przeżyciu (doświadczeniu) działania człowieka (a właściwie braku działania) w przypadku objawienia. W tym rozumieniu objawienie staje się działaniem ludzkim, polegającym na rozpoznaniu przez człowieka swojej pozycji w całokształcie tego, co istnieje¹⁹⁹. Prowadzi to, zdaniem Voegelina, do odkrycia natury i ograniczeń człowieka²⁰⁰. Odkrycie to jest tak doniosłe, że nazywane jest przez Voegelina „skokiem bytowym” (*leap in being, Sprung im Sein*)²⁰¹. Transcendencja (Bóg) staje się nie tylko źródłem ładu (porządku) bytu, ale równocześnie ustanawia Boga jako zasadę porządku (ładu) społeczeństwa politycznego oraz jako źródło tego porządku²⁰², i to źródło znajdujące się poza ustanowionym porządkiem.

Ustanowienie Boga jako źródła porządku społecznego i zasady tego ładu ma daleko idące konsekwencje dla całości społeczeństwa politycznego (państwa). Zasadniczym następstwem jest radykalne „odbóstwienie” społeczeństwa politycznego²⁰³. Reprezentantem Boga objawiającego się człowiekowi staje się nie struktura państwowa, czy „mistyczny” filozof, ale Kościół. Ponieważ zasadniczym elementem objawienia się Boga człowiekowi jest doprowadzenie człowieka do stanu szczęśliwości²⁰⁴, doświadczenie to nie może zawierać się w granicach doczesności. Prawda soteriologiczna ustanawia zatem cel dążenia człowieka, który Augustyn nazywa *Civitas Dei*²⁰⁵. Następuje rozdzielenie ładu egzystencji człowieka na *civitas terrena*, stanowiące czasowy ład świeckiej historii oraz *civitas coelestis*, związany z

¹⁹⁹ Na takie rozumienie objawienia w myśli E. Voegelina zwraca uwagę H. Winterholler: „Gleichzeitig aber wird deutlich, dass Offenbarung, wie sie hier verstanden wird, kein isoliertes Phänomen etwa einer bestimmten Religion ist, sondern dass Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Christentum als Teile einer umfassenderen Bewegung zusammengehören. Indem Voegelin der Bewegung der Seele zur Gottheit, die in ihrer unbeweglichen Transzendenz verharrt, das Hinneigen Gottes zur Seele und damit die wechselseitige Beziehung zwischen Mensch und Gott gegenüberstellt, wird Offenbarung zur Antwort auf das suchende Fragen des Menschen.“ (H. Winterholler, *Moses und das Volk Israel. Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins*, München 2000, s. 9).

²⁰⁰ „...istota historii polega na tych doświadczeniach, przez które człowiek uzyskuje zrozumienie swojego człowieczeństwa i razem z nim zrozumienie swoich ograniczeń. Filozofia i chrześcijaństwo nadają człowiekowi taki status, który pozwala „u w sposób skuteczny odgrywać rolę kogoś, kto racjonalnie kontempluje i kto zarazem jest pragmatycznym władcą przyrody, która traci demoniczny wymiar. W tym samym jednak stopniu zostają wyznaczone granice ludzkiej wielkości. W chrześcijaństwie człowiekowi nieustannie grozi utrata ducha (człowiek istnieje mocą bożej łaski) i utrata autonomii jego ‘ja’, odejście od *amor Dei* ku *amor sui*. Tu tkwi wymiar demoniczny. Przekonanie, że człowiek w swoim czystym człowieczeństwie, bez *fides caritate formata*, jest demoniczną nicością, chrześcijaństwo doprowadziło do najdalszych granic jasności, która w tradycji nazywana jest objawieniem.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 79).

²⁰¹ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956, s. 130).

²⁰² por. tamże, s. 10.

²⁰³ „Sfera władzy ulega radykalnemu odbóstwieniu, nabiera wyłącznie charakteru czasowego.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 101).

²⁰⁴ Voegelin ukazuje to na przykładzie wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej i ustanowienia nowego Ludu Wybranego poprzez zawarcie przymierza na górze Synaj (por. E. Voegelin, *Order and History*, t. I, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 407).

²⁰⁵ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 101

ponad – czasowym celem egzystencji człowieka²⁰⁶. Swoje prawne sformułowanie prawda ta znajduje w tzw. „zasadzie Gelazjańskiej”²⁰⁷. Zgodnie z tą zasadą następuje rozdzielenie porządku politycznego od porządku religijnego. Ustanowienie podwójnej reprezentacji (duchowej, symbolizowanej przez Kościół, oraz świeckiej, reprezentowanej przez władzę państwową) doprowadza, zdaniem Voegelina, do „odbóstwienia” sfery władzy ziemskiej²⁰⁸. Odbóstwienie oznacza w poglądach Voegelina „historyczny proces, który doprowadził do śmierci kultury politeistycznej na skutek jej uwiądu i do opisanie ludzkiej egzystencji w społeczeństwie w kategoriach przeznaczenia, które mocą łaski ponadświatowego Boga prowadzi ku wiecznemu życiu w nieogarnionej szczęśliwości”²⁰⁹.

Odbóstwienie sfery władania ziemskiego królestwa i ustanowienie Kościoła jako reprezentacji w sferze ziemskiej *civitas Dei* stało się przyczyną dwóch zasadniczych przemian w kosmosie społeczeństwa politycznego. Pierwszym z nich nowe spojrzenie na człowieka. Jeśli społeczeństwo polityczne w porządku ziemskim zostało odbóstwione, zatem kontakt ze sferą transcendentną względem rzeczywistości ziemskiej stał się możliwy tylko dzięki życiu wiary w duszy człowieka. Kościół, chociaż jest reprezentantem rzeczywistości poza – ziemskiej, nie jest jednak utożsamiany w całości z *civitas Dei*²¹⁰. Objawienie zatem, stanowiące podstawę cywilizacji soteriologicznej, jest rozpoznawane dzięki poznaniu człowieka wierzącego. Stanowi więc podkreślenie roli człowieka w kształtowaniu porządku społeczeństwa politycznego²¹¹. Drugą ważną przemianą jest odkrycie celu historii poprzez „ideę kresu jako transcendentalnego spełnienia”²¹². Historia nie stanowi zatem cyklicznego działania w obrębie rzeczywistości ziemskiej²¹³, ale posiada swoje spełnienie w rzeczywistości transcendentalnej. Kres historii stanowi „eschatologiczne spełnienie dziejów”, jednakże to spełnienie nie dokonuje się w

²⁰⁶ por. tamże, s. 87

²⁰⁷ „Die präzise Kategorisierung ist die seit den Anfängen der westlichen Zivilisation vorgegeben: dass es in der Ordnung zu unterscheiden gilt zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt. Die Unterscheidung dieser zwei Ordnungsstände wurde gegen Ende des 5. Jahrhunderts von Papst Gelasius vorgenommen; sie wird das ‚Gelasianische Prinzip‘ genannt. Ihm zufolge steht der Mensch innerhalb der kaiserlich geordneten Welt und in der päpstlich geordnete Kirche; für die damalige Welt war die weltliche Ordnung das Kaisertum, für die geistliche Ordnung die Kirche.“ (E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 18 – 19)

²⁰⁸ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 103

²⁰⁹ tamże

²¹⁰ por. E. Voegelin, *Die politische Religionen*, Wien 1938, s. 34 – 35.

²¹¹ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 105.

²¹² por. tamże, s. 112

²¹³ Takie rozumienie historii cywilizacji przedstawia O. Spengler: „Każda kultura przechodzi w swym istnieniu fazy wieku indywiduum ludzkiego. Każda ma swój wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość i wreszcie starość.” (O. Spengler, *Zmierzch zachodu*, dz.cyt., s. 101).

rzeczywistości społeczeństwa politycznego (państwa), lecz w sferze transcendentalnej. Historia społeczeństwa politycznego zostaje zatem uznana za zmierzającą do kresu, kres ten jednak nie przynależy samej historii, ale znajduje się poza dziejami społeczeństwa politycznego²¹⁴. Następuje zatem w cywilizacji soteriologicznej desakralizacja porządku społecznego (państwa), a tym samym ustanowienie odpowiedzialności państwa jedynie w rzeczywistości czysto ziemskiej.

2. Pozycja reprezentanta w poszczególnych typach cywilizacyjnych

Ukazane typy cywilizacyjne, wyróżnione przez E. Voegelina, stanowią (każdy dla siebie) kosmion społeczeństwa politycznego. Realizacja w szczegółowych rozwiązaniach może różnić się pomiędzy poszczególnymi ustrojami, ale zasadnicze elementy poszczególnych typów cywilizacyjnych są podobne.

Voegelin wskazuje, że zasadniczym i nieodzownym warunkiem ustanowienia społeczeństwa politycznego jest artykulacja społeczności przedpaństwowej w państwową. Momentem artykulacji jest ustanowienie reprezentanta (władzy) w danej społeczności. Wydaje się więc koniecznym ukazanie również pozycji reprezentanta w poszczególnych typach cywilizacyjnych.

2.1 *Reprezentant jako centrum społeczności politycznej w cywilizacji kosmologicznej*

Zasadniczą cechą cywilizacji typu kosmologicznego jest proste odwzorowanie porządku kosmicznego (całokształtu bytu) w porządku społeczności politycznej. Kosmion społeczności politycznej stanowi *mikrokosmos*, „odbicie” w społeczności politycznej uhierarchizowanego porządku bytu. Hierarchiczny porządek wszystkiego, co istnieje, stanowi podstawę budowy organizacji społecznej danej społeczności. Ideą zasadniczą, stanowiącą podstawę społeczności tego typu, jest idea jedności kosmosu poprzez podporządkowanie wszystkiego do podstawy bytu, jakim jest byt boski. Ponieważ ład społeczności jest zlany z ładem kosmosu, prawa kosmiczne rządzą również społecznością polityczną. Wynikiem takiego rozumienia

²¹⁴ „Jedynie transcendentalna historia, włączając w nią ziemskie pielgrzymowanie Kościoła, ma swój kierunek, jakim jest eschatologiczne spełnienie dziejów. Historia świecka nie posiada tego kierunku. Zawarte jest w niej oczekiwanie kresu, a jej obecny sposób istnienia to *saeculum senescens*, starzejące się epoki.” (tamże, s. 112 – 113); por. także: Voegelin E., *Giambattista Vico - La Scienza Nuova*, München 2003

społeczności politycznej jest również rozumienie pozycji władzy w tym typie cywilizacyjnym.

Tym, co wydaje się być zasadniczym, jest zagadnienie pochodzenia władzy w społeczności politycznej. Zasadniczym trzonem ładu kosmosu jest odniesienie i zależność wszystkich istniejących bytów od bytu boskiego (transcendencji). Byt boski jest zatem przyczyną wszystkiego i zasadą istnienia wszystkiego. Stanowi więc zasadę i przyczynę władzy oraz ustroju społeczeństwa politycznego. Prowadzi to do stwierdzenia, że władza jest pochodzenia boskiego²¹⁵, i to nie tylko w znaczeniu, że jest chciana przez byt boski, ale przede wszystkim w znaczeniu „wcielenia się” bytu boskiego w strukturę władzy społeczności politycznej. Władza polityczna stanowi emanację bytu boskiego w rzeczywistości ziemskiej. Stanowi zatem nie tylko czynnik organizujący sprawne zarządzanie społecznością polityczną, ale przede wszystkim jest przedstawicielem bytu boskiego w społeczności ludzkiej. Wynika z tego, że każde działanie przeciwko władzy danej społeczności politycznej jest działaniem przeciwko jej przyczynie i zasadzie, tzn. przeciwko bytowi boskiemu. Dotyczy to nie tylko działań wewnątrz danej społeczności politycznej, ale również działań innych, zewnętrznych względem tejże społeczności, państw państwowych²¹⁶.

Symbolem, który opisuje pozycję władzy i władcy w społecznościach politycznych typu kosmologicznego, jest termin „Syn Boga”²¹⁷. Symbol ten, choć posiadający silne zabarwienie religijne, nie tylko symbolem teologicznym. Oznacza on zasadniczą pozycję władcy w stosunku do poddanych. Sprawujący władzę jest uznawany za emanację bytu boskiego. Każde jego działanie jest działaniem boskim, zarówno względem własnego społeczeństwa, jak i pozostałych państw. Szczególnie widoczne jest to w analizowanych przez Voegelina imperiach egipskim i mongolskim²¹⁸. Taka pozycja władcy w ustroju społecznym posiada daleko idące konsekwencje. Reprezentant nie jest przedstawicielem rządzonych przez niego

²¹⁵ Voegelin, analizując spisy władców królestwa sumeryjskiego stwierdza, że: „In beiden Formeln also wird als der absolute Anfang der Geschichte das Herabsteigen des Königtums von Himmel gesetzt; Geschichte fängt an, wenn sich eine von Göttern bestimmte Ordnung im zeitlichen Ablauf der Welt inkarniert.“ (E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 87)

²¹⁶ „Z inskrypcji w Behistun poświęconej Dariuszowi I możemy się dowiedzieć, że król odniósł zwycięstwo dzięki temu, że jest prawym narzędziem Ahura Mazdy, że ‘ani nie grzeszył, ani nie kłamał’, że ani on, ani nikt z jego rodziny nie służył Armanowi, Kłamstwu, ale ‘rządzili sprawiedliwie’. Co do wrogów, jak zapewniają nas inskrypcje ‘kłamstwo pobudziło ich do buntu i ich zwiodło. I wtedy Ahura Mazda oddał ich w moje ręce’.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 59). Por. tenże, *The Political Religions*, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 5, *Modernity without Restraint*, Columbia 2000, s. 19–73)

²¹⁷ por. tamże, s. 62.

²¹⁸ por. E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 85 – 87; tenże, *Die politische Religionen*, dz.cyt., s. 17 – 27; tenże, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 58 – 63

poddanych, ale jest przedstawicielem rzeczywistości transcendentnej względem społeczności politycznej. Ponieważ prawda o ładzie bytu stanowi podstawę ładu społecznego, władca jako przedstawiciel tego porządku jest zarazem gwarantem ładu społecznego. Prowadzi to do stwierdzenia, że władca jest przyczyną i zasadą całej społeczności politycznej. Działania władcy stanowią emanację działania bytu boskiego, jego siła jest wyrazem boskiego władania w porządku kosmicznym²¹⁹. Działanie władcy zostaje utożsamione z działaniem bytu boskiego, a jego nakazy otrzymują moc boską. Prowadzi to do dalszej konsekwencji, jaką jest uznanie istnienia konkretnego władcy jako czynnika sprawczego powstania konkretnej społeczności politycznej²²⁰. Reprezentant otrzymuje w tym typie społeczności politycznej prerogatywy bytu boskiego, co w konsekwencji prowadzi do ubóstwienia osoby władcy (reprezentanta)²²¹. To ubóstwienie nie oznacza sakralizacji we wszystkich społecznościach politycznych tego typu, ale umiejscowienie reprezentanta jako przedstawiciela rzeczywistości transcendentnej. Władca jest jej przedstawicielem w danym społeczeństwie i jedynym pośrednikiem pomiędzy ładem bytu a porządkiem społecznym. Prawda kosmiczna realizuje się w społeczności dzięki osobie władcy. Władza nie tylko realizuje prawa bytu boskiego, ale jako jedyna w społeczności politycznej jest w stanie rozpoznać te prawa i jako jedyna posiada odpowiednią moc i możliwości zrealizowania woli Boga²²².

Pozycja władcy w społeczności kosmologicznego typu ustanawia zatem władcę jako centrum społeczności politycznej. Stanowi zwornik całości społeczeństwa politycznego nie tylko jako siła organizująca społeczność, ale przede wszystkim jako zasada jedności danej społeczności oraz przyczyna jej istnienia. Dzieje się tak, ponieważ władca staje się „analogonem Boga”²²³. Stając się zasadą

²¹⁹ „Wenn der Gott befiehlt, dann befiehlt durch die substantielle Kraft seines Befehls der König; wenn der Befehl des Gottes nicht kommt, dann gibt es kein herrscherliches Handeln des Königs. In der Ordnung der Gesellschaft und im Handeln des Herrschers offenbaren sich die Ordnung und Wille des Gottes.“ (E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 86)

²²⁰ „Nur durch den Gottessohn ist die Schöpfung rückverbunden zu dem Schöpfer, der sie aus sich entlassen hat. Nur ein einziges Individuum der Welt lebt in unmittelbarer Beziehung zu Gott, der Mittler, der König.“ (E. Voegelin, *Die politische Religionen*, dz.cyt., s. 23)

²²¹ por. tamże, s. 22.

²²² „Nur er (*König – przyp. mój*) weiß um den Willen des Herrn: *Du hast mich eingeweiht in deine Pläne*; und er ist der Träger der Kraft, die sie ausführt: *Du hast mich eingeweiht... in deine Kraft*.“ (tamże, s. 23 – 24)

²²³ Voegelin zwraca na to uwagę omawiając koncepcję Władcy – Ascety z pism Erazma z Rotterdamu: „Die Antwort muss in dem Erasmus'schen Konzept der *civitas* als eines kosmischen Analogons und des Fürsten als eines Analogons Gottes entdeckt werden. ‚Was Gott für das Weltall, was die Sonne für die Erde, was das Auge für den Körper, das muss der Fürst für den Staat sein‘. Die Gemeinwesen, wie das Universum, wird als ein Organismus mit einem vitalisierenden, lenkenden Zentrum gedacht.“ (E. Voegelin, *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam*, München 2002, s. 24)

społeczności politycznej uzależnia społeczność polityczną od siebie nie tylko w sferze organizacyjnej, ale przede wszystkim w samym fakcie istnienia społeczeństwa politycznego. Podstawą społeczności politycznej staje się zasada całkowitego zlania się idei państwa z ideą władzy. Stanować społeczność polityczną znaczy być podporządkowanym władcy, który jest ustanawiany nie przez społeczność, ale przez transcendentną względem danej społeczności siłę (Boga).²²⁴

Reprezentant w społeczeństwie tego typu staje się również zasadą prawdy oraz moralności. Jego prawo ustanawia, co jest dobrem, obowiązującym w danej społeczności, a co nim nie jest. Jest zasadą i przyczyną wszelkich działań członków danej społeczności.²²⁵

Voegelin zwraca uwagę, że następnym krokiem jest usunięcie z danej społeczności Boga jako podstawy bytu społeczności²²⁶. Społeczność taka uzyskuje całkowitą autonomię względem rzeczywistości, a zostaje całkowicie uzależniona od reprezentanta. Jego wola nie podlegająca dyskusji stanowi zatem zasadę, od której nie ma odwołania. Reprezentant sam staje się Bogiem względem społeczności politycznej.²²⁷ Konsekwencją tego stanu jest dojście do stwierdzenia, że społeczność polityczna (państwo) istnieje dla reprezentanta, podobnie jak całość bytu istnieje dla bytu boskiego. Reprezentant jako jedyny w społeczności politycznej posiada wiedzę o porządku bytu i jako jedyny posiada moc sprawczą, aby swoimi zarządzeniami realizować prawdę kosmiczną w społeczności²²⁸. Władca zostaje zatem uznany za jedyne kryterium prawdy w społeczności politycznej. Staje się Bogiem w ustanowionej społeczności politycznej²²⁹.

²²⁴ Voegelin ukazuje to bardzo dobitnie poprzez analogię z symbolem słońca, który występuje nie tylko w społeczności politycznej starożytnego Egiptu, ale również w dziełach Plotyna oraz w absolutystycznej Francji XVII wieku, a także w *Monarchii* Dantego oraz w dziełach Bodina (por. E. Voegelin, *Die politische Religionen*, dz.cyt., s. 27 – 29).

²²⁵ „Welt und Reich sind eines, der Gottessohn ist der König, der Strom der göttlichen Kraft schafft die Welt und erhält sie weiter durch den Glanz der Sonne und die Befehle des Königs, der den göttlichen Willen kennt; und von unten steigt die Schöpfung im Dienst wieder auf zu Gott.“ (tamże, s. 25). Por także Voegelin E., *The Austrian Constitutional Reform of 1929*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 8, *Published Essays 1929–1933*, Columbia 2003, s. 148–179

²²⁶ por. E. Voegelin, *Die politische Religionen*, dz.cyt. s. 29

²²⁷ Voegelin wskazuje na poglądy Hobbesa jako realizację tego typu społeczności politycznej (por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 168). Podobna sytuacja zachodzi w państwach totalitarnych XX wieku (por. tamże, s. 169).

²²⁸ „Der König zeigt eine ungewöhnliche Fähigkeit, sich von den Bindungen an eine Welt, die mit Nilland identisch ist, zu befreien und die Weite Welt in ihrer Vielgestaltigkeit als geordnete Schöpfung zu umfassen. Er war die erste große Individualität der Weltgeschichte. (...) Der Aton ist der eine Gott, aber er ist kein Erlöser der Menschen.“ (E. Voegelin, *Die politische Religionen*, dz.cyt., s. 23)

²²⁹ „Da der König selbst Gott ist, gehen die göttliche und sie menschliche Sphäre ineinander über. Das menschlich eroberte Reich und die göttlich erschaffene Welt; menschliche und göttliche Herrschaft, menschliche und göttliche Schöpfung lassen sich nicht genau unterscheiden.“ (tamże, s. 22)

2.2 Rola reprezentanta w cywilizacji antropologicznej

Cechą charakterystyczną tego typu cywilizacyjnego jest kształtowanie społeczeństwa na wzór poznanej prawdy o człowieku. Społeczeństwo polityczne (państwo) kształtowane jest jako *makroantropos*²³⁰. Społeczeństwo nie jest jednakże ukształtowane na wzór jakiegokolwiek teorii człowieka, ale jak zaznacza Voegelin chodzi o koncepcję człowieka dojrzałego (*spoudaios*), tzn. człowieka, który poprzez odkrycie *psyche* jako zmysłu transcendencji, dochodzi do poznania rzeczywistości transcendentnej względem społeczeństwa i widzialnego świata²³¹.

Centrum społeczeństwa politycznego, opartego na tym typie cywilizacji, stanowi zatem człowiek (ludzie), który posiada rozwinięte w sobie „życie psyche”, dające wgląd w rzeczywistość niewidoczną dla pozostałych członków społeczności²³². Wspomniane „życie psyche” polega, zdaniem Voegelina na otwartości człowieka na rzeczywistość transcendentną, poznawaną dzięki poznaniu intelektualnemu²³³. Może się ono rozwinąć jedynie w pewnych warunkach i u nielicznych ludzi. Warunki, w których może się ono rozwinąć, stanowią przede wszystkim cechy charakterologiczne danego człowieka, takie jak talent czy warunki mentalne, sprzyjające dystansowi mentalnemu wobec zastanej rzeczywistości społecznej²³⁴. Warunkiem zewnętrznym jest pewien stopień rozwoju społeczności politycznej, która „nie zniszczy człowieka, podejmującego taki wysiłek”²³⁵. Najważniejszym jednak, zdaniem Voegelina, jest taki stopień rozwoju intelektualnego, który pozwoli postawić pytania dotyczące podstawowych symboli kosmionu społeczeństwa politycznego, jakimi są „Tanatos, Eros i Dike”, tj. istnienie w perspektywie śmierci, miłość oraz sprawiedliwość²³⁶. Prowadzi to, jego zdaniem, do uformowania, na bazie tych doświadczeń, człowieka „dojrzałego” (*spoudaios*), który jest w stanie zrealizować w sobie możliwości bytu ludzkiego, co prowadzi w konsekwencji do *bios theoretikos*²³⁷. Zrealizowanie tego warunku w życiu człowieka

²³⁰ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 64 – 67

²³¹ por. tamże, s. 69

²³² por. E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957, s. 161.

²³³ „Der Mensch hat am transzendenten Logos und Nous teil. Das Leben Vernunft besteht darin, diese Teilhabe in Tat umzusetzen und sie so weit zu führen, bis sie zu einer charakterbildenden Kraft wird.“ (E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, w: *Die industrielle Gesellschaft und die drei Welten. Das Seminar von Rheinfelden*, München 1960, s. 50)

²³⁴ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 67

²³⁵ tamże

²³⁶ por. tamże, s. 68

²³⁷ por. tamże, s. 67

sprawia, że staje się on otwarty na rzeczywistość transcendentną, stanowiącą podstawę egzystencji jego samego oraz społeczeństwa politycznego. Oznacza to rozumienie egzystencji osobistej człowieka społeczeństwa politycznego w stałym odniesieniu do boskiej podstawy bytu²³⁸. Postawienie pytania o podstawowe symbole kosmionu politycznego oraz uznanie własnej egzystencji w zależności od boskiej (transcendentnej) podstawy wszelkiego bytu, a także odkrycie *psyche* jako zmysłu transcendencji, stanowi początek filozofii²³⁹. W społeczności politycznej typu antropologicznego na pierwsze miejsce wysuwa się zatem filozof, który staje się przywódcą – reprezentantem prawdy transcendentnej poprzez prawdę antropologiczną. Nie oznacza to jednak władania intelektualistów – filozofów. Voegelin używa słowa filozofia w znaczeniu specyficznym, jako wiedzy o człowieku, społeczeństwie i historii istniejących w napięciu do transcendentnej (boskiej) podstawy wszystkiego, co istnieje²⁴⁰. Rozumienie filozofii, a zatem i filozofa bliższe jest mistycznemu pojęciu proroka, dlatego w celu odróżnienia filozofa w tym znaczeniu od naukowca Voegelin często wspomina o „mistycznych filozofach”²⁴¹.

W społeczności politycznej typu antropologicznego pojawia się mistyczny filozof jako reprezentant prawdy, konkurencyjnej względem prawdy kosmologicznej, stanowiącej podstawę dotychczasowego bytu społeczności politycznej. Jemu, jako reprezentantowi nowej prawdy, przypada podjęcie kierowania społecznością polityczną. Zasadą jednak działania filozofa – władcy nie jest rządy na wzór „Syna Bożego” z cywilizacji kosmologicznej, który władzę wykonywał za pomocą rozkazów równoznacznych z nakazami Boga. Zasadą władania filozofa jest „wychowanie” każdego członka społeczności do odkrycia prawdy transcendentnej poprzez doświadczenie *psyche* jako zmysłu transcendencji²⁴². Wychowanie to

²³⁸ „Unter Geist verstehen wir die Offenheit des Menschen zum göttlichen Grund seiner Existenz (...) Durch den Geist aktualisiert der Mensch die Möglichkeit, am Göttlichen teilzuhaben; er wird dadurch zu der *imago Dei*, die es seine Bestimmung ist zu sein. Der Geist, im klassischen Sinne des Nous, ist das allen Menschen Gemeinsame, das *xynon*, wie Heraklit es genannt hat. Durch das Leben im Geist, der gemeinsam ist, wird ferner die Existenz des Menschen zur Existenz in Gemeinschaft; in Offenheit des gemeinsamen Geistes baut sich die Öffentlichkeit der Gesellschaft auf.“ (E. Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, München 2002, s. 12)

²³⁹ „Geist ist die Offenheit des Menschen zum göttlichen Grund seiner Existenz; für Aristoteles ist das begehrende nach dem Grund der Anfang alles Philosophierens.“ (tamże, s. 30)

²⁴⁰ por. E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 262 – 273; tenże, *The Oxford Political Philosophers*, *The Philosophical Quarterly* 11/1953, s. 97–114

²⁴¹ „Mistyczny filozof stał się reprezentantem nowej prawdy, a symbole, przez które wyraził swoje doświadczenie, stworzyły podstawę teorii społecznego ładu.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 76)

²⁴² por. E. Voegelin, *Die deutsche Universität...*, dz.cyt., s. 36 – 37, por. także: tenże, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 71

dokonyje się dzięki *przekonaniu*, czyli doprowadzeniu członków społeczności do uznania doświadczenia transcendencji, dokonującego się na poziomie psyche filozofa, i wyrażenie zgody na skutki tego doświadczenia²⁴³. Oznacza to zatem takie zorganizowanie społeczności politycznej, aby „życie rozumu stało się siłą społeczną”²⁴⁴.

2.3 Reprezentant a społeczeństwo cywilizacji soteriologicznej

Trzecim typem cywilizacyjnym wymienionym przez Voegelina jest społeczeństwo typu soteriologicznego. Charakterystyczną jego cechą jest rozdzielenie porządku społeczności ziemskiej od porządku boskiego. Zasadnicze rozróżnienie, zdaniem Voegelina, nastąpiło dzięki wprowadzeniu tzw. „zasady Gelazjańskiej”, sformułowanej przez papieża Gelazjusza w V w. po Chr.²⁴⁵ Podstawową formułą tej zasady jest rozróżnienie egzystencji człowieka przebiegającej w dwóch porządkach: „ziemskim” – reprezentowanym przez władzę cesarską – oraz „duchowym” – którego reprezentantem jest władza kościelna (duchowna).

Obie instytucja stanowią dla konkretnego indywidualnego człowieka obszar jego własnej egzystencji. Człowiek żyje w konkretnie zorganizowanej społeczności politycznej, podlegając jej prawom i spełniając wynikające z tej przynależności obowiązki. Podlega również władzy duchownej w ramach danej religii. Stykiem obydwu instytucji jest egzystencja konkretnego człowieka.

Obie te instytucja pozostają względem siebie w autonomii, wzajemnie się ograniczając oraz współpracując ze sobą²⁴⁶. Każda z tych instytucji jest reprezentantem innego porządku. Możemy zatem mówić w przypadku cywilizacji soteriologicznej o „podwójnej reprezentacji”. Władza państwowa stanowi reprezentację porządku w odniesieniu do ziemskiej egzystencji człowieka, nie

²⁴³ Voegelin ukazuje to na podstawie analizy *Blagalníc* Ajschylosa. Kiedy król musi podjąć decyzję, choć podjął już sprawiedliwy sąd w swojej duszy, zwraca się jednak do pozostałych obywateli po ich zgodę na działanie polityczne: „Siła królewskiego przekonywania kształtuje dusze słuchaczy, którzy są gotowi do tego, by zostać ukształtowani. Dike Zeusa przeważa nad namiętnościami tak, że dojrzała decyzja wyraża prawdę Boga.” (E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 73 – 74)

²⁴⁴ „(...) so organisiert ist (*społeczeństwo – przyp. mój*), dass das Leben der Vernunft in der Kultur einer Gesellschaft, die politische Belange mit eingeschlossen, eine soziale Kraft wird.“ (E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft...*, dz.cyt., s. 54).

²⁴⁵ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 18; tenże, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 145.

²⁴⁶ „Diese wechselseitige Beschränkung, relative Autonomie und Kooperation in der Ordnung, das ist das Prinzip der Gelasianischen Ordnung.” (por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 19).

posiada jednak żadnych uprawnień do określania ostatecznego (poza – doczesnego) celu ludzkiej egzystencji, zaś władza duchowa (Kościół/kościóły) odpowiada za poza – doczesną interpretację ludzkiej egzystencji, nie uzurpując sobie praw do bezpośredniej ingerencji w sprawy doczesne²⁴⁷. Takie ukazanie pozycji reprezentanta w cywilizacji soteriologicznej napotyka jednak na pewne trudności. Pierwszą z nich wydaje się kwestia „styku” obu reprezentantów (doczesnego i duchowego). Następnym problemem wydaje się zakres wzajemnej współpracy i autonomii. Ponadto ważnym wydaje się zasada organizacji władzy państwowej. W przypadku bowiem cywilizacji typu kosmologicznego i antropologicznego z tego typu problemami nie można było się zetknąć, gdyż jedna i druga reprezentacja znajdowały swoje wypełnienie w jednej osobie (lub grupie), sprawującej władzę w danej społeczności politycznej. Powstaje również uzasadnione pytanie, czy powyższe rozdzielenie obu reprezentacji nie jest tworem sztucznym.

E. Voegelin, analizując pojawienie się chrześcijaństwa w ramach zorganizowanego społeczeństwa rzymskiego, opartego na zasadzie cywilizacji typu antropologicznego, zauważa, że wywołało to swoistą „rewolucję” w myśli politycznej, owocującą powstaniem nowego typu społeczności politycznej. Pierwszym i zasadniczym rezultatem tej „rewolucji” było uzupełnienie „prawdy antropologicznej” o „prawdę transcendentną”²⁴⁸. Owa „prawda transcendentna” (nazywana przez Voegelina również „prawdą soteriologiczną”²⁴⁹) ukazuje ograniczoność ludzkiego bytu, z drugiej jednak strony wyznacza człowiekowi transcendentny cel jego egzystencji. Odkrycie prawdy transcendentnej doprowadza do jasnego, wyraźnego i całkowitego oddzielanie rzeczywistości ziemskiej i rzeczywistości transcendentnej²⁵⁰. Prowadzi to w konsekwencji, zdaniem Voegelina do wyartykułowania się podwójnej reprezentacji społeczeństwa – wyraźnego i całkowitego oddzielenia władzy duchowej od władzy doczesnej²⁵¹. Na mocy tego rozdzielenia powstają dwie reprezentacje w ramach tego samego społeczeństwa politycznego: władca polityczny (doczesny) oraz władza duchowa (reprezentująca rzeczywistość transcendentną względem społeczności politycznej). Zasadniczym

²⁴⁷ „(...) steht der Mensch innerhalb der kaiserlich geordneten Welt und in der päpstlich geordneten Kirche; für die damalige Welt war die weltliche Ordnung das Kaisertum, für die geistliche Ordnung die Kirche.” (por. tamże, s. 18 – 19.)

²⁴⁸ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 145.

²⁴⁹ por. tamże, s. 77.

²⁵⁰ Voegelin wskazuje na to w interpretacji Augustyńskiej nauki o *civitas coelestis* i *civitas terrena*: „Jego zdaniem ład ludzkiej egzystencji rozdzielił się na *civitas terrena* świeckiej historii i *civitas coelestis* świętych instytucji.” (por. tamże, s. 87)

²⁵¹ por. tamże s. 109

jednak rysem jest fakt, że obie te reprezentacje znajdują się w jednym kosmionie (społeczeństwie politycznym). Zasadnym wydaje się zatem pytanie o wzajemne relacje pomiędzy obydwoma reprezentantami oraz zakres ich kompetencji w ramach społeczeństwa politycznego²⁵².

Voegelin zaznacza, że obie reprezentacje znajdują się w ramach tego samego kosmionu oraz obie są reprezentantami wyłoniionymi w ramach tego samego procesu artykulacji społeczeństwa przedpolitycznego w polityczne, czyli procesu powstawania społeczności politycznej na mocy poznanego ładu bytu. Poznany przez człowieka porządek bytu obejmuje nie tylko rzeczywistość materialną, związaną z jego czysto ziemską egzystencją, ale wskazuje również na transcendentne źródło tej rzeczywistości. Człowieka odnajduje siebie jako istniejącego w rzeczywistości doczesnej, a z drugiej strony odkrywa, że rzeczywistość ta ma swoje źródło w innej rzeczywistości, przekraczającej czysto ziemski wymiar. Na bazie tego poznania człowiek tworzy społeczność jako kosmion symboli, odwzorowujący poznany ład bytu. Wskazanie na rzeczywistość transcendentną względem ziemskiej (doczesnej) stanowi podstawę do uznania, że jest ona zakorzeniona w rzeczywistości transcendentnej, jednakże nie ma przenikania się obu rzeczywistości. Rzeczywistość doczesna jest „próżna” – nie ma w niej bogów²⁵³. Zasadnicze rozdzielenie obu rzeczywistości i niemożność sprowadzenia ich do siebie zaowocowała, zdaniem Voegelina, wyłonieniem się podwójnej reprezentacji w ramach jednego społeczeństwa politycznego: duchowej, reprezentującej rzeczywistość transcendentną względem ziemskiej, której przedstawicielem był Kościół/kościół, oraz doczesnej, której przedstawicielem był władca/cesarz²⁵⁴. Zadaniem obu reprezentacji było umożliwienie człowiekowi dobrego życia w ramach społeczności politycznej. Zadanie to obie reprezentacje wypełniają poprzez właściwe dla siebie „odzwierciedlanie” prawdy o ładzie bytu. Powstaje jednak, wydaje się zasadne, pytanie, czy możliwe jest takie „odzwierciedlanie” ładu bytu przy zachowaniu całkowitej autonomii porządku doczesnego i transcendentnego? Jeżeli porządek bytu jest jeden i wskazuje na źródło swojego ładu na rzeczywistość transcendentną, zatem jeśli porządek społeczności politycznej ma „odzwierciedlać” ów ład, zatem musi

²⁵² Na zasadniczą wagę tego zagadnienia dla organizacji społeczeństwa politycznego wskazuje Voegelin analizując myśl Erazma z Rotterdamu (por. E. Voegelin, *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam*, München 2002, s. 33 – 38)

²⁵³ por. E. Voegelin, *Die politische und geistliche Zukunft...*, dz.cyt., s. 26 – 27; por. Voegelin E., *Grundlagen der Herrschaftslehre: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre*, München 2007; tenże, *Herrschaftslehre/Staatslehre als Geisteswissenschaft. Zwei Fragmente*, München 2009

²⁵⁴ por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 105

istnieć jakieś podporządkowanie reprezentacji doczesnej władzy duchowej. Czy zatem możliwa jest całkowita autonomia obu reprezentacji?

Voegelin sugeruje w *Nowej nauce polityki*, że takie napięcie pomiędzy reprezentacją porządku doczesnego a reprezentacją porządku transcendentnego istniało w historii. Wskazuje na konflikt pomiędzy cesarzem a św. Ambrożym²⁵⁵. Sam jednak zdaje się podążać za myślą św. Augustyna, wskazując, że zadaniem reprezentacji doczesnej jest takie kształtowanie życia społecznego, aby człowiek mógł egzystować w sposób właściwy dla swojej natury, zaś władzy duchowej przynależy zadanie wskazywania celu transcendentnego egzystencji człowieka²⁵⁶. Jednakże należy zauważyć, że w rzeczywistości politycznej możliwe są tylko trzy rozwiązania kwestii autonomii obu instytucji (władzy świeckiej i władzy duchowej), mianowicie: całkowity rozdział, współpraca oraz całkowite zlanie się władzy duchowej i świeckiej. Trzeci wariant nie przystaje do koncepcji społeczeństwa politycznego typu soteriologicznego. Pozostaje zatem całkowity rozdział oraz współpraca z zachowaniem autonomii poszczególnych instytucji. Voegelin zdaje się sugerować, że tak właśnie wygląda organizacja społeczności politycznej w tym typie cywilizacyjnym²⁵⁷. Jednakże we wcześniejszych swoich pracach zwraca uwagę na trudność z przyjęciem tej tezy. Wynika to z organizacji społeczności politycznej. Całkowite oddzielenie obu instytucji w ramach jednego organizmu państwowego powoduje jedynie wzrost napięcia. Władza duchowa, posiadająca uprawnienia do określania transcendentnego celu istnienia człowieka i całego społeczeństwa, może i powinna, zgodnie ze swoim zadaniem, wskazywać również pewne rozwiązania dylematów społecznych, które mają nie tylko odniesienie czysto doczesne, ale i transcendują obecną rzeczywistość.²⁵⁸ Całkowity rozdział pomiędzy „ołtarzem i tronem” nie wydaje się możliwy również z innego względu. Voegelin zwraca uwagę na psychologiczną stronę przeżywania rzeczywistości przez człowieka. Wytworzenie „próżni” w ludzkiej egzystencji poprzez „odbóstwienie świata” powoduje, jego zdaniem, dążenie człowieka do ponownego „zabóstwienia” świata, tzn. wprowadzenia czynnika boskiego wprost w

²⁵⁵ por. tamże, s. 84

²⁵⁶ „Kościół miał być powszechną organizacją świętych jak i grzeszników, wyznających wiarę w Chrystusa, reprezentacją *Civitas Dei* w historii, przebłykiem wieczności w czasie. Z kolei organizacje polityczne traktowane były jako czasowa reprezentacja człowieka, tej jego części, która zginie wraz z przemianą czasu w wieczność. W wymiarze czasowości przyjęto koncepcję *conditio humana* bez chiliastycznych złudzeń, zarazem też została podniesiona ranga jego naturalnej egzystencji, czyniąc Kościół reprezentantem duchowego przeznaczenia człowieka.” (tamże s. 105)

²⁵⁷ por. tamże, s. 106.

²⁵⁸ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 23.

doczesną rzeczywistość. Jednym z przykładów takiego działania jest podjęta przez Joachima z Fiore koncepcja „trzech epok” w dziejach świata²⁵⁹. Trudność psychologiczna, o której wspomina Voegelin wynika ze sposobu przeżywania wiary przez poszczególne jednostki²⁶⁰. Dlatego koniecznym jawi się prześledzenie relacji pomiędzy strukturą państwową a religią w poszczególnych typach cywilizacyjnych, aby wskazać ważkość tego aspektu w kształtowaniu się i działaniu społeczności państwowej.

3. Rola religii w społeczności państwowej

Prześledzenie relacji pomiędzy religią/religiami a społecznością państwową wymaga jednak wcześniejszego dookreślenia rozumienia przez Erica Voegelina samego fenomenu religii w życiu społeczeństwa i jednostki. Implikuje to równocześnie pytanie o konieczność lub niekonieczność czynnika religijnego w społeczności państwowej. Równie ważnym wydaje się postawienie pytania o istnienie lub nieistnienie ewolucji form religijnych w ciągu historycznego przechodzenia od jednego typu cywilizacyjnego do drugiego oraz o wpływ czynnika religijnego na ten proces.

Eugene Webb zwraca uwagę, że w teorii Voegelina religia i filozofia odgrywają specyficzną rolę. Nie stanowią jedynie elementów rzeczywistości życia społecznego (jednych z wielu), ale posiadają fundamentalne znaczenie ze względu na ich funkcję w odkrywaniu prawdy o rzeczywistości²⁶¹. W *Nowej nauce polityki* Eric Voegelin, zwracając uwagę na pozycję teoretyka dokonującego krytycznego oglądu zastanej społeczności, podkreśla, iż dla zrozumienia samej możliwości krytyki zastanego ładu społecznego należy przyjąć, że poza samą „prawdą elementarną”, przez którą rozumie on całokształt relacji pomiędzy wytworzonymi przez ludzi instytucjami politycznymi, musi istnieć „prawda egzystencjalna”, do której dociera

²⁵⁹ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki...*, dz.cyt., s. 106n. Voegelin zwraca również uwagę na podejmowane w ramach poszczególnych społeczności politycznych formalne próby restauracji porządku społecznego polegającego na złaniu się prawdy antropologicznej i prawdy soteriologicznej, np. w Bizancjum czy w Rosji carskiej (por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 23 – 24; tenże, *Nowa nauka polityki...*, dz.cyt., s. 109 – 112)

²⁶⁰ por. tamże, s. 115n

²⁶¹ „The symbols of religion and philosophy are not simple description[s] of objects but [are] an existential ascent or movement into luminosity of existence, to heightened participation in being.” (por. E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, dz.cyt., s. 123). Por. także Voegelin E., Strauss L.: *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, München 2010

teoretyk²⁶². Czym owa prawda jest? Voegelin definiuje ją w następujący sposób: „Nie jest po prostu jakąś opinią o ludzkiej egzystencji w społeczeństwie. Należałoby powiedzieć, że jest to próba oznaczenia sensu życia w wyniku analizy treści określonego zespołu doświadczeń.”²⁶³ Wspomniany zespół doświadczeń oznacza „ład duszy” reprezentujący prawdę o ludzkim istnieniu usytuowaną na granicy transcendencji i pozwalającą odkryć człowiekowi własną naturę, która jest zakorzeniona w związku człowieka z Bogiem²⁶⁴. Powyższe stwierdzenie nie jest jednak stwierdzeniem teologicznym, znajdującym swoje miejsce w wyznaniu wiary którejkolwiek religii. W systemie Voegeliniańskim ma ono inne i to fundamentalne znaczenie. Szczególnie dobitnie podkreśla to sam Eric Voegelin, dokonując analizy symbolu mitu, pojawiającego się m.in. w kulturze greckiej. Stwierdza on: „Mit nie jest prymitywną symboliczną formą, właściwą wczesnym społeczeństwom i stopniowo porzucaną przez pozytywną naukę, lecz jest językiem, w którym otrzymuje swoją artykulację doświadczenie ludzko – boskiego uczestnictwa w tym, co Pomiędzy (*In-Between*)”²⁶⁵. Termin „In-Between” jest stosowany przez Voegelina na oznaczenie „zasadniczej struktury w istnieniu (...) samo-rozpoznawanej struktury istnienia”²⁶⁶, równoznacznej z uczestnictwem w istnieniu²⁶⁷. W *Anamnesis* Voegelin przybliży znaczenie owego „Pomiędzy” poprzez odwołanie się do Platońskiego terminu *metaxis*²⁶⁸: „Tak to, co pośrednie (*metaxis*) nie jest pustą przestrzenią między biegunami napięcia, ale królestwem duchowym; jest to rzeczywistość człowieka zwróconego do Boga, wzajemnym udziałem w rzeczywistości (*methexis*, *metalepsis*), ludzkiej w boskiej i boskiej w ludzkiej. *Metaxis* symbolizuje doświadczenie noetycznego przejścia duszy (*psyche*) od śmiertelności do nieśmiertelności”²⁶⁹. To, z pozoru mistyczne doświadczenie, Voegelin uznaje za zasadnicze dla ludzkiej egzystencji, przede wszystkim w społeczeństwie. W przedmowie do *Anamnesis* podkreśla: „W *Timajosie* i *Kritiasie* wreszcie pamięć podnosi rozumiejące poznanie egzystencji człowieka społecznego, zestrojone z

²⁶² por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 57 – 58.

²⁶³ por. tamże, s. 66.

²⁶⁴ por. tamże, s. 69; por. także Voegelin E., *Platoński ład duszy*, przeł. H. Krzeczkowski, Znak 9–10/1985, s. 160–162

²⁶⁵ por. E. Voegelin, *The Gospel and Culture*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin*, red. E. Sandoz, t. 12 *Published Essays 1966-1985*, LSU Press 1990, s. 188.

²⁶⁶ por. E. Voegelin, *Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 12, s. 360.

²⁶⁷ E. Webb opisuje ten symbol w następujący sposób: „Between. Plato's symbol representing the experience of human existence as between lower and upper poles: man and the divine, imperfection and perfection, ignorance and knowledge, and so on. Equivalent to the symbol of participation of being.” (por. E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, dz.cyt., s. 284)

²⁶⁸ por. Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Antyk Kęty 1999, s. 66n.

²⁶⁹ por. E. Voegelin, *Anamnesis*, dz.cyt., s. 103.

celem historii i kosmosu, z nieświadomości do uświadomienia. Pamięć rozciąga się w filozofii świadomości w tym napięciu pomiędzy świadomym i nieświadomym, pomiędzy zakrytą i obecną wiedzą, pomiędzy poznaniem i zapomnieniem, pomiędzy porządkiem i brakiem ładu w osobowej, społecznej i historycznej egzystencji, a także w filozofii symbolizującej, w której symbole tego napięcia znajdują swój wyraz językowy. Jednak poznanie ludzkie odnośnie tego sprzężenia z boską podstawą bytu pozostaje w centrum świadomości; tym, co jest pamiętane, są korzenie, początki i podstawy porządku obecnej egzystencji człowieka.”²⁷⁰ W powyższej wypowiedzi zaakcentowany zostaje przez Voegelina problem ludzkiej świadomości, zarówno w sensie indywidualnego życia jednostki ludzkiej, jak i w znaczeniu tzw. świadomości społecznej. Wydaje się, że koniecznym dla zrozumienia ujęcia religii oraz jej znaczenia w życiu społeczeństwa politycznego jest rozpoznanie tego terminu w myśli Voegeliniańskiej. Sam myśliciel wskazuje na zasadnicze znaczenie świadomości w życiu jednostki i społeczeństwa, pisząc: „Z jednej strony, mówimy o świadomości jako czymś znajdującym się w człowieku, w jego cielesnej egzystencji. W relacji do tej konkretnie ucieleśnionej świadomości rzeczywistość przyjmuje pozycję intencjonalnie uchwyconego przedmiotu. Co więcej, sama rzeczywistość, z uwagi na to, że jest przedmiotem świadomości znajdującej się w ciele, potrzebuje metaforycznej domieszki zewnętrznej rzeczowości. (...) Dlatego też tę strukturę świadomości będę określać mianem jej intencjonalności, a odpowiadającą jej strukturę rzeczywistości – jej rzeczowością. Z drugiej strony, wiemy, że świadomość umiejscowiona w ciele jest rzeczywista. Taka konkretnie umiejscowiona świadomość nie należy do rzeczywistości innego rodzaju, lecz jest częścią tej samej rzeczywistości, która w relacji do świadomości człowieka okazuje się rzeczywistością-rzeczy. W tym drugim znaczeniu rzeczywistość nie jest przedmiotem świadomości, lecz czymś, w czym świadomość pojawia się jako wydarzenie partycypacji między partnerami wspólnoty istnienia.”²⁷¹ Dokonane przez niego rozróżnienie pomiędzy świadomością charakteryzującą się świadomym przeżywaniem przez jednostkę ludzką własnych aktów a świadomością stanowiącą element rzeczywistości może stanowić pewien problem. Rzeczywiście istniejącym jest przecież człowiek, który charakteryzuje się możliwością świadomego przeżywania własnych aktów, w tym aktu własnego istnienia. Eric Voegelin nie wprowadza jednak „wewnętrznego podziału” w samym człowieku. Przytoczona

²⁷⁰ por. E. Voegelin, *Foreword to Anamnesis*, w: *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences*, Scholar's Press, Chico California 1984, s. 38 – 39.

²⁷¹ E. Voegelin, *Poszukiwanie ładu*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2017, s. 40

fraza wskazuje na zasadnicze dla rozumienia roli religii w społeczeństwie politycznym znaczenie świadomości ludzkiej. Sam myśliciel wskazuje na takie rozumienie świadomości: „W tym złożonym doświadczeniu, które obecnie artykułujemy, rzeczywistość przechodzi z pozycji intencjonalnie uchwytanego przedmiotu na pozycję podmiotu, podczas gdy świadomość ludzkiego podmiotu, która intencjonalnie chwyta przedmiot, przechodzi na pozycję wydarzenia predykatywnego w ramach podmiotu <<rzeczywistość>>, którego prawda się rozświeśla. Od strony strukturalnej cechą świadomości jest więc nie tylko intencjonalność, lecz także rozświeślanie. Prócz tego, skoro świadomość jest doświadczana jako wydarzenie partycypacyjnego rozświeścania w rzeczywistości, która obejmuje partnerów tego wydarzenia, znaczy to, że nie znajduje się ona w żadnym z partnerów, lecz we wszechogarniającej rzeczywistości. Świadomość ma wymiar strukturalny, dzięki czemu nie jest przypisana do człowieka w jego cielesnej egzystencji, lecz do rzeczywistości, w której pojawiają się człowiek, inni partnerzy wspólnoty istnienia oraz partycypacyjne relacje między nimi (...) do rozświeścania świadomości dochodzi gdzieś <<pośród>> ludzką świadomością w egzystencji cielesnej a rzeczywistością intencjonalnie uchwytaną w trybie rzeczowości.”²⁷² Ujęcie świadomości jako swoistego doświadczenia, charakterystycznego dla człowieka, stanowiącego jego sposób historycznego istnienia oraz realizacji specyficznego dlań sposobu kontaktu poznawczego z rzeczywistością Voeglin zaznacza dobitnie w *Autobiographical Reflections*: „Zatem termin świadomość nie mógł już oznaczać dla mnie ludzkiej świadomości, która jest świadoma rzeczywistości poza ludzką świadomością, ale musiała oznaczać rzeczywistość *In-Between* uczestniczącego czystego doświadczenia, które następnie analitycznie można scharakteryzować takimi terminami jak: bieguny empirycznego napięcia i rzeczywistość empirycznego napięcia w *metaxy*. Terminem *luminosity of consciousness*, którego używam coraz częściej, próbuje podkreślić ten charakter *In-Between* doświadczenia w przeciwieństwie do immanentyzującego języka ludzkiej świadomości, który, jako podmiot przeciwstawia się przedmiotowi doświadczenia”²⁷³ Wskazuje więc, iż świadomość w znaczeniu doświadczenia historycznego współudziału w istnieniu jest tym rodzajem doświadczenia ludzkiego, w którym człowiek nie tyle poznaje, ile raczej odkrywa zarówno warunki poznania całościowego tego, co istnieje, jak

²⁷² Tamże, s. 41

²⁷³ E. Voeglin, *Autobiographical Reflections*, red. Ellis Sandoz, LSU Press, 1989, s. 73 (tłum. własne)

również całość bytu, danego we wszelkim możliwym doświadczeniu²⁷⁴. W rozumieniu świadomości Voegelin odwołuje się do filozofii starożytnej, a zwłaszcza do Platona: „Chcę zwrócić uwagę na jej ducha, to jest walkę Platona o rozwinięcie symbolizacji świadomości egzystencjalnej. Śledząc to zmaganie, musimy zauważyć rozproszenie symbolu „wieczny” (*aionios*) pomiędzy strukturalnie różne świadomości, analogicznie do uprzednio analizowanego rozproszenia symbolu „byt”. Nie tylko wzór jest wieczny, lecz także jego widzialny obraz, kosmos (pomijając hipotetyczny rozpad Uranosa, 38b). Wieczna jest nie tylko wieczność wzorca, lecz także czas, czyli obraz tej wieczności. W końcu zaś pierwotne, nieuporządkowane coś, na co nałożony jest paradygmat – coś, co nie jest paradygmatycznie wieczne, ani dostępne zmysłowej percepcji, lecz jedynie urojonej świadomości – poprzedza nałożenie wzorcowego ładu. (...). Symbole „byt” i „wieczność” nie są losowo rzucone na pojęcia definiujące przedmioty świata zewnętrznego, lecz jawią się jako cechy szczególne tych symboli, które pojawiają się w grupach, określając ruchy analityczne w ramach świadomości egzystencjalnej (...). *Timajos* przedstawia zespoły symboli jako stałe formy napięcia ekspresji w poruszeniach świadomości noetycznej.”²⁷⁵ Fenomen świadomości noetycznej Voegelin ujmuje w następujący sposób: „Mówiłem o kwestionowaniu wiedzy i stawiania pytań, aby scharakteryzować doświadczenie, które nazwałem noetycznym, ponieważ nie jest to doświadczenie jakiejś rzeczy, ale doświadczenie kwestionowania wynikające ze świadomości, że byt ludzki nie ma w sobie podstawy. Świadomość, że byt nie jest sam w sobie ugruntowany, pociąga za sobą pytanie o pochodzenie, a w tym pytaniu „bycie” objawia się jako „powstanie”, chociaż nie jako przyszłe powstanie w świecie rzeczy istniejących, ale bycie-z-podstawą-istnienia. Doświadczenie stałych i powtarzających się postaci w „byciu” jako „stawaniu się doczesnym” prowadzi nas do „bycia” jako formy; doświadczenie noetyczne, które wykracza poza byt jako formę i demiurgiczne obrazy, prowadzi nas od stawania się-do bycia do bycia-ponieważ staje się-byciem – tego powstania, które przedfilozoficznie jest symbolizowane przez mityczne narracje o genezie rzeczy. Przez swój czas narracji, który nie jest czasem stawania się w świecie, mit wyraża powstanie z podstawy

²⁷⁴ Takie ujęcie mogłoby sugerować zejście Voegelina na pozycję poglądów I. Kanta czy Hegla, jednakże odżegnuje się on od tego zdecydowanie (por. E. Voegelin, *Poszukiwanie ładu*, dz.cyt. s. 87 – 119). O interpretacji systemu I. Kanta przez E. Voegelina zob. J. von Heyking, T. Heilke, *Editors' Introduction*, w: E. Voegelin, *Collected Works*, t. 8, Columbia 2003, s. 1 – 24; także: T. Heilke, *Out of the Crooked Wood: How Eric Voegelin Read Immanuel Kant*, <https://voegelinview.com/how-voegelin-read-kant-pt-1/> (dostęp: 26.11.2020)

²⁷⁵ E. Voegelin, *Poszukiwanie ładu*, dz.cyt. s. 148 – 149.

bytu”²⁷⁶. Wskazanie przez Voegelina na „świadomość noetyczną” jako miejsce i sposób odkrywania egzystencjalnej prawdy o świecie jako całości poprzez wskazanie na podstawę „bycia” jest zasadnicze dla jego rozumienia religii i jej miejsca w państwie²⁷⁷. Świadomość noetyczna jest zasadniczo przez niego rozumiana jako „perspektywa rzeczywistości”, ukierunkowana ku podstawie „bycia”²⁷⁸. Ta „perspektywa rzeczywistości” oznacza w nauce o państwie E. Voegelina zasadniczo poszukiwanie ostatecznej przyczyny, dokonujące się zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym²⁷⁹. Odniesienie się do ostatecznej przyczyny

²⁷⁶ E. Voegelin, *Anamnesis*, dz.cyt., s. 86

²⁷⁷ „The word noesis derives from the language of classical philosophy, specifically from the word nous, which signifies reason, intelligence, and mind. In the Nicomachean Ethics, Aristotle contrasts intelligence (nous) with calculative or discursive reasoning (dianoia or logos). Insofar as Voegelin understands political science as the noetic interpretation of political reality, the actual significance of the locution can be implied by stating that noesis is a rendering of political reality similar to that provided by Plato and Aristotle. Thus, understanding the political orientation of Voegelin's work demands some insight into the political aspect of classical philosophy. This schema obviates any interpretation of political science that patterns itself in terms of the method of the natural sciences. The noetic explication of political reality, conversely, develops out of the conflict that arises between the self-understanding of a society (as exemplified in its traditions, laws, and institutions) and the reflective individual's experience of both personal and social order.” (K. Keulman, *The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory*, University of Pennsylvania Press, 1990, s. XIX)

²⁷⁸ „As the first attempt at noetic interpretation by the Greek classics may be considered mainly successful, it still serves as the starting point for contemporary philosophical inquiry. An analysis of the classical noesis can distinguish three dimensions. Deliberately setting itself off from the preceding myth, noesis: discerns the substantive structure of consciousness, the ratio; discovers itself, the light of differentiating consciousness illuminating the experience of existence in 'tension'; and discovers the process-character of inquiry in the experience of moving from stages of less to stages of greater clarity and rationality. At this point Voegelin goes beyond Plato and Aristotle and outlines what he calls the 'new noesis.' The Greek noesis essentially contended against the myth. After Aristotle, the symbols fashioned by the classical noesis ... became separated from the experience for the exegesis of which they had been created. This led to a derailment of philosophy in the dogmatism of the schools where the manipulation of propositions was considered the main enterprise, as if the propositions themselves were a surrogate reality...

“To the three dimensions of the classical noesis, Voegelin adds three of his own findings” (a) that of the 'perspective of reality,' the angle of view of consciousness determined by the human situation that leads one to speak of the perspectivism of all human knowledge; (b) the dependence of consciousness on object, which means that consciousness, rather than spinning on itself, is always conscious of something, so that there arises the possibility of misunderstanding, and illusionary, or deliberately false imagery; and (c) the inescapability of 'reality' as that which must concern consciousness, so that the structures of reality are the form in which consciousness and thinking moves.” (K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, dz.cyt., s. 59 – 60)

²⁷⁹ „This preliminary information is not without significance, since it immediately precludes the understanding of political science as a systematizing science of phenomena which models itself methodologically on the natural and mathematical sciences of the external world. The noetic interpretation of political reality, on the contrary, arises out of the tension in existence that forms between the historically grown self-understanding of a society (as found in its laws, customs, institutions, literature, formulations of its political leadership) and the reflective, self-conscious man's experience of existential order (A, 285). The tension in political reality, therefore, is not an external object of experience. Rather, it is an inner experience or apperception in the concrete consciousness of specific individual persons who find themselves at odds with society regarding fundamental issues of existence. This existential tension arises out of the palpable conflict between conventional and noetic truth. The resultant anxiety to live in order, then, provides the impetus for a rational search of the truth of being--the reflective search for the true order of man's existence within the world, society, history, and divine reality. This search - Socrates' *zetema* in the *Republic*, for example--is conducted into the

rzeczywistości w wymiarze politycznym stanowi odkrywanie Absolutu ujętego nie jako Bóg konkretnej religii, ale jako racji ładu kosmosu i ładu kosmionu²⁸⁰. Taka funkcja świadomości jest zdaniem Voegelina możliwa, gdyż noetyczne poznanie ujawnia podstawowy element łączący człowieka, a poprzez niego społeczność polityczną, z Bogiem jako racjonalnie poznaną zasadą ładu egzystencjalnego. Umożliwia ono odkrycie „że rozum jest najwyższą zasadą wspólną człowiekowi i boskiemu bytowi. Określa formę zapytania jako strukturę udziału istnienia człowieka w *metaxy*, gdy to doświadczenie odkrywa napięcie ku boskiej podstawie rzeczywistości”²⁸¹. K. Keulman zwraca uwagę, iż E. Voegelin stosuje termin „świadomość” zamiennie z terminem „natura ludzka”²⁸². Wskazuje na to również sam Voegelin, gdy w *Anamnesis* stwierdza: „U podstaw ludzkiej natury leży zatem otwartość kwestionującej wiedzy i rozumnego pytania o podłoże. Poprzez tę otwartość, poza wszelkimi treściami, obrazami i wzorami, porządek płynie z podstawy bytu do bytu człowieka.”²⁸³ Charakterystyczne dla ludzkiego bytu poszukiwanie podstawy bycia ukazuje równocześnie umiejscowienie w strukturze państwa czynnika religijnego. Dla Voegelina stanowi on centralny punkt owej struktury, ujmowany jednak nie od strony czysto konfesyjnej, lecz raczej jako podstawa samego faktu tworzenia przez człowieka społeczeństwa politycznego. W

vertical dimension of existence, into the depths and heights of consciousness. It seeks to uncover, through a meditative sifting of the contents of experience, the source or configuration of ultimate reality and its order. This introspective quest Voegelin terms the 'search of the Ground' - the *aition*, *arche* - or ultimate cause” (E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution: a Biographical Introduction*, Baton Rouge 1981, s. 157)

²⁸⁰ por. G. Niemeyer, *Christian Faith, and Religion, in Eric Voegelin's Work*, The Review of Politics, t. 57, nr 1, 1995, s. 91 – 104; tenże, *God and Man, World and Society: The Last Work of Eric Voegelin*, The Review of Politics, t. 51, nr 1, 1989, s. 107–123.

²⁸¹ „The Nous meditatively discovered in antiquity by the mystic philosophers, differentiated in the Classical period by Plato and Aristotle, and now further differentiated in the thought of Voegelin. In its widest perspective it is, in its several dimensions, concretely discovered to be the First Principle common to being, man, and science.(...) Reason is the principle of science, because it is a principle of both reality and consciousness; and, in the analysis of the Classical experience, reason is shown to be the highest principle common to man and divine Being. It determines the form of the inquiry as the structure of man's participation in the *metaxy* of existence as that inquiry explores the tension toward the divine Ground of reality.” (E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Londyn 2000, s. 210 – 211.)

²⁸² „The term <<consciousness>> had rarely appeared in the first three volumes (...). There had been no previous indication that the central locus of our humanity was consciousness. In the earlier volumes, the term most often used to suggest the core of our humanity was <<human nature.>> In The Ecumenic Age, it is noted, in passing, that human nature is simply <<classical language>> for <<the structure of consciousness.>>” (K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, dz.cyt., s. 133)

²⁸³ E. Voegelin, *Anamnesis*, dz.cyt. s. 86 (*tłum. własne*). Powyższe rozumienie odniesienia terminu „świadomość” do terminu „natura ludzka” w myśli E. Voegelina potwierdza E. Sandoz: „The key concept, human nature, for example, was not developed through inductive logic but as the term for the <<nonexistent reality>> of man – i.e., neither a thing nor divinity, but an *In-Between* (*metaxy*) of consciousness – which loves the divine Ground of being. The term arose from the concrete experience of a philosophizing man seeking to designate the essence of his humanity.” (E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution...*, dz.cyt., s. 161)

tym sensie można ująć samą historiogenezę jako proces nieustannego napięcia pomiędzy człowiekiem a podstawą istnienia²⁸⁴. Centralny miejsce czynnika religijnego w znaczeniu odniesienia do podstawy istnienia wszystkiego ujawnia się w myśli Voegelina przy określeniu czym jest owa „podstawa”. Eugene Webb zwraca uwagę na fakt, iż termin ten w myśli Voegelina oznacza „to, na czym coś jest oparte. W sensie <<boskiej podstawy>> Voegelin używa go w odniesieniu do najwyższej, nieokreślonej, transcendentnej rzeczywistości, którą można uznać za źródło lub korzenie (*arche*) zarówno świata, jak i metaxy, lub jako „*Beyond*”, które kształtuje istnienie, wciągając je w uczestnictwo”²⁸⁵. Komentator myśli Voegelina wskazuje na trzy różne sposoby rozumienia owej „podstawy” egzystencjalnej: jako przyczyny sprawczej, jako zasad pierwotnej oraz jako bytu transcendentnego (*Beyond*) względem rzeczywistości dostępnej w poznaniu człowiekowi. Tymczasem sam Voegelin jest w swoich rozważaniach wydaje się precyzyjnie określać rozumienie „podstawy” egzystencjalnej: „Ten byt, który jest podstawą wszelkiego doświadczenia bytu partykularnego, jest hipotezą ontologiczną, bez której doświadczana w ludzkiej egzystencji rzeczywistość jako ciąg bytowy pozostaje niezrozumiała, ale nigdzie nie jest dany w ludzkiej egzystencji, raczej zawsze jest ściśle transcendentny, do którego możemy zbliżyć się tylko poprzez medytację. Nie można go wprowadzić z tej poza-skończoności do samej skończoności. Nasza ludzka skończoność jest zawsze wewnątrz bytu. W jednym miejscu, mianowicie w świadomości, byt ten ma charakter oświecenia, ale iluminacja należy do tego konkretnego poziomu; nie oświeca ani podstawowego bytu natury, ani podstawy bytu”²⁸⁶. Sam fakt niemożności bezpośredniego doświadczenia bytu z poza-skończoności nie neguje jego istnienia. Używając języka dzieł I. Kanta Voegelin zdaje się inaczej rozumieć byt nazywany przez niego „*podstawą wszystkiego*”, niż myśliciel z Królewca²⁸⁷. O ile dla I. Kanta Byt Absolutny jest hipotezą, która opiera się nie na intuicyjnym czy naukowym poznaniu, lecz na idei doskonałości w przestrzeni rozumu praktycznego²⁸⁸, o tyle w przypadku E. Voegelina możemy zauważyć przesunięcie owej hipotezy w kierunku doświadczenia poprzez umiejscowienie w ramach świadomości elementu oświecenia (*illumination*).

²⁸⁴ por. T.A. Hollweck, P. Caringella, *Introduction*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin, What is History? and Other Late Unpublished Writings*, t. 28, Baton Rouge, 1990, s. XX – XXI.

²⁸⁵ E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, dz.cyt., s. 282

²⁸⁶ E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 32-33 (tłum. własne)

²⁸⁷ O rozumieniu Bytu Absolutnego w systemie I. Kanta zob. St. Kowalczyk, *Idea Boga w pismach I. Kanta*, *Studia Philosophiae Christianae* 22(1986), z. 2, s.41-69

²⁸⁸ St. Kowalczyk, *Idea Boga...*, dz.cyt. s.63.64

Wskazane przezeń oświecenie stanowi element nie samego Bytu Absolutnego, ale wpisane jest w wewnętrzną strukturę samego doświadczenia, stanowiąc każdorazowo odniesienie do „podstawy bytu”. Sugeruje przy tym, iż żadne rozumiejące doświadczenie rzeczywistości nie byłoby możliwe bez tego elementu, a co za tym idzie – bez odniesienia do realnego istnienia „podstawy istnienia”²⁸⁹. Komentując przyjęcie przez Voegelina konieczności istnienia „podstawy istnienia” utożsamianej z Absolutem, G. Hughes stwierdza wyraźnie: „Bóg jest mitopoetycznym symbolem wynikającym z rozeznania transcendentnego bieguna partycypującego w napięciu egzystencji, który za pomocą jednego słowa lub obrazu przywołuje tajemnicę, która pozwala rozpoznawać w procesie rzeczywistości wszystkie sensownie ustrukturyzowane narracje dziejów jako substytuty rozumiejącej historii.”²⁹⁰ Niemożność ujęcia treściowego owej „podstawy istnienia” powoduje, iż samo *illumination* stanowi wewnętrzny element doświadczenia ludzkiego²⁹¹. To stwierdzenie prowadzi E. Voegelina do przyjęcia tezy o uzależnieniu ujęć treściowych Absolutu od etapu rozwoju kulturowego zarówno konkretnego człowieka, jak i całych społeczeństw politycznych, a co za tym idzie również do różnego umiejscowienia i roli tychże ujęć Absolutu w systemach państwowych²⁹². Dla Voegelina forma społeczeństwa jawi się jako spleciona wewnętrznie „interpretacja instytucji społeczeństwa politycznego oraz doświadczeń ładu bytowego”²⁹³. W tym sensie wskazuje on na podstawę zachowywania własnej tożsamości, a równocześnie na możliwość dokonywania zmian systemów społecznych w ramach państw²⁹⁴. Zmiana ta jednak nie ma charakteru ewolucyjnego, lecz rewolucyjny. Rewolucyjność ta nie oznacza tylko gwałtownych

²⁸⁹ por. G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia 1993, s. 17-19

²⁹⁰ tamże, s. 112 (*tłum. własne*).

²⁹¹ Doświadczenie w systemie E. Voegelina E. Sandoz ukazuje w następujący sposób: „Experience is basic to all science. But the experience basic to noetic science is not primarily the perception of external things in phenomenal reality but the apperception of the structure and processes of the participatory reality of consciousness in existential tension to the Ground. In noetic science, experience so understood engenders the symbolisms that let it articulate itself. Experience-symbolism, thus, is a unit: without the experience there is no symbolism, without the symbolism no articulate experience. Both arise at one in the participatory search of the Ground, which differentiates the structure and process of consciousness-reality. The process of search or questing and its attendant symbolization of experience in the movement of differentiation stresses the cognitive and ontic perspective of participatory luminosity, in contrast to the subject-object dichotomy of science as knowledge of object intentionally investigated by the scientist on the model of natural science. That this is the reality of the process of search of the Ground in all its modes is strenuously urged on the basis of critical assessment of the vast source material. That noetic science has not, since antiquity, been so understood is the root of the derailment of philosophy into topical speculation after Aristotle - derailment that continues into the present.” (E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution...*, dz.cyt., s. 208

²⁹² E. Voegelin, *Anamnesis...*, dz.cyt., s. 95-96

²⁹³ E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 60

²⁹⁴ por. K. Keulman, *The Balance of Consciousness...*, dz.cyt., s. 101-102

instytucjonalnych przesileń w ramach danej społeczności państwowej. Interpretacja samych instytucji państwa jest pochodną doświadczenia ładu bytowego, jaki odsłania się w ramach doświadczenia porządku bytowego w relacji do *Beyond*. Voegelin umiejscawia ową rewolucyjność w swojej teorii świadomości jako przewrót w sposobie odczytywania świata przez człowieka²⁹⁵. Zdaniem E. Voegelina wskazana rewolucja dokonała się w historii świata dwukrotnie. Pierwszy raz w starożytnej Grecji i w dziejach Narodu Wybranego – Izraela, przekształcając cywilizację kompaktową w cywilizację antropologiczną, oraz przy przejściu od cywilizacji antropologicznej do cywilizacji soteriologicznej pod wpływem chrześcijaństwa. Drugą rewolucją w podejściu do tajemnicy egzystencji człowieka w łączności z *Beyond* miała miejsce w nowożytności, poprzez poszerzenie horyzontu poznawczego o doświadczenia ładu bytowego w sposobie poznawania świata związane z Dalekim Wschodem²⁹⁶. Ponieważ egzystencjalne napięcie w świadomości pomiędzy człowiekiem a Absolutem stanowi podstawę dla działania umysłu w procesie symbolizowania, a proces ten stanowi podstawę tworzenia społeczności poprzez kształtowanie wspólnego życia ludzi w ramach państwa i jego instytucji²⁹⁷, dlatego wydaje się w Voegeliniańskim rozumieniu państwa usytuowanie Absolutu zajmuje pierwsze i zasadnicze miejsce, jednakże nie w odniesieniu do konkretnej religii jako formy mitologizującej, lecz odsłania właściwy ład kosmiczny poprzez docieranie do „podstawy istnienia”. Proces ten jednak nie jest procesem możliwym do

²⁹⁵ „And yet, something has changed, not only in the methods of symbolization, but in the order of being and existence itself. Existence is partnership in the community of being; and the discovery of imperfect participation, of a mismanagement of existence through lack of proper attunement to the order of being, of the danger of a fall from being, is a horror indeed, compelling a radical reorientation of existence. Not only will the symbols lose the magic of their transparency for the unseen order and become opaque, but a pallor will fall over the partial orders of mundane existence that hitherto furnished the analogies for the comprehensive order of being. Not only will the unseemly symbols be rejected, but man will turn away from world and society as the sources of misleading analogy. He will experience a turning around, the Platonic periagogé, an inversion or conversion toward the true source of order. And this turning around, this conversion, results in more than an increase of knowledge concerning the order of being; it is a change in the order itself. For the participation in being changes its structure when it becomes emphatically a partnership with God, while the participation in mundane being recedes to second rank. The more perfect attunement to being through conversion is not an increase on the same scale but a qualitative leap. And when this conversion befalls a society, the converted community will experience itself as qualitatively different from all other societies that have not taken the leap. Moreover, the conversion is experienced, not as the result of human action, but as a passion, as a response to a revelation of divine being, to an act of grace, to a selection for emphatic partnership with God.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 48-49)

²⁹⁶ „Twice in the history of mankind, the problem of successive and parallel leaps in being has become acute: a first time, in antiquity, through the indigenous histories of the historical and philosophical forms in Israel and Hellas, followed by the absorption of the parallel forms into Christianity; a second time, in the modern period, through the enlargement of the historical horizon to include the parallel histories of the Far East.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. II, *The World of Polis*, Baton Rouge 1957, s. 74). Tematyka związana z tymi przejściami zawarta zostanie w rozdziale IV niniejszej pracy.

²⁹⁷ por. K. Keulman, jw.

ukończenia²⁹⁸. Stwierdzenie niemożliwości określenia końca owego procesu nie oznacza jednak jego bezcelowości, gdyż nie ogranicza nadziei, której wyrazem jest samo doświadczenie noetyczne i podejmowane przez człowieka działania w celu rozświetlenia i pogłębienia rozumiejącej egzystencji własnej²⁹⁹. Tak pojęta religia stanowi punkt zasadniczy w procesie tworzenia społeczeństwa politycznego, ponieważ w jej ramach zawarta jest podstawowa zasada sprawiedliwości, będąca podstawą ludzkiej egzystencji i wzajemnych relacji w *kosmionie* ludzkiej społeczności³⁰⁰.

²⁹⁸ „The newly manifested order is authoritative in nature. Now that the human race knows its place in this order it can look back and discover its past; the unity of the race from its origins to the present has become apparent. But equally apparent is the break in existence in time. Humanity has discovered the past as that which was, and is no more, and it has become aware of the open horizon of its future. But this discovery, while it gains a new truth about order, neither gains all of the truth nor establishes an ultimate order of mankind. The itinerary of humanity through time is an unfolding mystery: '[W]e neither know why mankind has a past nor do we know anything about its goal in the future.' [OH 2:5] As human life assumes its new historical form, the question, Where does history lead? arises by necessity and proves perplexing. We only know what has already happened. It is possible to make exiguous steps toward envisioning the future, but not to see its end or even the direction it will take. Only because we stand where we do can we conceive of the course of history as a scheme of directional progress. But this conception is an illusion.” (K. Keulman, *The Balance of Consciousness...*, dz.cyt., s. 87)

²⁹⁹ por. D. Kubok, *Kilka uwag o modelach zetetycznych w filozofii polityki: Voegelin – Strauss*, *Horyzonty Polityki* t. 11 nr 35 (2020), s. 130-133

³⁰⁰ por. E. Voegelin, *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, *Wort und Wahrheit*, 15 (1960), z. 1, s. 17-18

ROZDZIAŁ III

Cele państwa

W poprzednim rozdziale pracy ukazana została zasadnicza struktura społeczeństwa politycznego, ze szczególnym uwzględnieniem pozycji reprezentanta oraz roli religii w procesie tworzenia państwa. Pojawia się jednak pytanie o cel tworzenia tego typu organizmu społecznego? Człowiek, jako istota z natury rozumna, podejmując działania w świecie, czyni to w sposób celowy i planowy, rozpoznając prawdę i dobro, stanowiące cel działania. Uzasadniony jest więc znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy Eric Voegelin w swoim systemie wskazywał celowość życia człowieka w społecznościach państwowych. We „*The History of Political Ideas*” Eric Voegelin dość dokładnie wyraża swój pogląd na temat celu, dla którego człowiek tworzy społeczność polityczną: „Ustanowienie rządu to opowiadanie na temat tworzenia świata. Z bezkształtnego ogromu sprzecznych ludzkich pragnień [popędów] wyłania się mały świat porządku, kosmiczna analogia, kosmion, prowadzący niepewne życie pod presją niszczycielskich sił z wewnątrz i z zewnątrz, utrzymujący swoje istnienie poprzez ostateczne zagrożenie i zastosowanie przemocy zarówno wobec wewnętrznego przeciwnika jego prawa, jak i zewnętrznego agresora. Stosowanie przemocy jest jednak ostatecznym środkiem jedynie do stworzenia i zachowania porządku politycznego, nie jest jego ostateczną przyczyną: właściwą funkcją porządku jest stworzenie schronienia, w którym człowiek może nadać swemu życiu pozór sensu. Zadaniem genetycznej teorii instytucji politycznych i filozofii historii jest prześledzenie kroków, po których zorganizowane społeczeństwo polityczne ewoluuje od wczesnych faz ahistorycznych do jednostek władzy, których powstanie i upadek stanowią dramat historii.”³⁰¹ Voegelin zatem za cel tworzenia przez człowieka społeczności, w tym społeczności politycznych, uznaje konieczność odnalezienia przez człowieka sensu własnego istnienia, aby w ten sposób osiągnąć bezpieczeństwo swojej egzystencji.

³⁰¹ „To set up a government is an essay in world creation. Out of a shapeless vastness of conflicting human desires [drives] rises a little world of order, a cosmic analogy, a cosmion, leading a precarious life under the pressure of destructive forces from within and without, and maintaining its existence by ultimate threat and application of violence against the internal breaker of its law as well as the external aggressor. The application of violence, though, is the ultimate means only of creating and preserving a political order, it is not its ultimate reason: the function proper of order is the creation of a shelter in which man may give to his life a semblance of meaning. It is for a genetic theory of political institutions, and for a philosophy of history, to trace the steps by which organized political society evolves from early ahistoric phases to the power units whose rise and decline constitute the drama of history.” (E. Voegelin, *The History of Political Ideas*, t.1 *Hellenism, Rome and Early Christianity*, w: *Collected Works of Eric Voegelin*, Baton Rouge 1997, t. 19, s. 225-226 – tłum. własne)

Potwierdzenie i rozwinięcie tej myśli Voegelina znajduje się w zasadniczym jego dziele *Order and History*: „Każde społeczeństwo jest zorganizowane do przetrwania w świecie, a jednocześnie do partnerstwa w porządku bytu, który ma swój początek w transcendentnej wobec świata Boskiej Istocie; musi radzić sobie z problemami swojej pragmatycznej egzystencji, a jednocześnie troszczy się o prawdę swojego porządku. Ta walka o prawdę o ładzie jest istotą historii; i o ile postępy w kierunku prawdy są osiągnięte przez społeczeństwa rzeczywiście w miarę ich następowania po sobie w czasie, pojedyncze społeczeństwo przekracza siebie i staje się partnerem we wspólnym przedsięwzięciu ludzkości.”³⁰² W wykładzie wygłoszonym 9 czerwca 1959 roku w Amerikahaus w Monachium Voegelin wskazane dwa elementy społeczności, jego zdaniem stanowiące cel jej tworzenia i istnienia, odnosi wprost do pojęcia *societas perfecta* – państwa doskonałego: „Przedmiotem wypowiedzi powinno być to, co fachowo nazywa się <<societas perfecta>>: społeczeństwo samo w sobie, czyli w swojej istocie, doskonałe. Taki porządek społeczny musi spełniać dwa warunki, pod którymi ma być postrzegany: po pierwsze, musi być żywotny, a po drugie, musi być odpowiednio uporządkowany duchowo.”³⁰³

W związku z tym pojawiają się następujące pytania: jak należy rozumieć wskazane przez E. Voegelina te dwa czynniki zasadnicze dla istnienia społeczności politycznej oraz dlaczego stanowią one cel społeczności i jaka jest ich relacja do pojęcia dobra wspólnego? W tym kontekście pojawia się zasadnicze pytanie o rozumienie przez E. Voegelina natury ludzkiej. Poniższy rozdział będzie próbą znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania oraz krytycznej ich oceny.

1. Cele społeczności państwowej w systemie E. Voegelina

Wskazany powyżej podział celów społeczności państwowej, artykułowany przez E. Voegelina, wymaga omówienia ich oddzielnie. Czynimy to jednak tylko dla jasności i precyzji w odkrywaniu myśli Voegelina, gdyż w większości jego prac

³⁰² „Every society is organized for survival in the world and, at the same time, for partnership in the order of being that has its origin in world-transcendent divine Being; it has to cope with the problems of its pragmatic existence and, at the same time, it is concerned with the truth of its order. This struggle for the truth of order is the very substance of history; and insofar as advances toward the truth are achieved by the societies indeed as they succeed one another in time, the single society transcends itself and becomes a partner in the common endeavor of mankind.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. II, *The World of Polis*, dz.cyt., s. 68 – tłum. własne).

³⁰³ „Gegenstand der Aussagen soll das sein, was man technisch die <<societas perfecta>> nennt: die in sich – das heißt ihrem Wesen nach – vollkommene Gesellschaft. Eine solche Gesellschaftsordnung muß zwei Bedingungen erfüllen, unter denen sie zu betrachten ist: Sie muß erstens lebensfähig und zweitens geistig richtig geordnet sein.” (E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, Muenchen 2002, s. 12 – tłum. własne)

tematyka wskazanych celów zazębia się i pokrywa. Zgodnie z zamysłem Voegeliniańskim w pierwszej kolejności zajmujemy się społeczeństwem jako miejscem umożliwiającym człowiekowi przetrwanie w świecie, a następnie społeczeństwem jako miejscem umożliwiającym odnalezienie sensu istnienia.

1.1 Państwo jako społeczność umożliwiająca przeżycie w świecie

Zwracając uwagę na cel społeczności państwowej, zawarty w terminie „żywołność”, E. Voegelin w pierwszej kolejności wskazuje na strukturę państwa, która jest w taki sposób zorganizowana, by zapewnić samemu organizmowi państwowemu przetrwanie. Pierwszym objawem zachowywania przez państwo „żywołności” jest jego zdolność do nieprzerwanego istnienia³⁰⁴. Istnienie to nie oznacza jednak całkowitej niezmienności zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i w relacjach wewnątrzpaństwowych pomiędzy poszczególnymi instytucjami oraz między władzą i poddanymi władzy. Przykładem tej zmienności zdaniem Voegelina jest przejście od polis do struktury imperialnej w cesarstwie rzymskim³⁰⁵. Przemiany te uwarunkowane są jego zdaniem zmiennością naszego poznania odnośnie tego, kim jest człowiek i czym jest (dla niego) sama społeczność³⁰⁶. Voegellin dość jasno zaznacza, iż w tym aspekcie „societas perfecta” nie jest czymś ustanowionym a priori, lecz jej ustanowienie jest wynikiem współgrania wielu czynników, które wpływają na konstrukcję społeczności, elastycznej wobec pojawiających się wyzwania³⁰⁷. Analizując myśl Arystotelesa na temat powstawania państw, zwraca uwagę, iż mamy tu do czynienia z pewnym procesem odkrywania przez człowieka konieczność współpracy i współistnienia w społeczeństwie³⁰⁸. Układ wzajemnych

³⁰⁴ por. E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, w: *Die Gesellschaft und die drei Welten: das Seminar von Rheinfelden*, red. R. Aron, G. Kennen, Zurich 1961, s. 57

³⁰⁵ por. tamże

³⁰⁶ por. tamże, s. 55

³⁰⁷ por. tamże

³⁰⁸ „The fundamental community is the household (oikos), consisting of the elemental relationships between male and female, parents and offspring, natural masters and natural subjects (or slaves). The aim of the household is provision for the daily elementary needs of man. For the satisfaction of more complex wants men organize the next highest community, consisting of an association of households, the village (kome). The rule of the village will arise through transfer from the rule in the household; the rule in the household being royal, royal rule will be the most elemental rule. That is the reason why Hellenic poleis were originally governed by kings; and this form of primitive rule is still to be found among barbarians. An association of several villages in a higher community, finally, results in the polis, the complete (teleios) community, large enough to be nearly or quite self-sufficient (autarkeia). Such a polis exists “by nature” (physei) in so far as the original community, the household, existed by nature. For the household came into existence for the sake of life, and this elementary community has expanded until it has reached the existence for the sake of good life (eu

powiązań pomiędzy członkami społeczności, jak również relacje pomiędzy ustanowionymi w niej instytucjami, a nawet formy codziennych zachowań, wskazują zdaniem Voegelina stopień oraz intensywność odkrywania prawdy o ludzkiej naturze i o naturze wszechrzeczy³⁰⁹. Struktura państwa uzależniona jest w wymiarze historycznym od potrzeb, jakie pojawiają się w życiu poszczególnych jednostek ludzkich, z których najważniejsze jest poczucie bezpieczeństwa. Jednakże zdaniem Voegelina nie jest to proces konieczny: „the polis is not an organism but a composite being owing part of its existence to the will of the composing human beings. The growth of the polis is not an inevitable biological process; men are not forced into the polis by an urge or instinct. Man is not a gregarious animal (agelaion zoon); he is a politikon zoon, and that means that the end, the telos, of the community lies in the realm of conscious, deliberate recognition of good and evil, of right and wrong.”³¹⁰ Sam proces powstawania państwa związany jest z procesem poszukiwania sposobów zaspokojenia potrzeb związanych z bezpieczeństwem, a następnie z doskonaleniem sposobów zaspokajania w celu uniknięcia błędnych rozwiązań instytucjonalnych. Proces ten ukazuje Voegelin w myśli Platońskiej³¹¹, ale także np. wskazując na działalność Bakunina³¹² oraz analizując współczesne społeczeństwo industrialne³¹³. Centralnym momentem w żywotności państwa jest ustanowienie władzy³¹⁴. Ustanowiona władza jest reprezentantem całości społeczeństwa zarówno w wymiarze elementarnym, jak i egzystencjalnym. Z jednej strony odpowiada za całość działania społeczeństwa politycznego w sferze zaspokajania potrzeb ekonomicznych i związanych z poczuciem bezpieczeństwa, z drugiej zaś daje gwarancję trwania społeczności w rozpoznanym porządku bytu³¹⁵. Wskazane przez Voegelina aspekty

zen). With the expansion into the polis the elementary community has reached its end (telos); and the end that a thing reaches when it has fully developed we call its nature.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. 3, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 2000, s. 369-370)

³⁰⁹ por. E. Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen 1928, s. 3-4

³¹⁰ E. Voegelin, *Order and History*, t. 3, *Plato and Aristotle*, dz.cyt., s. 370

³¹¹ „The four orders of the poleogony are the following: (1) The primitive polis (369b–372c). The order of the polis rests on the mutual supply of necessities through division of labor. It is characterized by the attributes “true” (alethine) and “healthy” (hygies) (372e). (2) The luxurious polis (372c–376e). To the primitive basis are added, roughly, the civilizational accoutrements of contemporary Athens. It is characterized by the attributes “luxurious” (tryphosa) and “feverish” (phlegmainousa) (372e). (3) The purified polis (376e–445e). The luxurious polis is unsatisfactory. It must be purified through reduction of the extremes of poverty and wealth, as well as through a proper education for the ruling class, the guardians. To the polis thus purified (399e) apply the attributes “good” (agathe) and “right” (orthe) (449a). (4) The philosophers’ polis (449a–541b). That is the polis in which the rulers have gone through their education as philosophers. It is referred to as the kallipolis (527c), the fine or beautiful polis.” (tamże, s. 152)

³¹² por. E. Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, s. 223 - 228

³¹³ por. E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft...*, dz.cyt., s. 54

³¹⁴ por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt. s. 48

³¹⁵ por. tamże, s. 54

władzy, stanowiącej artykulację społeczeństwa przedpaństwowego w społeczeństwo państwowe, stanowią elementy ustroju państwa, czyli relacji pomiędzy poddanymi i władzą oraz pomiędzy poszczególnymi instytucjami w ramach społeczeństwa państwowego. Ustrój państwa nie jest jednak dla Voegelina obiektem zainteresowania, o ile nie stanowi on przeszkody dla możliwości poznania przez człowieka prawdy bytu³¹⁶. Zwracając uwagę na rozwój nauk o polityce, Voegelin dokonał ich podziału na nauki bezpośrednio zajmujące się człowiekiem, jego naturą i jej realizacją przez konkretną jednostkę oraz na nauki zajmujące się strukturą społeczeństwa politycznego jako optymalnego miejsca realizacji ludzkiej natury, procesami społecznymi stanowiącymi ograniczenie dążeń państwa wobec jednostki oraz przemianami cywilizacyjnymi jako momentami przejściowymi pomiędzy stopniami rozpoznania przez człowieka prawdy egzystencjalnej³¹⁷. Pierwsze z nich odnoszą się do rozpoznawania przez człowieka prawdy własnej egzystencji w doświadczeniu anamnetycznym, zaś drugie zakresem swoim obejmują to, co zawarte jest w terminie „zdolność przeżycia”. Voegelin obejmuje zakresem drugiego typu nauk wszelkie teoretyczne i historyczne spekulacje, dotyczące instytucjonalnej struktury państwa. Ważnym wydaje się jednak podkreślenie pochodności ustalonych struktur w społeczeństwie politycznym od rozpoznanej prawdy o bycie. Zwraca on uwagę, iż w momencie, gdy dochodzi do skoku cywilizacyjnego, to właśnie instytucja państwowa pozostaje jedyną stałą w społeczeństwie, choć przybiera ona charakter negatywny wobec zmiany mającej nastąpić w ramach społeczeństwa politycznego³¹⁸. Przyczyną tego jest, zdaniem Voegelina, jedno z głównych działań państwa jako instytucji, mających zagwarantować „żywołność” państwa, a mianowicie dążenie ekspansywne³¹⁹. Ekspansja ta w pierwszym rzędzie dotyczy sfery ekonomicznej³²⁰, zasadniczym jednak celem jej jest przejście od „polis” do „imperium”³²¹. Różnicę pomiędzy nimi wyznacza pozycja i rola instytucji państwowych oraz relacje pomiędzy władzą i poddanymi, a także między poddanymi wzajemnie. Voegelin w przypadku „polis” zwraca uwagę na trzy zasadnicze elementy: pochodność struktur państwowych i relacji między nimi od związków rodowych³²², wystarczająca wielkość terytorialna i samowystarczalność

³¹⁶ por. tamże, s. 37-40

³¹⁷ por. E. Voegelin, *What is political theory?*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 33, s. 64

³¹⁸ por. E. Voegelin, *Man in political institutions*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 33, s. 154-155

³¹⁹ por. E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft...*, dz.cyt., s. 56-57

³²⁰ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 13-21

³²¹ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 4, *The Ecumenic Age*, Columbia 2000, s. 167

³²² por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 3, *Plato and Aristotle*, dz.cyt. s. 369

ekonomiczna oraz właściwa organizacja społeczeństwa, pozwalająca każdemu członkowi społeczności w urzeczywistnieniu ludzkich możliwości, a szczególnie życia zgodnego z właściwą człowiekowi rozumnością³²³. Strukturalna więc wizja Voegeliniańskiego „polis” to wizja państwa zasadniczo ukierunkowanego w swoim instytucjonalnym ustrukturalizowaniu na dobro człowieka³²⁴. W odróżnieniu od „polis” „imperium” charakteryzuje się zmianą celu. Struktura imperialna ukształtowana jest zgodnie z zamiarem odwzorowania w państwie struktury kosmicznej, ujmowanej jako bezpieczne siedlisko dla ludzkości traktowanej jako masa lub gatunek³²⁵. Efektem takiego ujęcia społeczeństwa państwowego jest odejście od tworzenia możliwości, by człowiek mógł rozpoznać swoje złączenie z podstawą bytu, na rzecz państwa traktowanego jako samonapędzająca się machina, zainteresowanego własnym przeżyciem i traktującego tworzące ją jednostki ludzkie jako elementy tego procesu³²⁶. Proces ten zdaniem Voegelina stanowi zasadniczą podstawę ideologizacji państwa we współczesnej kulturze, czego efektem jest immanentyzacja podstawy bytu w ramach kosmionu społecznego³²⁷. Opisując technologiczne społeczeństwo współczesne, Voegelin zwraca uwagę, iż zasady jego żywotności związane są nie z celem pojedynczych ludzi, realizowanym dzięki życiu w państwie, lecz podporządkowanie członków społeczności celowi nadrzędnemu – państwu i jego przeżyciu w zmieniających się warunkach. Państwo w imperialnej formie otrzymuje prawo kształtowania człowieka zgodnie ze swoimi celami³²⁸. Staje się ono „rzeczywistością sui generis”³²⁹. W tym kontekście Voegelin wprowadza do rozumienia ewolucji systemów państwowych pojęcie „cykli”. Odwołując się do Sprenglerowskiej teorii upadku cywilizacji zachodniej zwraca uwagę na nieuwzględnienie przez twórcę „Zmierzchu Zachodu” wielu czynników, wśród których za naczelne uznaje wolność jednostki ludzkiej oraz fenomen wielkich religii światowych, będących zaprzeczeniem teorii upadku cywilizacyjnego³³⁰. Wspomniana teoria cykli cywilizacyjnych, odmiennie niż u Sprenglera, który widział

³²³ por. E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, dz.cyt., s.54

³²⁴ por. tamże, s. 57

³²⁵ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 4, *The Ecumenic Age*, dz.cyt. s. 270-273

³²⁶ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz. cyt., s. 19; tenże, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, dz.cyt., s. 61.

³²⁷ Na takie ujęcie zwrócił uwagę G. Sebba (por. G. Sebba, *Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin*, w: *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, red. E. Sandoz, Durham 1982, s. 56-57

³²⁸ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt. s. 13-16; tenże, Voegelin E., *Hitler und die Deutschen*, München 2006. Por. również Henningsen M., *Voegelins Hitler*, München 2003; Bodynek M., *Kościół katolicki w Niemczech w dobie hitleryzmu: rozważania w kontekście teologii politycznej Erica Voegelina*, *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem* 2/2012, s. 79-104

³²⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 119

³³⁰ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s.10-11

w przemijaniu cywilizacji degradację kultur przemijających, według Voegelina stanowić może element rozwojowy. Upadek i powstawanie nowych typów państwowości, jak i reorganizacja wewnątrz już istniejących, związane jest ze „skokiem duchowym”, dokonującym się w społeczeństwie politycznym. Analizując myśl Platona i Arystotelesa zauważa odmienność w podejściu obu filozofów do tematyki upadku politycznego systemu Aten. O ile dla Platona społeczeństwo polityczne jego rodzinnego miasta przemijało wraz z degeneracją systemu politycznego, o tyle dla Arystotelesa sytuacja ta stanowiła element przejścia do innej formy politycznej, ponieważ wyzwalała nowe ludzkie możliwości³³¹. Voegelin zwraca uwagę na dokonany przez Platona podział obszarów życia polis na trzy zasadnicze: instytucje polityczne, religię i obszar noetyczny. O ile regres może następować w jednym z nich, nie osłabia on żywotności pozostałych³³². Tym, co wydaje istotnym w przejściu pomiędzy „polis” a „imperium”, jest próba zawładnięcia przez instytucje państwowe pozostałymi obszarami życia społeczeństwa politycznego. Dokonuje się to zdaniem Voegelina poprzez wytworzenie specyficznej narracji, obejmującej odpowiednio skomponowane elementy mityczno-mistyczne, nadające instytucjom państwowym szczególne znaczenie w ustanowieniu i realizacji państwa jako kosmionu. Temu procesowi Voegelin nadaje miano *theologia civilis*³³³. Wspomniana narracja posiada swoje fazy: militarną, polityczną, socjotechniczną oraz medialną, przy czym ta ostatnia występuje w społeczeństwach politycznych typu industrialnego. Efektem przejścia tych faz jest ustanowienie społeczeństwa politycznego, będącego zbiorem jednostek w pełni podporządkowanych imperialnie skonstruowanemu państwu³³⁴. Jednakże o ile istnieje możliwość usankcjonowania władzy w społeczeństwie politycznym jako odpowiednika Absolutu, o tyle istnieje możliwość niepoddania tejże władzy dwóch pozostałych elementów społeczeństwa: religii i sfery noetycznej, reprezentowanej przez filozofię. Skok cywilizacyjny może dokonać się właśnie dzięki temu. Zróżnicowanie staje się więc symbolem nowego, wyższego wglądu człowieka w rzeczywistość wszech-rzeczy³³⁵. Zrozumienie tego procesu wymaga jednak

³³¹ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 3, *Plato and Aristotle*, dz.cyt. s. 342-343

³³² por. tamże, s. 344; por. także tenże, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933

³³³ por. E. Voegelin, *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, dz.cyt., s.53, tenże, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 80-89

³³⁴ por. E. Voegelin, *Der Autoritäre Staat*, Wien 1936, s. 51-54; tenże, *Wedekind. Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart*, München 2009

³³⁵ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 4, *The Ecumenic Age*, dz.cyt. s. 268-270; por. także tenże, *Vitoria - Interpolity Relations*, München 2008

dokładniejszego przyjrzenia się drugiemu celowi, który w swojej teorii przypisuje państwu E. Voegelin.

1.2 Państwo jako społeczność duchowego ładu

We wstępie do pierwszego tomu *Order and History* Voegelin dość zasadniczo stwierdza: „Porządek historii wyłania się z historii porządku. Każde społeczeństwo jest obarczone zadaniem, w jego konkretnych warunkach, stworzenia porządku, który nada faktowi jego istnienia znaczenie w kategoriach boskich i ludzkich. A próby znalezienia form symbolicznych, które będą adekwatnie wyrażały znaczenie, choć niedoskonałe, nie tworzą bezsensownej serii niepowodzeń. Wielkie społeczeństwa, poczynając od cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu, stworzyły sekwencję porządków, w sposób zrozumiały połączonych ze sobą, jako postęp w kierunku lub cofanie się od odpowiedniej symbolizacji prawdy dotyczącej porządku bytu, którego porządek społeczeństwo jest częścią.”³³⁶ Istotnym więc dla egzystencji człowieka w społeczności jest element rozpoznawania i odwzorowania porządku wszech-rzeczy. Można oczywiście zadać pytanie, dlaczego właśnie ten cel jest zasadniczy zdaniem Voegelina w konstrukcji, a także w trwałości struktury państwa. Voegelin wpisuje doświadczenie porządku w najbardziej podstawowe doświadczenie egzystencjalne człowieka: „Porządek oznacza strukturę rzeczywistości jako przeżywaną, a także dostrojenie człowieka do porządku, który nie jest przez niego stworzony – tj. porządku kosmicznego. W doświadczeniach społecznych i kosmicznych nieładów porządek sprowadza się do własnej osoby i być może nawet tam nie można go znaleźć; doświadczenia te powodują pewne skrajne stany wyobcowania, w których śmierć może objawiać się jako uwolnienie z więzienia lub rekonwalescencja ze śmiertelnej choroby życia.”³³⁷ Wypowiedź ta stanowi dość jednoznaczne wskazanie na egzystencję człowieka w społeczności w

³³⁶ „The order of history emerges from the history of order. Every society is burdened with the task, under its concrete conditions, of creating an order that will endow the fact of its existence with meaning in terms of ends divine and human. And the attempts to find the symbolic forms that will adequately express the meaning, while imperfect, do not form a senseless series of failures. For the great societies, beginning with the civilizations of the ancient Near East, have created a sequence of orders, intelligibly connected with one another as advances toward, or recessions from, an adequate symbolization of truth concerning the order of being of which the order of society is a part.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. I, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 19 – tłum. wł.)

³³⁷ „By order is meant the structure of reality as experienced as well as the attunement of man to an order that is not of his making – i.e., the cosmic order. In experiences of social and cosmic disorder, order is reduced to one's own person and is perhaps not to be found even there; these experiences produce certain extreme states of alienation in which death may appear as the release from a prison or as convalescence from the mortal disease of life.” (E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, dz.cyt., s. 75 – tłum. wł.)

celu realizacji swojego człowieczeństwa. Wspomniana alienacja nie jest tylko wyobcowaniem o charakterze czasowej niedyspozycji człowieka, związanej z jakimiś formami niesprawiedliwości społecznej, ale oznacza zasadnicze zapoznanie własnej istoty. Przeciwnością jej jest zakorzenienie się człowieka w bycie³³⁸. Porządek społeczeństwa politycznego w swojej konstrukcji z jednej strony na umożliwiać człowiekowi owo zakorzenienie, z drugiej zaś wyrażać – poprzez symbole społeczne – rozpoznany porządek kosmiczny, a zwłaszcza odniesienie do *Beyond* – podstawy bytu³³⁹. Powstaje więc pytanie, w jaki sposób struktura państwa urzeczywistnia rozpoznany porządek bytowy. Voegelin zwraca uwagę na zawarte w konstrukcji państwa elementy, które symbolicznie ujmuje w triadę: władza cywilna – władza religijna – prorok/filozof³⁴⁰. W zależności od typu cywilizacyjnego, wyrażającego w swojej strukturze *kosmionu* poznaną prawdę o *kosmosie*, wzajemne powiązania pomiędzy tymi elementami oraz zakresowość ich władzy są różne. W cywilizacji typu kosmologicznego naczelną rolę odgrywa władca jako zwornik pomiędzy *kosmosem* i *kosmionem*, będący zarazem wyrazicielem prawdy bytu poprzez usytuowanie w hierarchii bytów. Szczególnie dobitnie widać to zdaniem Voegelina w strukturze państw – imperiów. Voegelin zaznacza, iż „ład imperiów traktowany był jako reprezentacja ładu kosmicznego”, a „rządzenie polegało na utrzymaniu ładu społecznego w harmonii z ładem kosmicznym”³⁴¹. Odwołując się do przykładów imperium Czyngis-chana oraz do Związku Radzieckiego Voegelin wskazuje, iż w tym systemie władca traktowany jest jako Syn Boży/Logos³⁴² i pełni także funkcję religijną oraz prorocką. Ludnością poddaną jego władzy są nie tylko członkowie państwa, którym zarządza, ale także wszyscy ludzie na ziemi. O ile dla własnych obywateli jest znakiem i zwornikiem ładu, o tyle dla pozostałej populacji ziemskiej jest wyzwolicielem. Monadyczność tej konstrukcji państwowej gwarantuje niezmienność prawdy o zwartości całości wszech-rzeczy. Voegelin zauważa jednak, iż ta konstrukcja cywilizacyjna prowadzi do zanegowania egzystencjalnej prawdy o jednostce ludzkiej w procesie poznawania prawdy bytu. „Polityczne społeczeństwo musi być uporządkowanym kosmionem, ale nie za cenę człowieka”³⁴³. Wprowadza dwa nowe pojęcia, wskazujące na dokonujący się „skok cywilizacyjny”: pojęcie

³³⁸ por. E. Voegelin, *Configuration of History*, w: *The Concept of Order*, red. P.G. Kuntz, Seattle 1968, s. 40-42.

³³⁹ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 5, *In Search of Order*, Columbia 1999, s. 43-45

³⁴⁰ por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 76

³⁴¹ tamże, s. 59

³⁴² tamże 62-63

³⁴³ tamże, s. 64

exodusu oraz konstrukcji społeczeństwa jako makroantroposu z naczelnym pojęciem *psyche*. Na przykładzie narodzin Narodu Wybranego wskazuje *exodus* jako wyjścia z państwowości typu kosmologicznego i przejście do nowego rozumienia prawdy bytu, gdzie miejscem odkrywania prawdy o człowieku staje się *psyche*: „Wydarzenia Exodusu, pobyt w Kadesz i podbój Kanaanu stały się symbolami, ponieważ ożywił je nowy duch. Dzięki oświeceniu przez ducha dom instytucjonalnej niewoli stał się domem duchowej śmierci. Egipt był królestwem umarłych, Szeolem, w więcej niż jednym znaczeniu. Od śmierci i jej kultu człowiek musiał wyrwać życie ducha. A przygoda ta była niebezpieczna, gdyż exodus z Szeolu prowadził początkowo donikąd, jak tylko na pustynię niezdecydowania, między równie niesmacznymi formami koczowniczej egzystencji i życia w wysokiej cywilizacji. Dlatego do Szeolu i Wyjścia należy dodać pustynię jako symbol historycznego impasu. Nie był to konkretny, lecz wieczny impas historycznej egzystencji w <<świecie>>, to znaczy w kosmosie, w którym imperia powstają i upadają, mając nie więcej sensu niż drzewo rosnące i umierające, jak fale w strumieniu wieczności. nawrót. Przez zestrojenie się z kosmicznym porządkiem uciekinierzy z domu niewoli nie mogli znaleźć życia, którego szukali. Kiedy duch wieje, społeczeństwo w kosmologicznej formie staje się Szeolem, królestwem śmierci; ale kiedy podejmujemy exodus i wędrujemy w świat, aby założyć nowe społeczeństwo gdzie indziej, odkrywamy świat jako pustynię. Lot prowadzi donikąd, dopóki nie zatrzymamy się, aby znaleźć nasze położenie poza światem. Kiedy świat stał się pustynią, człowiek znajduje się wreszcie w samotności, w której może usłyszeć grzmiący głos ducha, który swoim natarczym szeptem już go wypędzi i wyratuje z Szeolu. Na pustyni Bóg przemówił do przywódcy i jego plemion; na pustyni, słuchając głosu, przyjmując jego propozycję i poddając się jego poleceniom, w końcu osiągnęli życie i stali się ludem wybranym przez Boga.”³⁴⁴

³⁴⁴ „The events of the Exodus, the sojourn at Kadesh, and the conquest of Canaan became symbols because they were animated by a new spirit. Through the illumination by the spirit the house of institutional bondage became a house of spiritual death. Egypt was the realm of the dead, the Sheol, in more than one sense. From death and its cult man had to wrest the life of the spirit. And this adventure was hazardous, for the exodus from Sheol at first led nowhere but into the desert of indecision, between the equally unpalatable forms of nomad existence and life in a high civilization. Hence, to Sheol and Exodus must be added the Desert as the symbol of the historical impasse. It was not a specific but the eternal impasse of historical existence in the <<world>>, that is, in the cosmos in which empires rise and fall with no more meaning than a tree growing and dying, as waves in the stream of eternal recurrence. By attunement with cosmic order the fugitives from the house of bondage could not find the life that they sought. When the spirit bloweth, society in cosmological form becomes Sheol, the realm of death; but when we undertake the exodus and wander into the world, in order to found a new society elsewhere, we discover the world as the desert. The flight leads nowhere, until we stop in order to find our bearings beyond the world. When the world has become desert, man is at last in the solitude in which he can hear thunderingly the voice of the spirit that with its urgent whispering has already driven and rescued him from Sheol. In the desert God spoke to the leader and his tribes; in the desert, by listening to the voice, by accepting its offer, and by submitting

Wskazany przez Voegelina moment przejścia z cywilizacji kosmologicznej do nowego typu, naznaczonego odkryciem ładu kosmicznego poprzez doświadczenie związku z Absolutem w *psyche* każdej ludzkiej jednostki dokonuje się dzięki *Prorokowi*, który sam wcześniej doświadczył osobistego poznania relacji człowiek – Absolut³⁴⁵. Podobną sytuację Voegelin zauważa w starożytnej Grecji. *Exodus* w przypadku Hellady dokonał się dzięki odkryciu i ugruntowaniu poznania filozoficznego: „Hellada nie wzniosła się ponad poziom miasta-państwa, jak uczyniły to cywilizacje Mezopotamii, poprzez imperialne zjednoczenie i rozwój politycznego summodeizmu, tego samego typu symbolicznego, co mit pojedynczych miast-państw, ale dzięki wysiłkom jednostki, które odkryły porządek ludzkiej psychiki poza porządkiem polis i wyraziły swoje odkrycie w symbolicznej formie, którą nazwały filozofią. Dlatego filozofia była czymś więcej niż przedsięwzięciem intelektualnym, w którym celowali niektórzy Grecy; była to forma symboliczna, wyrażająca określone doświadczenia porządku w opozycji do polis.”³⁴⁶ Voegelin doświadczenie izraelskiego *exodusu* zrównuje z tym, co oddaje grecki termin *periagoge* i wskazuje na dokonujące się zwrócenie człowieka w stronę *Agathonu* jako centralnemu doświadczeniu prawdy bytu w odróżnieniu od opinii (*doxa*)³⁴⁷. Efektem doświadczenia izraelskiego, jak i helleńskiego, było odkrycie *psyche* jako zasadniczego elementu egzystencji jednostkowego człowieka, będącej dzięki samoświadomości centralnym źródłem prawdy i stojącej w opozycji do mitu³⁴⁸. Stan ten zaowocował zmianą zarówno paradygmatu państwa, jak i rewizją jego celu głównego³⁴⁹. O ile w przypadku cywilizacji kosmologicznej naczelnym celem państwa w sferze ładu duchowego było proste odwzorowanie prawdy kosmicznej w rzeczywistości kosmionu politycznego, o tyle społeczeństwa polityczne cywilizacji antropologicznej za cel główny w tej sferze uznaje działanie zawarte w symbolu

to its command, they at last reached life and became the people chosen by God.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. I, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 153 – tłum. własne).

³⁴⁵ por. H. Winterholler, *Moses und das Volk Israel. Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins*, München 2000, s. 12-28

³⁴⁶ „Hellas did not rise above the level of the city-state, as did the Mesopotamian civilizations, through imperial unification and the development of a political summodeism, of the same symbolic type as the myth of the single city-states, but through the efforts of individuals who discovered the order of the human psyche beyond the order of the polis and articulated their discovery in the symbolic form that they called philosophy. Hence, philosophy was more than an intellectual endeavor in which certain Greek individuals excelled; it was a symbolic form that expressed definite experiences of order in opposition to the polis.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. II, *The World of Polis*, dz.cyt., s. 238 – tłum. własne).

³⁴⁷ E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, dz.cyt., s. 128

³⁴⁸ por. tamże, s. 239

³⁴⁹ por. K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, dz.cyt., s. 89-91

*paideia*³⁵⁰. Voegelin zauważa, iż *paideia*, stanowiąc rodzaj wychowania człowieka, jest narzędziem do kształtowania właściwego sposobu ludzkiej egzystencji w odniesieniu do Najwyższego Dobra (*Agathon*)³⁵¹. Stanowi ona formę nawrócenia (*perigoge*), ale nie w znaczeniu duchowości chrześcijańskiej, lecz tylko w odniesieniu do szczęśliwego życia człowieka. Jednakże właśnie w tym elemencie Voegelin odkrywa również zarzewie przyszłego konfliktu cywilizacyjnego. Wprowadzenie tego systemu politycznego zakłada idealistyczne uznanie, iż wszyscy ludzie są zainteresowani takim sposobem życia. Doświadczenie Sokratesa wskazuje jednak na fakt, iż do życia w nowych realiach cywilizacyjnych wymaga dopiero uformowania członków społeczności, a to stawia wymóg dyktatury tych, którzy znają prawdę, czyli filozofów. Powstaje więc zasadniczy konflikt pomiędzy władzą a wolnością jednostki³⁵². Drugim niebezpieczeństwem jest wykorzystanie narzędzia, jakie stanowi *paideia*, przez przedstawicieli wcześniejszego typu cywilizacyjnego, a to oznaczałoby powrót mitu jako wychowawcy społeczeństwa, a co za tym idzie również umocnienie cywilizacji typu kosmologicznego³⁵³. Trzecim punktem zapalnym w tej konstrukcji społecznej jest założenie, iż wszyscy ludzie w jednakowym stopniu pragną uczestniczyć w doskonałej społeczności, stanowiąc homogeniczne elementy państwa, w równym stopniu doświadczając kontaktu ze Najwyższym Bytem poprzez strukturę własnej *psyche*³⁵⁴. Odpowiedzialni za rozpoznanie prawdy filozofowie mogą doprowadzić do sytuacji ponownego połączenia w ich rękach całości władzy bez żadnych elementów kontrolnych, co doprowadzić może do sytuacji, iż na miejsce prawdy wchodzi błąd (*pseudo*), eliminując możliwość odkrycia przez człowieka głębi jego własnej egzystencji³⁵⁵. Prowadzi to Voegelina do wskazania na trzeci typ cywilizacyjny – cywilizację soteriologiczną. Analizując tzw. principium gelazjańskie zauważa, iż obszar odsłaniania prawdy został w cywilizacji typu soteriologicznego rozdzielony na dwie wzajemnie kontrolujące się władze: duchową i doczesną, przy czym każda z nich utrzymuje autorytet we właściwym sobie zakresie działania, a zarazem kontroluje poczynania drugiej³⁵⁶. Cel pozostaje ten sam, jak w przypadku cywilizacji typu antropologicznego – stworzenie odpowiednich struktur społecznych,

³⁵⁰ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, dz.cyt., s. 156

³⁵¹ tamże, s. 169-170

³⁵² tamże, s. 158

³⁵³ Szczególnym wyrazem takiego właśnie zdarzenia była apoteoza cesarzy rzymskich. (por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt. s. 82-83)

³⁵⁴ por. tamże, s. 78

³⁵⁵ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, dz.cyt., s. 161

³⁵⁶ por. E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft...*, dz.cyt., s. 22

umożliwiających człowiekowi osiągnięcie wewnętrznego doświadczenia łączności z Podstawą Bytu poprzez własną *psyche*. Wytworzenie swoistej „dwuwładzy” przynosi jednakże zasadniczą zmianę w postrzeganiu owej Podstawy Bytu, która nie może zostać sprowadzona do rzeczywistości ziemskiej, ale ją całkowicie przekracza. Taka konstatacja jest zdaniem Voegelina możliwa, ponieważ w łonie chrześcijaństwa, stanowiącego rdzeń nowego typu cywilizacyjnego, znajduje się pojęcie *revelatio*, stanowiące symbol samoukazania się Absolutu w i poprzez *Logos* – Jezusa z Nazaretu³⁵⁷. W takiej konstrukcji społeczeństwa naczelnym celem staje się pozostawienie każdemu człowiekowi możliwości kształtowania własnego egzystencjalnego doświadczenia partycypacji w Podstawie Bytu, a nadto wydaje się, że postawiono zaporę błędom cywilizacji typu antropologicznego i kosmologicznego. Voegelin zaznacza wyraźnie: „Filozofia i chrześcijaństwo nadają człowiekowi taki status, który pozwala mu w sposób skuteczny odgrywać rolę kogoś, kto racjonalnie kontempluje i kto zarazem jest pragmatycznym władcą przyrody, która traci demoniczny wymiar. W tym samym jednak stopniu zostają wyznaczone granice ludzkiej wielkości”³⁵⁸. Stan ten charakteryzuje się więc czysto doczesną autonomiczną organizacją życia społecznego (władza świecka) oraz jasnym wyznaczeniem celu ostatecznego poza doczesnością (władza duchowna), a szczególnym miejscem doświadczenia przez człowieka prawdy egzystencjalnej staje się jego *psyche* z podkreśleniem autonomiczności i wolności każdej jednostki. Jednakże, jak zauważa Voegelin, niesie również ze sobą inne zagrożenie: „Powodu nieładu należy szukać w miejscu, gdzie się szczególnie go nie szuka: mianowicie w strukturze chrześcijaństwa. Nie oczekujcie Państwo teraz dzikiego ataku na chrześcijaństwo - całkiem przeciwnie. Chodzi raczej o stwierdzenie, co w chrześcijaństwie ma się dokonać, a co nie. Ponieważ w sferze, w której nic się nie dokonuje — co nie jest żadnym zarzutem, bo przecież to nie jest zadaniem chrześcijaństwa - dochodzi do nieporządków. Przez chrześcijaństwo zostało osiągnięto to, czego filozofia antyku nie osiągnęła: jasne umiejscowienie transcendentnego boskiego bytu w opozycji do świata. Boski byt, Boskość, jest skoncentrowany w zaświatach. Jest to łatwe do wypowiedzenia, lecz ma monstrualne konsekwencje, kiedy zostanie zaakceptowane. Mianowicie jest to, z punktu widzenia antycznych cywilizacji - i dzisiaj jeszcze, z punktu widzenia

³⁵⁷ por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt. s. 78-79; tenże, *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*, München 2010

³⁵⁸ tamże, s. 79

kultur etnicznych i cywilizacji azjatyckich - fantastyczne dokonanie, że zostało rozwiane stare przedstawienie przenikniętego przez Boga świata. Nie ma już żadnego Boga w świecie; wewnątrzświatowy boski ład zniknął, kiedy Boskość została skoncentrowana w zaświatach. Jeśli jednak to przekonanie - Boskość jest tym, co jest po drugiej stronie świata - raz poczuło grunt pod stopami, to świat, który pozostał, nie posiadał już żadnej z boskich sił, na które trzeba by zważać. Wtedy więc, gdy został odbóśtwiony, stał się polem, na którym człowiek bez względu na cokolwiek może działać; ponieważ nie ma już nic, od czego pochodziłyby ograniczenia. Cały ten specyficzny światowy rozwój — coś jakby nauki — był uwarunkowany przez to, że dopiero przez chrześcijaństwo świat został odbóśtwiony.³⁵⁹ Właśnie ten moment staje się elementem destrukcji cywilizacji typu soteriologicznego w ramach współczesnej gnozy³⁶⁰.

W swoich rozważaniach Voegelin zaznacza, iż najważniejszymi dokonaniem cywilizacyjnymi stało się „otwarcie duszy”³⁶¹, oznaczające wyróżnienie *psyche*, jako zmysłu transcendencji, oraz idea powszechnej wspólnoty ludzkiej powstałej dzięki partycypacji wszystkich ludzi we wspólnej mierze (*logos* chrześcijański). Dla właściwego zrozumienia teorii państwa w ujęciu tegoż filozofa należy rozważyć jak ujmuje on ludzką naturę (kim jest człowiek?) oraz ujaśnić rozumienie przez niego pojęcia „dobra wspólnego” (*bonum commune*).

³⁵⁹ „Die Ursache der Unordnung ist an einer Stelle zu suchen, wo man sie gewöhnlich nicht sucht: nämlich in der Struktur des Christentums. Erwarten Sie nun nicht eine wilde Attacke auf das Christentum – ganz im Gegenteil. Es handelt sich vielmehr darum festzustellen, was im Christentum geleistet wird und was nicht. Denn in der Sphäre, in der nichts geleistet wird – was kein Vorwurf ist, da dies ja nicht die Aufgabe des Christentums ist – kommt es zu den Unordnungen. Durch das Christentum wurde etwas erreicht, was die Philosophie der Antike nicht erreicht hat: eine klare Absetzung des transzendenten göttlichen Seins gegenüber der Welt. Göttliches Sein, Gottheit ist im Jenseits der Welt konzentriert. Das ist leicht hingesagt, hat aber ungeheuerliche Konsequenzen, wenn es akzeptiert wird. Es hat nämlich die vom Standpunkt der antiken Zivilisationen – und heute noch von den Volkskulturen und der asiatischen Zivilisationen – die phantastische Konsequenz, daß die ältere Vorstellung einer von Göttern durchwalteten Welt aufgelöst ist. Es gibt keine Götter mehr in der Welt; eine innerweltliche göttliche Ordnung ist verschwunden, wenn die Gottheit im Jenseits der Welt konzentriert ist. Hat diese Einsicht – Gottheit ist das, was jenseits der Welt ist – aber erst einmal Fuß gefaßt, dann ist die Welt, die übrigbleibt, nicht mehr von göttlichen Kräften besetzt, vor denen man Achtung haben muß. Erst dann, wenn sie entgöttert ist, wird sie zum Feld, in dem der Mensch sich ohne Rücksichten auf irgend etwas betätigen kann; denn es gibt nun nichts mehr, worauf er Rücksichten zu nehmen hätte. Die gesamte spezifisch westliche Entwicklung – etwa der Wissenschaft – ist dadurch bedingt, daß erst die Welt durch das Christentum entgöttert worden ist.” (E. Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft*,..., dz.cyt. s. 28-29).

³⁶⁰ por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz.cyt., s. 123

³⁶¹ por. tamże, s. 143

2. Człowiek w myśli Erica Voegelina

Problematyka antropologiczna dla samego E. Voegelina wydaje się być najważniejszym zagadnieniem w opisie i wyjaśnianiu całościowym społecznego, cywilizacyjnego i historycznego istnienia człowieka w świecie³⁶². Sam autor zauważa we wprowadzeniu do pierwszego tomu *Order and History*, że sytuacja nieznanego własnej istoty jest dla człowieka sytuacją, w której przeżywa on swoją egzystencję jako pełną lęku i niepokoju, co stanowi podstawę do ucieczki w świat mitów i oddanie swojej egzystencji we władanie innych³⁶³. E. Voegelin w dyskusji z A. Schützem, L. Straussem i A. Gurwitschem nad *Nową nauką polityki* dość jednoznacznie deklaruje swoje odniesienie do rozpoznania istoty człowieka: „Kulminacją antropologii filozoficznej jest właśnie zrozumienie istoty człowieka jako rzeczy zdolnej do doświadczeń transcendentnych, której istnienie (indywidualnie i wspólnotowo) należy rozumieć jako próbę maksymalnego urzeczywistnienia rozumianej istoty”³⁶⁴. Zasadniczym więc, w rozumieniu Voegelina, w rozpoznaniu natury ludzkiej jest wskazanie na rdzeniowy charakter rozpoznawania przez człowieka własnego odniesienia do Transcendencji, a to dokonuje się zarówno w jego życiu indywidualnym, jak i dzięki społecznej egzystencji. Oczywistym w tym kontekście jest postawienie pytania o to, jak Voegelin ujmuje istotę człowieka. On sam nie formułuje wprost swojego ujęcia antropologicznego. Dokonać więc należy rekonstrukcji na podstawie elementów zwartych w licznych jego dziełach. Voegelin dokonuje dość ciekawego rozróżnienia pomiędzy człowiekiem a człowieczeństwem. W swoich wykładach w ramach Walter Turner Candler Lectures na Uniwersytecie Emory’ego w Atlancie w kwietniu 1967 roku wskazał, iż poprzez termin *człowieczeństwo* ujmuje on samorozumienie się człowieka w odniesieniu do Absolutu, świata i społeczności, które ujawnia się w sposób zmienny w historii. Terminem zaś *człowiek* określa on każdą jednostkę ludzką z jej bytowym uposażeniem jako część świata³⁶⁵. W kontekście naszych

³⁶² por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 4, *The Ecumenic Age*, dz.cyt., s. 373

³⁶³ „This situation of ignorance with regard to the decisive core of existence is more than disconcerting: It is profoundly disturbing, for from the depth of this ultimate ignorance wells up the anxiety of existence.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. I, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 40).

³⁶⁴ „Die philosophische Anthropologie kulminiert eben im Verstehen des Wesens des Menschen als eines Dings, das der Transzendenzerlebnisse fähig ist, und dessen Existenz (individuell und in Gemeinschaft) als der Versuch zu verstehen ist, das verstandene Wesen maximal zu aktualisieren”. (E. Voegelin, A. Schütz, L. Strauss, A. Gurwitsch, *Briefwechsel über >>Die Neue Wissenschaft der Politik<<*, München 1993, s. 67 – tłum. własne). Por. także tenże, *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen*, München 2007

³⁶⁵ por. E. Voegelin, *Drama of Humanity*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 33, s. 185-186.

rozważań należy zwrócić uwagę na rozumienie przez Voegelina człowieczeństwa. We wspomnianej serii wykładów wychodzi od analizy pojęcia *doskonałości* i dokonuje rozróżnienia między *doskonałością temporalną* (odnoszącą się do możliwej doskonałości bytowej, jaką dany byt jest w stanie osiągnąć w wymiarze swojego istnienia w przedziale czasu pomiędzy zaistnieniem a śmiercią), a *Doskonałością ponad/pozaczasową*, przez którą rozumie on doskonałość bytową związaną z *nieśmiertelnością*³⁶⁶. Różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami doskonałości jest tym, co sam Voegelin określa jako *napięcie pomiędzy biegunami immanentnym i transcendentnym*³⁶⁷. Dokonanie takiego rozróżnienia jest podyktowane, zdaniem Voegelina, pytaniem o stałość lub zmienność tego, co określamy ludzką naturą³⁶⁸. Dokonany przez niego przegląd historyczny stanowisk filozoficznych w tej kwestii wskazuje na brak jednoznaczności w odpowiedzi na to pytanie. Jego zdaniem szczególnie współczesność zdominowana jest różnego rodzaju koncepcjami mającymi uzasadnić przyjęcie płynności w określaniu tego, kim jest człowiek³⁶⁹. Sam jednak zdaje się wskazywać drogę wyjścia z tego dylematu: „Jeśli zostanie rozwinięty ten refleksyjny element – czyli proces – element w naturze człowieka – zawierałby w sobie następujący problem, że natura człowieka w danym momencie, choć ma cechy stałe, [również] zawiera [specyficzny] samorozumienie człowieka w jego relacjach do wszystkich innych sektorów rzeczywistości: świata, Boga i społeczeństwa. Tak więc wszystkie te inne stosunki są przewidywalne w pewien sposób, w jaki nie były one wcześniej przewidywalne w sposób, w jaki nie wyobrażamy sobie ich dzisiaj. Ten element wyobrażania sobie natury człowieka [jako] rozumiejącego samego siebie, [i] rozwijania tych obrazów samorozumienia oprócz rezultatu, [lub] obrazu określonej ludzkości, [jest tym, co nazywam ludzkością]; (tj. nie tylko rozpoznanie struktury człowieka, ale [rozpoznanie] człowieczeństwa w sensie bycia człowiekiem w określony sposób w stosunku do wszystkich innych elementów rzeczywistości). [Ludzkość] różni się od stabilnej natury człowieka; to właśnie oznacza człowieczeństwo.”³⁷⁰ Dokonane przez niego

³⁶⁶ por. tamże, s. 182.

³⁶⁷ por. tamże.

³⁶⁸ por. tamże, s. 184

³⁶⁹ por. tamże, s. 186

³⁷⁰ „If unfolded, this reflective element – which is the proces – element in the nature of man – would contain the problem that the nature of man, at any given time, though it has stable features, [also] contains [a specific] self-understanding of man in his relations to all other sectors of reality: the world, God, and society. Thus all these other relations are envisaged in a certain manner in which they were not envisaged before, and in a manner in which we no longer envisage them today. This element of envisaging the nature of man [as] understanding himself, [and] developing these images of self-understanding in addition to the result, [or the] picture of a specific humanity, [is what I call

rozdzielenie pomiędzy *człowiekiem* a *człowieczeństwem*, tzn. pomiędzy bytem istniejącym a samorozumieniem siebie przez człowieka, jest w myśli Voegelina zasadnicze. Domaga się jednak dalszych wyjaśnień. Problematycznym wydaje się relacja pomiędzy byciem człowiekiem a rozumieniem siebie jako specyficznego bytu³⁷¹. Również należy dookreślić, co Voegelin rozumie, gdy wskazuje na dynamiczny i zmienny charakter samorozumienia człowieka. We wspomnianych wykładach wskazuje on na elementarne rozróżnienie pomiędzy stałą i dynamiczną naturą człowieka: „Jeśli weźmiemy na poziom doświadczenia kosmicznego jakiś fajny budyń taki [Voegelin rysuje na tablicy schemat], jako obejmujący wszystkie rzeczywistości, takie jak człowiek, Bóg, niebo, ziemia, społeczeństwo i Bóg wie co: wraz z tym otrzymanym porządkiem, masz coś w rodzaju uporządkowanej wspólnoty partnerów w całej tej globalnej rzeczywistości. Kiedy w tej globalnej rzeczywistości element świadomości podniesie się w człowieku do poziomu samoświadomości, otrzymacie w tym coś w rodzaju mniejszego globu, reprezentującego świadomość człowieka, w której jest on świadomy bycia w stosunku do boskiej podstawy istnienia. To jest rzeczywista stała świadomości, kiedy się pojawia. To byłoby wydarzenie w kosmicznej rzeczywistości, zróżnicowanie świadomości. Jest oczywiście możliwe odizolowanie tej świadomości od reszty rzeczywistości kosmicznej, w której się pojawiła. Wtedy mielibyśmy drugi taki glob zawierający tylko tę część tutaj, z tym napięciem, w którym nie ma nic prócz Boga jako transcendentnego bieguna i człowieka jako immanentnego bieguna, a cała reszta rzeczywistości jest zapomniana. To jest możliwość, która faktycznie się wydarzyła.

humanity]; (i.e., not only the recognition of the structure of man, but [the recognition] of humanity in the sense of being man in a certain manner in relation to all other elements of reality). [Humanity is] distinguished from a stable nature of man; that is what is meant by humanity.” por. tamże, s. 188 – tłum. własne)

³⁷¹ Na ten problem wskazał J.M.Porter: „To understand this new philosophy of consciousness as a philosophy of history, one must be aware of the change in the meaning of the term history. Voegelin is quite clear that he no longer means by history ‘a stream of human beings and their actions in time’ which intrinsically are meaningful. History during the Ecumenic Age, for example, appears at the ‘empirical’ level as a senseless or meaningless succession of empires, each searching to represent universal humanity as its source of authority. Meaning ‘in’ history at the ‘philosophic’ level is found [using Western Civilization for the illustration] [brackets are the author’s] through the breakthrough (leap in Being) of the Greek philosophers, particularly Plato, and through Judaic-Christian eschatological thought, particularly Paul. In these two occurred a differentiation of experience within man’s consciousness which illuminated the structure of reality, the universality of mankind, and the eschatological goal of a transfiguration of reality. Precisely these same themes and others are found in more compact (undifferentiated) symbolisms in earlier civilizations and non-Western ones, including the Chinese. It is significant that Voegelin is more apt to employ the word process in this volume than history, because process is less apt to mislead one into thinking about a meaningful relationship of ideas and experience to events within the general context of human action unfolding in time, which is a natural connotation of history. What then is meant by history? It is ‘the process of man’s participation in a flux of divine presence that has eschatological direction’.” (por. Porter, J.M., *A Philosophy of History as a Philosophy of Consciousness*, Denver Quarterly 10 (1975), s. 102.)

Wtedy można iść dalej i zapomnieć np. o punkcie transcendentnym – człowiek rzadko zapomina o sobie. I wtedy nie zostaje już nic poza czymś w rodzaju pozbawionej głowy immanencji, a tak jest we współczesnej koncepcji człowieka. Wyjmujesz jeden sektor rzeczywistości z większej rzeczywistości, izolujesz go od całej kosmicznej rzeczywistości, nazywasz to rzeczywistością filozofii lub objawienia, a następnie przecinasz to na pół, dekapitujesz transcendentną połowę i zostajesz z dolną częścią immanentna rzeczywistość. Ta pierwsza część, ten pierwszy diagram przedstawiałby człowieka w kosmosie; druga część w izolacji, epifania człowieka, wyodrębnienie się tej świadomości z ogólnej rzeczywistości kosmosu; a następnie pęknięcie na pół, wyrwanie się z tego napięcia do Boskiej Podstawy.³⁷² W wyniku tego rozróżnienia otrzymujemy jakby podwójną strukturę rzeczywistości: horyzontalną, w której zasadniczym jest istnienie człowieka pośród różnych innych bytów, oraz wertykalną, która odnosi człowieka do podstawy bytu, czyli do Absolutu. Rzeczywistość wertykalna rozgrywa się jednak w człowieku, w jego świadomości. Na tym etapie może rodzić to wiele nieporozumień³⁷³. Sam Voegelin wskazuje na epokowe odkrycie greckiej filozofii, a mianowicie odkrycie *psyche* jako naczelnej zasady rządzącej człowiekiem. Jego opis *psyche* ukazuje jej rolę w życiu poszczególnych jednostek ludzkich: „Doświadczenie boskiej rzeczywistości (...) dokonuje się w psychice człowieka, który swoim ciałem jest mocno zakorzeniony w świecie zewnętrznym, ale sama psychika istnieje w Metaxy, w napięciu ku boskiej podstawie bytu. Jest sensorium boskiej rzeczywistości i miejscem jej świetlistej obecności. Co więcej, jest to miejsce, w którym

³⁷² „If you take on the level of the cosmic experience some nice pudding like that [Voegelin draws a diagram on the board], as including all realities, such as man, God, heaven, earth, society, and God knows what: with that order given, you have a sort of ordered community of partners in this whole global reality. When, in this global reality, there springs up the element of consciousness in man to the level of self-consciousness, you will get a sort of smaller globe in this, representing the consciousness of man in which he is conscious of [his] being in relation to the divine ground of existence. That is the actual constant of consciousness when it appears. Now that would be an event within cosmic reality, the differentiation of consciousness. It is possible, of course, to isolate that consciousness against the rest of the cosmic reality in which it has arisen. Then you would have a second such globe containing only this part here, with this tension in which there is nothing but God as a transcendent pole and man as an immanent pole, and all the rest of reality is forgotten. That is a possibility which actually happened. Then you can go on and forget, for instance, the transcendent pole – man rarely forgets himself. And then there is nothing left but a sort of decapitated immanence, and that is the situation in the contemporary conception of man. You take one sector of reality out of the larger reality, isolate it against the whole cosmic reality, call that the reality of philosophy or revelation, and then you cut that in half, decapitate the transcendent half, and you are left with the lower part, immanent reality. This first part, this first diagram, would be man in the cosmos; the second part in isolation, the epiphany of man, the differentiation of that consciousness out of the general reality of the cosmos; and then the breaking in two, the snapping out of this tension to the Divine Ground. (por. tamże, s. 187 – tłum. własne)

³⁷³ Zasadniczą krytykę Voegeliniańskiej teorii świadomości podał E. Arnold (por. Arnold E., *Die Bewußtseinsphilosophie Eric Voegelins (als Grundlage politischer Ordnung)*, GRIN Verlag, 2007 s. 65 – 72).

wszechogarniająca rzeczywistość staje się dla siebie świetlista i rodzi język, w którym mówimy o rzeczywistości obejmującej zarówno świat zewnętrzny, jak i tajemnicę jego Początku i Bytu, a także metaleptyczną psychikę, w której doświadczenie pojawia się i rodzi jego język. W doświadczeniu jaśnieje nie tylko prawda o boskiej rzeczywistości, ale jednocześnie prawda o świecie, w którym to doświadczenie ma miejsce.”³⁷⁴. Nadając zasadnicze znaczenie *psyche* w rozumieniu i samorozumieniu człowieka Voegelin zwraca jednak uwagę na fakt, iż samo odkrycie duszy jako istotnego elementu struktury bytu ludzkiego nie stanowi jeszcze wystarczającego powodu do uznania jej za specyficzne narzędzie dla odkrywania porządku świata i człowieka. *Momentem skokowym* w rozumieniu duszy jest uznanie jej za *sensorium Transcendencji*. To doświadczenie jest jego zdaniem charakterystyczne zarówno dla myśli profetycznej w starożytnym Izraelu, jak i dla politeistycznie zorientowanej filozofii greckiej³⁷⁵. Dopiero odkrycie duszy jako

³⁷⁴ „The experience of divine reality (...) occurs in the psyche of a man who is solidly rooted by his body in the external world, but the psyche itself exists in the Metaxy, in the tension toward the divine ground of being. It is the sensorium for divine reality and the site of its luminous presence. Even more, it is the site in which the comprehensive reality becomes luminous to itself and engenders the language in which we speak of a reality that comprehends both an external world and the mystery of its Beginning and Beyond, as well as the metaleptic psyche in which the experience occurs and engenders its language. In the experience, not only the truth of divine reality becomes luminous but, at the same time, the truth of the world in which the experience occurs.” (Voegelin, *The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth* w: *The Collected Works*..., dz.cyt., t. 28, s.184-185 – tłum. własne)

³⁷⁵ „In Saul’s difficulties with a Yahwist order it is clear that the problems of a personal soul were involved – the same problems that, contemporaneously with Saul, became acute in the troubles of the Mycenaean civilization, in the epics of Homer. In Israelite history, however, these problems were bent in a direction widely divergent from the Greek, and in determining this bent the ordinance of Saul apparently was a causative factor of the first order. The issue, as well as the different forms it assumed in Israel and Hellas, must be briefly characterized. The leap in being, the experience of divine being as world-transcendent, is inseparable from the understanding of man as human. The personal soul as the sensorium of transcendence must develop parallel with the understanding of a transcendent God. Now, wherever the leap in being occurs experientially, the articulation of the experience has to grapple with the mystery of death and immortality. Men are mortal; and what is immortal is divine. This holds true for both Greeks and Israelites. Into this clean ontological division, however, the postexistence of man never does quite fit. In the Homeric epic, afterlife is the existence of the psyche, of the life-force, as an eidolon, a shadow in Hades; and in the same manner, Israelite afterlife is a shadowy, ghostlike existence in Sheol. In neither case is it an existence that would bring ultimate perfection to the order of the human personality. From this initial situation was developed, in Hellas, the understanding of the psyche as an immortal substance, capable of achieving increasingly perfect order, if necessary through repeated embodiments, until it reached permanent transmundane status. This development was due to the philosophers from Pythagoras and Heraclitus onward and achieved its climax in the dialogues of Plato. Without a doubt, the polytheistic culture of Hellas facilitated the speculative construction of the problem, since there was no deep-rooted resistance to conceiving the immortal soul as a daimon, that is, as a divine being of lower rank. In Israel a parallel development was barred by the early, even if imperfect, understanding of the true nature of a universal, transcendent God. The dead were elohim, and no man was supposed to be an elohim. Genesis 3:22–24 was uncompromising on the point: “Then Yahweh-Elohim said: ‘See, the man has become like one of us, in knowing good from evil; and now suppose he were to reach out his hand and take the fruit of the tree of life also and, eating it, live forever!’ So Yahweh-Elohim expelled him from the garden of Eden.” The incompatibility of human and divine status seems to have been realized fully for the first

elementu bytu ludzkiego, otwierającego człowieka na doświadczenie Transcendencji i Podstawy Bytu – Absolutu, stanowi moment właściwego samorozumienia człowieka. Zwracał uwagę, że błąd immamentyzacji, czyli zamknięcia się człowieka we własnej *psyche* popełnił Platon³⁷⁶. Owa immamentyzacja bytu ludzkiego nie doprowadziła ucznia Sokratesa do bezpośredniego doświadczenia Podstawy Bytu, czyli Absolutu, a przez to zamknęła człowieka w świecie idei umysłu bez możliwości dotarcia do właściwego zrozumienia bytu ludzkiego³⁷⁷. Różnica pomiędzy Platonem a Arystotelesem, zdaniem Voegelin, wynika z odmiennego punktu wyjścia, nazwanego przezeń *fundamentalnym doświadczeniem*. Dla Platona było to doświadczenie polityczno – etyczne (śmierć Sokratesa), zaś w przypadku Arystotelesa był to *bios theoretikos* rozumiany jako intelektualny mistycyzm³⁷⁸. Jednakże, jak zauważa sam Voegelin, cały proces historycznego odkrywania *psyche* jako sensorium Transcendencji uwarunkowany jest charakterystycznymi dla ich czasów warunkami, w jakich dokonuje się owa *teofania*, czyli odkrywanie znajdującego się w *psyche* napięcia pomiędzy tą rzeczywistością a Podstawą Bytu³⁷⁹. Przeprowadzając swoje analizy Voegelin zwraca uwagę nie tylko na charakterystyczne dla danej epoki uwarunkowania społeczne i teologiczne, wpływające na postrzeganie Absolutu i relacji człowieka do Niego. Koncentruje się szczególnie na krokach w poznaniu noetycznym, dzięki którym możliwe było dotarcie do odkrycia osobowego sposobu istnienia człowieka. Natrafiamy w tym miejscu w myśli Voegelina na problem rozumienia przez niego osobowego istnienia człowieka. Dokonuje on w przypadku człowieka rozróżnienia pomiędzy egzystencją a istnieniem. Egzystencję określa on jako stan odrębnego istnienia każdej jednostki ludzkiej w strumieniu bytu, wyznaczony powstaniem i śmiercią. Istnieniem natomiast określa on stan bytowania wszechrzeczy, do którego to stanu „dostraja się”

time by Saul. Since the dead were elohim, and since the belief that they were continued unshaken, these gods had to be relegated by means of a royal ordinance to a kind of public subconscious. Ancestor worship, the myth of a heros eponymos, and above all the evocation of such gods as rival authorities to Yahweh had to be suppressed. As a consequence the understanding of a personal soul, of its internal order through divine guidance, and of its perfection through grace in death that will heal the imperfection of mundane existence, could not develop. The relation to Yahweh, precarious in this life, was completely broken by death; what was not achieved in life was never achieved.” (E.

Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 281-282)

³⁷⁶ por. E. Voegelin, A. Schutz, L. Strauss, A. Gurwitsch, *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, dz.cyt., s. 86-87.

³⁷⁷ Zdaniem Voegelina miało to odzwierciedlenie w strukturze państwowej, ustanawiającej filozofów jako teoforycznych władców społeczeństwa politycznego, zbliżonych do ustanowionych przez gnostyckich ideologów zarządców państwowych. (por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 282)

³⁷⁸ por. E. Voegelin, A. Schutz, L. Strauss, A. Gurwitsch, *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, dz.cyt., s. 8-9.

³⁷⁹ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 4, *The Ecumenic Age*, Columbia 2000, s. 374

poszczególne człowiek poprzez doświadczenie anamnetyczne, które rozgrywa się w jego duszy, a które pozwala mu określić własną egzystencję jako ludzką³⁸⁰. Rodzi się więc zasadnicze pytanie odnośnie rozumienia przez niego bytu osobowego: czy charakter osobowy przysługuje człowiekowi na mocy jego własnej bytowości, czy też jest on „dodawany” ze względu na rodzącą się w człowieku pod wpływem pewnego doświadczenia wiedzę o własnej egzystencji? Voegelin, aby sprostać temu pytaniu, dokonuje rekonstrukcji rozpoznawania przez człowieka swojej egzystencji na przestrzeni dziejów. Wydaje się, że temu właśnie służy stworzony przez niego schemat relacji pomiędzy wszechrzeczą a świadomością (wymiar horyzontalny i wertykalny ludzkiego istnienia) oraz typologizacja cywilizacji³⁸¹. Pierwszym, zdaniem Voegelina, momentem zwrotnym w dziejach rozpoznawania *psyche* jako sensorium Transcendencji, czyli nieuprzączynowanej przyczyny wszelkiego bytu³⁸², co stanowi przejście od mitu do filozofii lub objawienia. Ten swoisty „skok mutacyjny” w samorozumieniu ustanawia człowieka centrum porządku świata³⁸³. Powstaje jednak problem wyrażenia tego w języku. Ponieważ owo doświadczenie jest trudne do zwerbalizowania z powodu braków językowych, wcześniej czy później oparty na nim porządek zwraca się przeciw człowiekowi i przeciw filozofowi/prorokowi. Tworząc na tej podstawie społeczność polityczną odnajdujemy się ponownie w ramach imperiów, zaś filozof/prorok zostaje odrzucony przez społeczeństwo polityczne³⁸⁴. Voegelin wskazuje, że dopiero wykorzystana przez chrześcijańskich myślicieli metoda analogii dała asumpt do właściwego wypowiedzenia prawdy o *psyche*. Jak zauważa: „Chcę [zarezerwować termin] byt dla wszystkich bytów-rzeczy, które istnieją, a istnieniem nazywam to, co istnieje np. w czasie i przestrzeni, w tym człowieka. Następnie trzeba by iść dalej i powiedzieć, że ta podstawa bytu jest czymś w rodzaju nieistniejącej rzeczywistości. Jest prawdziwa, ale nie istnieje. Boskość nie ma sposobu istnienia w czasie i przestrzeni; można tak powiedzieć. Jeśli więc chcesz o tym mówić i uznać, że nie istnieje w czasie i przestrzeni, nie możesz po prostu przypisać mu starszych atrybutów mitologicznych. Trzeba wypracować specyficzną logikę, analogię bytu, żeby mówić o tej transcendentnej rzeczywistości, która nie jest w czasie i przestrzeni. Ten problem analogii bytu był problemem już w 500 r. p.n.e. ale otrzymał swoją nazwę i

³⁸⁰ E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 41-42

³⁸¹ tamże, s. 43-45

³⁸² E. Voegelin, *Drama of Humanity*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 33, s. 207

³⁸³ tamże, s. 196

³⁸⁴ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. 1, *Israel and Revelation*, dz.cyt., s. 506; E. Voegelin, *Drama of Humanity*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 33, s. 211-212.

został w pełni rozwinięty w *Summa Theologiae* Tomasza z Akwinu. Tutaj znów mamy do czynienia z długim procesem trwającym około tysiąca siedemset lat lub dłużej, aż pojawia się pytanie, jak mówić o rzeczywistości nieistniejącej (czyli rzeczywistości, która nie istnieje w czasie i przestrzeni) i w jakiej terminologii. Stosując do tego terminy analogicznie, [terminy], które biorę z mojego wewnętrznego doświadczenia, mogę powiedzieć, że Bóg trwa przez cały czas, jest wszechobecny, jest sprawiedliwy, jest dobry i tak dalej. Ale te terminy mają znaczenie tylko w naszych relacjach międzyludzkich w świecie, a kiedy są [używane jako] odpowiedź na [pytania dotyczące] Boga, mogą być używane tylko analogicznie, a nie jednoznacznie lub wieloznacznie. Jest to postęp techniczny w filozofii, którego na swój sposób nie da się prześcignąć. Możesz zrezygnować z mówienia o atrybutach Boga w ogóle, ale jeśli ich używasz, to jesteś w analogii bytu.”³⁸⁵. Odkrycie analogii jest jednak dla Voegelina tylko sposobem wyrażania doświadczenia partycypacji w bycie, dokonującym się w duszy. Nie stanowi jednak dostatecznego wyjaśnienia faktu, jakim jest człowiek. Pomimo to sam fakt zaistnienia w człowieku takiego właśnie doświadczenia jest, zdaniem Voegelina, wystarczającym powodem do uznania człowieka za koronę stworzenia³⁸⁶. Tym, co

³⁸⁵ „I want to [reserve the term] being for all the being-things that are existent, and I call existent what exists, for instance, in time and space, including man. Then one would have to go on and say that this ground of being is something like a nonexistent reality. It is real but it is nonexistent. Divinity does not have the mode of existence in time and space; one can say that. If you then want to talk about it and recognize that it does not exist in time and space, you cannot simply attribute to it the older mythological attributes. You have to develop a specific logic, the analogy of being, in order to speak of that transcendent reality which is not in time and space. This problem of the analogy of being was already a problem in 500 b.c. but received its name and was fully developed in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas. Here you again have a long process of about seventeen hundred years or more, until the question arises of how to speak of a nonexistent reality (that is, a reality that does not exist in time and space) and in what terminology. By applying terms to it analogically, [terms] which I take from my inner-worldly experience, I can say God lasts through all time, He is omnipresent, He is all just, He is all Good, and so on. But these terms only have meaning in our human relations within the world, and when they are [used as] an answer to [questions concerning] God, they can only be used analogically and not univocally or equivocally. That is a technical development in philosophy which, in its way, cannot be surpassed. You can renounce speaking of attributes of God in general, but if you use them, you are in the analogy of being”. (tamże, s. 212-213 – tłum. własne).

³⁸⁶ „Once the fallacies are removed, the hierarchy of being comes into view, not as a number of strata one piled on top of the other, but as movement of reality from the apeirontic depth up to man, through as many levels of the hierarchy as can be discerned empirically, and as the countermovement of creative organization from the divine height down, with the Metaxy of man’s consciousness as the site where the movement of the Whole becomes luminous for its eschatological direction. When the historical dimension of humanity has differentiated, the Question thus turns back to the process of the Whole as it becomes luminous for its directional movement in the process of history. The Mystery of the historical process is inseparable from the Mystery of a reality that brings forth the universe and the earth, plant and animal life on earth, and ultimately man and his consciousness. Such reflections are definitely not new, but they express, in differentiated form, the experience of divine-cosmic order that has motivated the oldest cosmogonic symbolisms; and that is precisely what they should do, if universal humanity in history is real and not an illusion. More explicitly, they are the mode of questioning engendered in the contemporary situation by a philosopher’s resistance to the distortion and destruction of humanity committed by the “stop history” Systems. They are an act of open

stanowi o pozycji człowieka w systemie świata, jest zatem doświadczenie, jakie zachodzi w jego świadomości. Oznaczałoby to, iż doświadczenie nie jest wynikiem struktury człowieka, lecz doświadczenie ową strukturę ustanawia. Jednakże Voegelin jest daleki od takiej konstatacji. Twierdzi bowiem, iż pomimo niedoskonałości poznawczych i samorozumienia człowieka, jego natura pozostaje niezmienna³⁸⁷. Rozwój świadomości, którego owocem jest odkrycie w doświadczeniu wewnątrz *psyche* napięcia ku Transcendencji, określany jest przez niego jako „aktualizacja możliwości własnego człowieczeństwa”³⁸⁸. Oznacza to, że zdolność do doświadczenia Podstawy Bytu przynależy bytowi ludzkiemu jako takiemu, oraz że jest on wezwany do aktualizacji tego, co potencjalnie zawarte jest w jego bytowej strukturze. Aktualizacja owej struktury bytowej jest równocześnie osiąganiem przez człowieka doskonałości bytowej oraz szczęścia³⁸⁹. W tym kontekście Voegelin zwraca jednakże uwagę na konieczność nieustannego unikania form immanentyzacji Transcendencji. W rozważaniach o systemie etycznym Arystotelesa zauważa niebezpieczeństwo związane z traktowaniem eudajmonii jako celu wewnątrzświatowego³⁹⁰. Podobny problem zauważa on w przypadku Kartezjusza,

participation in the process of both history and the Whole.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. 4, *The Ecumenic Age*, Columbia 2000, s. 409-410)

³⁸⁷ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. II, *The World of Polis*, dz.cyt., s. 71

³⁸⁸ „The discovery of transcendence, of intellectual and spiritual order, while occurring in the souls of individual human beings, is not a matter of “subjective opinion”; once the discovery is made, it is endowed with the quality of an authoritative appeal to every man to actualize it in his own soul; the differentiation of man, the discovery of his nature, is a source of social authority. The assertion of such authority, as well as the appeal to the ignorant to actualize the potentialities of their humanity, is a permanent factor in the dynamics of order. It is discernible as the justifying core even in such atrocious distortions as the colonization of “backward” peoples by the more “progressive” ones. While the objective authority of the appeal does not endow the prophet or discoverer from whom it emanates with a subjective right to maltreat his ignorant fellow men, there certainly is on the other side no subjective right to be ignorant. The unity of mankind is the community of the spirit. With the unfolding of the nature of man in history the men who actualize hitherto dormant potentialities in their souls live under the duty of communicating their insights to their fellow men; and on the others is incumbent the duty of living in openness to such communication” (E. Voegelin, *Order and History*, t. II, *The World of Polis*, dz.cyt., s. 256-257)

³⁸⁹ por. E. Voegelin, A. Schutz, L. Strauss, A. Gurwitsch, *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, dz.cyt., s. 110

³⁹⁰ „The cause of this development again must be sought in the immanentism that expressed itself in the Aristotelian metaphysical construction. The experiences of the noetic soul, as we said, point toward the transcendental realissimum that cannot be the object of true propositions in the manner of an immanent object. The symbols in which we express the experiences of the summum bonum and of beatitudo are the symbols of revelation and, metaphysically, of the analogia entis. If we force on this realm of experience the language of immanentist metaphysics, we shall arrive at a metamorphosis of transcendental into immanent fulfillment. The beatitudo will become eudaimonia, and the truth of the summum bonum, invading the soul and orienting it toward its destiny, will become the truth of a way of life, as a world-immanent human accomplishment of conduct and character leading to happiness. As a consequence of such transformation the problem of happiness will become debatable as an aim to be achieved within human life. Philosophers may agree and disagree on the precise nature of the state of happiness as well as about the means that will produce it. And they will not discuss these questions as a matter of psychological experimentation but with an absolutism of conviction that stems from the transcendental

zwracając uwagę na fakt, że *ego cogitans* nie jest zdolne do doświadczenia Transcendencji, gdyż jest zamknięte na wszystko, co pochodzi od Zewnętrznego³⁹¹. Uzależnienie doświadczenia Transcendencji, rozumianej jako Podstawa Bytu, od struktury bytowej człowieka wskazuje na ujmowanie przez Voegelina człowieka jako osoby nie ze względu na sam fakt możliwości takiego doświadczenia, ale ze względu na to, iż doświadczenie to jest aktualizacją bytową najważniejszej potencjalności człowieka. Doświadczenie Transcendencji wewnątrz ludzkiej *psyche* ujawnia osobowy charakter człowieka, ale go nie ustanawia. Jest ono najpełniejszym spełnieniem się człowieka w jego bytowości. W tym miejscu jednak zdaniem Voegelina pojawia się niebezpieczeństwo immanentyzacji bytu ludzkiego, czyli uderzenie w podstawowe dla jego bytowania doświadczenie Transcendencji³⁹².

3. *Bonum commune* w myśli E. Voegelina

Nie można jednak zrozumieć niebezpieczeństwa immanentyzacji ducha ludzkiego wraz z doświadczeniem Transcendencji, bez rozpoznania rozumienia przez Voegelina pojęcia *bona communis* (*homonoia*; *bonum commune*). Jego ujęcie tej problematyki jest próbą znalezienia wypadkowej pomiędzy myślą Arystotelesowską a systemem Hansa Kelsen. Należy jednak zaznaczyć, że powyższy termin w dziełach Voegelina nie występuje.

Klasyczna myśl filozoficzna ujmuje dobro wspólne jako cel społeczności, którym jest życie dobre, tzn. zgodne z cnotą, dające każdemu człowiekowi jako członkowi tejże społeczności szczęśliwość właściwą jego naturze³⁹³. W klasycznym ujęciu dobra wspólnego ujęte są dwa zasadnicze jego elementy: jest to dobro (cel)

implications of the animating experiences.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957, s. 423-424).

³⁹¹ por. *Faith and political Philosophy. Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, pod red. P. Emberley, B. Cooper, Pensylwania 1993, s. 33-34.

³⁹² por. Voegelin E., *In Search of the Ground*, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 11, Published Essays 1953–1966, Columbia 2000, s. 226–227

³⁹³ „Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est quod hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.” (Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, ks. I, rozdz. XIV, Taurini 1820, s. 21). Por. Krąpiec M.A., *Dobro wspólne*, PEF, t. 2, Lublin 2001, s. 628-639

społeczności jako takiej oraz pomocniczy charakter społeczeństwa względem poszczególnych jednostek.

Voegelin, dokonując analizy myśli Arystotelesa, zwraca jednakże uwagę jedynie i przede wszystkim na szczęśliwość właściwą jednostkowemu człowiekowi. Jego zdaniem system arystotelesowski, choć stara się określić istotę człowieka, a co za tym idzie również wskazać na elementy i kres jego doskonałości bytowej, równoznaczny ze szczęściem, zatrzymuje się na umiejscowieniu człowieka tylko w tym świecie, odbierając mu możliwość doświadczenia noetycznego, czyli doświadczenia Transcendencji wewnątrz własnej *psyche*³⁹⁴. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, iż mamy do czynienia z systemem filozoficznym, w którym ujednoznacznione pojęcia zastępują egzystencjalne doświadczenie człowieka, odbierając mu możliwość doświadczenia Transcendencji, a co za tym idzie również realizację własnego dobra najwyższego³⁹⁵. Zdaniem Voegelina jest to następstwem „wtórnej mitologizacji” form Platónskich. Doświadczenie świata *metaxy*, zawarte w dokonaniach Platona, ukierunkowywało człowieka na Transcendencję, natomiast myśl Arystotelesowska ponownie zamykała człowieka tylko w doświadczeniu horyzontalnym, umiejscawiając go w relacji do określonych bytów na płaszczyźnie doświadczenia zamkniętego na Transcendencję świata³⁹⁶. Filozoficzne

³⁹⁴ „The cause of this development again must be sought in the immanentism that expressed itself in the Aristotelian metaphysical construction. The experiences of the noetic soul, as we said, point toward the transcendental realissimum that cannot be the object of true propositions in the manner of an immanent object. The symbols in which we express the experiences of the summum bonum and of beatitudo are the symbols of revelation and, metaphysically, of the analogia entis. If we force on this realm of experience the language of immanentist metaphysics, we shall arrive at a metamorphosis of transcendental into immanent fulfillment. The beatitudo will become eudaimonia, and the truth of the summum bonum, invading the soul and orienting it towards its destiny, will become the truth of a way of life, as a world-immanent human accomplishment of conduct and character leading to happiness.” (E. Voegelin, *Order and History*, t. 3, *Plato and Aristotle*, dz.cyt., s. 423)

³⁹⁵ por. Webb E., *Eric Voegelin: Philosopher of History*, dz.cyt., s. 118-119

³⁹⁶ por. E. Voegelin, *Reason. The Classic Experience*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 18, s. 265. Na taką interpretację przez Voegelina myśli Arystotelesowskiej wskazuje C. Rawnsley: „The life of reason in Plato and Aristotle is seen both as a movement of the psyche towards the ground, and the experience of the psyche as being moved by the ground. Noetic reason draws meaning from the Logos or the transcendent Nous and is a constituent of humanity regardless of time and place. The life of reason was recognised by both Plato and Aristotle, though Plato was more concerned with the Forms, whereas Aristotle was interested in the complexity of the soul's parts. His contribution illuminated the order of existence through his characterisation of man as *zoon noetikon*, as the *animale rationale*, for man is regarded as a rational animal and the nature of man is reason. Aristotle was concerned with man's “synthetic nature”, and in man's “noetic psyche with its three dimensions of order” participating “in hierarchy of being including the Nous down to matter.” He emphasised *peri ta anthropolina*, the study of things pertaining to man's humanity. However, it was Plato who introduced the symbol of the Beyond [*epekeina*] “into philosophical language as the criterion of the creative divine ground (Republic 508-509)”. Furthermore Plato positively “identifies the One (to hen) that is present as the ground in all things as *sophia kai nous* (Philebus 30c-e)”. Yet both Plato and Aristotle recognise the transcendental dimension. In the case of Plato, the philosopher's quest lay in the Forms, whereas Aristotle dispensed with Plato's Forms and pursued the philosopher's quest from a different dimension [NE 1097a]. Although a different emphasis is given by each philosopher, both have

doświadczenie w myśli Arystotelesowskiej ograniczałoby, zdaniem Voegelina, człowieka tylko do doświadczenia horyzontalnego, bez zwrócenia uwagi na specyficzne doświadczenie wewnątrz ludzkiej *psyche*, którego efektem jest otwarcie się człowieka na *Podstawę Bytu*. W konsekwencji system Arystotelesowski, choć zachowujący formalnie odkryte przez Platona otwarcie się na Transcendencję, nie dopuszczałby do pełnej realizacji przez człowieka własnego człowieczeństwa, a tym samym nie doprowadzałby go do doskonałości/szczęścia. Przenosząc to twierdzenie na grunt społecznego bytowania człowieka, oznaczałoby to stworzenie takiego typu społeczności, który choć dawałby możliwość przeżycia i zapewniał pewne formy realizacji intelektualnego charakteru bytu ludzkiego, to równocześnie uniemożliwiałby pełny rozwój człowieka. Zachowując hierarchię bytów, Arystoteles odrzuca Transcendencję, sprowadzając egzystencję człowieka tylko do biernego i czysto teoretycznego określania Transcendencji jako czynnika sprawczego³⁹⁷. W przypadku życia społecznego człowieka oznacza to, zdaniem Voegelina, uznanie Transcendencji za czysto teoretyczne uzasadnienie porządku społecznego, zaś samo doświadczenie Transcendencji staje się udziałem nielicznych lub nabiera charakteru ideologicznego³⁹⁸.

Podjęta przez Voegelina krytyka myśli Hansa Kelsena uwyraźnia inne zagrożenie dla doświadczenia Transcendencji w przestrzeni *psyche* człowieka. Zagrożeniem tym jest „fałszywa Transcendencja”, zawarta w systemie prawnym nie tylko motywującym i uzasadniającym zachowania człowieka w ramach społeczeństwa politycznego, ale przede wszystkim będąca przyczyną samego ustanowienia owego społeczeństwa³⁹⁹. Takie usytuowanie systemu prawnego powoduje, iż staje się on źródłem całego procesu symbolizacji, który w myśli Voegelina jest procesem ustanowienia *kosmionu*⁴⁰⁰. Proces ten przestaje więc być charakterystycznym dla człowieka sposobem egzystencji w świecie. Zastępując doświadczenie Transcendencji w ludzkiej *psyche*, staje się procesem immanentyzacji

provided language symbols which express their experience of the structure of reality and hence have laid foundational principles with which to understand the life of reason.” (Rawnsley C., *A Consideration of the philosophical Insights of Eric Voegelin: The Life of Reason, the equivalent Symbol of the divine human encounter*, Queensland 1998, s. 119-121)

³⁹⁷ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957, s. 276

³⁹⁸ por. E. Voegelin, *Reason. The Classic Experience*, w: *The Collected Works...*, dz.cyt., t. 18, s. 284-285; por. także: tenże, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin 1933; tenże, *Die schismatischen Nationen/The Model Policy*, München 2011

³⁹⁹ por. Herz D., *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen*, München 1996, s. 33.

⁴⁰⁰ por. E. Voegelin, *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, Zeitschrift für öffentliches Recht 4/1924, z. 1/2, s. 131; tenże, *Rechtslehre*, München 2008

samej Transcendencji w strukturę świata⁴⁰¹. W wyniku tego procesu człowiek zostaje odseparowany od możliwości przeżycia doświadczenia dlań charakterystycznego poprzez „fałszywą Transcendencję”, będącą systemem norm prawnych nie odwołujących się do *Podstawy Bytu*⁴⁰². Jest to moment, który można nazwać niszczeniem lub oszukiwaniem człowieka⁴⁰³. Na miejsce egzystencjalnego doświadczenia wprowadzona zostaje wiedza doksalna, która ustanawia społeczeństwo państwowe suwerenem nie tylko w sferze doczesnej, ale również nadaje mu znamiona suwerena w dziedzinie *Podstawy Bytu*, przyjmując znamiona Transcendencji. Ten dramatyczny zwrot Voegelin określa jako „zdywersyfikowaną historię nieprawdy i nieporządku”⁴⁰⁴.

Zarysowawszy zagrażające niebezpieczeństwa Voegelin zwraca uwagę na konieczność obrony przed nimi. W *The Irish Dialogue with Eric Voegelin*, będącym zapisem rozmowy z Voegelinem w ramach seminarium na uniwersytecie w Dublinie w 1972 roku, zwraca uwagę na zasadnicze dla tworzenia społeczności państwowej znaczenie dobra wspólnego (*bonum commune/homonoia*). Określa je jako udział członków społeczności politycznej w pewnej formie wspólnego *nous*, co stanowi konstytuującą dla społeczności więź⁴⁰⁵. Sprzeciwia się jednak propozycji W. Jamesa, by uznać to współuczestnictwo w *nous* za jakąś formę zmysłu wspólnego, który wykorzystywany przez zdrowy rozsądek pozwala człowiekowi na dowolne przechodzenie od jednego typu cywilizacyjnego do drugiego⁴⁰⁶. Wspólnota społeczności wynika, zdaniem Voegelina, ze wspólnoty natury ludzkiej poszczególnych członków społeczności, dla której elementem konstytuującym jest

⁴⁰¹ por. E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, dz.cyt., s. 39

⁴⁰² Podobną krytykę myśli Kelsenowskiej odnajdujemy u V. Possentiego (por. Possenti V., *Zarys filozofii polityki. Społeczeństwo liberalne na rozdrożu*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012, s. 339-370.)

⁴⁰³ por. Gebhardt J., *Toward the Process of Universal Mankind: The Formation of Voegelin's Philosophy of History*, w: Sandoz E., *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, Durham, 1982, s. 80-82.

⁴⁰⁴ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. V, *In Search of Order*, dz.cyt., s. 49

⁴⁰⁵ „Here you have the language in which to describe existence. And this language is still the language which we are using today and not very much more because they have analyzed the problems of the pulls and the search, of being moved and so on, and the consequences for the organisation of life, in the virtues, of phronesis and so on, of the philia, especially, then, the philia as the love of God which is the common bond in society, so homonoia, all men are of the same mind, in the same nous, if they are in philia towards the divine. And the homonoia is still the category in which we have to think. And still in American sociology, for instance, I remember in the 1920's John Dewey simply used the King James version translation of homonoia, the like-mindedness, as a substance category for society. And when there was a secularist he would use “consciousness of kind.” It is the same as the like-mindedness or homonoia of Dewey. So these are still the categories in which we think and they were developed there on that occasion.” (por. E. Voegelin, *The Irish Dialogue with Eric Voegelin*, w: <https://voegelinview.com/the-irish-dialogue-with-eric-voegelin-pt1/>, data dostępu: 19.05. 2018.)

⁴⁰⁶ por. Stradaoli N., *A European Experience in the South: Eric Voegelin, the Southern Agrarians and Common Sense Philosophy*, APSA 2012 Annual Meeting Paper, 2012, s. 1 – 20.

doświadczenie Transcendencji wewnątrz własnej *psyche*⁴⁰⁷. Odkrycie wspólnoty natury przy zachowaniu autonomii poszczególnych jednostek w strukturze społecznej zdaje się być tym, co tworzy więź społeczną w ramach danego państwa⁴⁰⁸. W zakończeniu swojego wykładu *Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu* zwraca uwagę na konieczność zachowania w cywilizacji zachodniej wypracowanej pod wpływem chrześcijaństwa koncepcji relacji pomiędzy człowiekiem i państwem z jednej, a człowiekiem i doświadczaną Transcendencją z drugiej strony⁴⁰⁹. Porządek społeczny, ukształtowany pod wpływem chrześcijaństwa, zakładał rozdzielenie dwóch władz w ramach jednego społeczeństwa politycznego: władzy duchowej i władzy świeckiej. Zdaniem Voegelina, ów dwupodział z jednej strony zapewniał, iż człowieka nie zagubi się w przestrzeni tylko doczesnej, pozostając otwarty w swojej *psyche* na Transcendencję, z drugiej zaś strony gwarantował, iż społeczeństwo polityczne w swojej strukturze będzie odporne na wszelkie próby immanentyzacji Transcendencji. Oznacza to wprowadzenie ładu w życie społeczności politycznej⁴¹⁰. Jednakże nie sposób nie dostrzec, że takie ujęcie staje się punktem wyjścia dla licznych problemów w teorii państwa. Pierwszym z nich, zauważonym również przez Voegelina, jest uzasadnienie teologiczno-filozoficzne dla faktu życia człowieka w społeczności. Społeczność polityczna w tym ujęciu jawi się jako sprawna organizacja, umożliwiająca człowiekowi elementarne przeżycie wegetatywne. W tym sensie jedynym celem, dla którego człowiek żyje w społeczeństwie, jest konieczność zabezpieczenia możliwości przeżycia. Niemożliwym więc wydaje się żądanie od społeczeństwa politycznego nie tylko umożliwienia realizacji zasadniczej dla człowieka potrzeby, jaką jest przeżycie partycypacji w Transcendencji, ale również i uznanie samej tej potrzeby jako zasadniczej dla człowieka. Społeczność polityczna winna więc pozostać neutralna wobec tej potrzeby, ale wówczas nie byłaby w stanie stać się środowiskiem zapewniającym człowiekowi realizację właściwego mu szczęścia. Drugim zaś problemem jest realizacja przez Kościół/kościół, właściwego sobie zadania, jakim

⁴⁰⁷ por. Torres B., *Logos and Political Order. Representation in the Political Philosophy of Eric Voegelin*, Fons 6 (2021), s. 123 – 140.

⁴⁰⁸ „The positive achievement of a homonoia or ‘likeminded community’ beyond the bonds determined by political status is that both society and nature are de-divinized. Thus, human beings gain a new freedom with respect to both. The obverse side of the coin is that the type of freedom proposed by Christian faith proves too much for many people. Furthermore, nature and society also cease to play a significant role in the process of noetic disclosure.” (Katzenstein J. C., *Eric Voegelin and Theology. The Case of ‘Dogmatization’ in Western Intellectual and Political History*, Munich 2011, s. 25).

⁴⁰⁹ por. E. Voegelin, *Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu*, dz.cyt., s. 342-348.

⁴¹⁰ tamże, s. 333

jest wskazywanie człowiekowi na cel wieczny, czyli na konieczność przeżycia doświadczenia wewnątrz własnej *psyche*, otwierającego go na Transcendencję⁴¹¹. Te dwa problemy w historii reprezentowane są przez konflikt średniowieczny pomiędzy papieżem a cesarzem o zakres władzy w społeczeństwie politycznym (papocezaryzm/cezaropapizm). Jednakże problem jest dużo głębszy, ponieważ dotyka on samej struktury człowieka i sposobu jego istnienia. Voegelin zauważa, że taka struktura społeczeństwa politycznego, bez należytego zabezpieczenia poszczególnych władz w we właściwym dla nich terenie działania, może spowodować ucieczkę człowieka w rozwiązania teoretyczne, właściwe dla cywilizacji kompaktowej, ustanawiającej możliwość dotarcia do doświadczenia Transcendencji jedynie poprzez struktury państwowe⁴¹². Jeżeli jednak następuje rozwarstwienie na poziomie celu całej społeczności politycznej, wówczas trudno jest wskazać, co jest celem społeczności, a zatem nie można określić co jest dobrem wspólnym. Voegelin w tej kwestii nie daje jasnego i wyraźnego wskazania⁴¹³. W określeniu dobra wspólnego poprzestaje na określeniach czysto ustrojowych, bez uzasadnienia teoretycznego dla celu państwa.

⁴¹¹ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. V, *In Search of Order*, dz.cyt., s. 52-53.

⁴¹² por. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, dz.cyt., s. 115-120.

⁴¹³ por. E. Voegelin, *Order and History*, t. V, *In Search of Order*, dz.cyt., s. 118-123

Zakończenie

Celem niniejszej pracy była rekonstrukcja oraz ocena teorii państwa w filozoficznym dorobku Ericha Voegelina. Uzasadnieniem podjęcia tych działań był fakt, iż wspomniany autor, poświęcając swoje dociekania cywilizacyjnym problemom współczesnego świata, a szczególnie poszukując uzasadnienia dla przyjętej tezy o gnostycznym charakterze współczesnej struktury ludzkich społeczności, żadnego swojego dzieła nie poświęcił przedstawieniu swojej teorii społeczeństwa politycznego, jakim jest państwo. Tymczasem po rodzinie właśnie ta wspólnota najbardziej określa człowieka. Wydaje się więc, iż w podjętych analizach dorobku Ericha Voegelina, szczególnie tych, które traktują o cywilizacyjnych problemach współczesności, należy zapoznać się z jego teorią państwa.

Analizę poglądów Ericha Voegelina rozpoczęliśmy od wskazania kluczowych terminów w jego dziełach, dotyczących społeczeństwa politycznego. zagadnieniu temu poświęcony został pierwszy rozdział pracy. Do wskazanych terminów zaliczamy do nich takie pojęcia, jak: historia, kosmion, artykulacja społeczeństwa przedpaństwowego w społeczeństwo państwowe, symbolizacja i partycypacja. Wskazane terminy bardzo mocno naznaczają całość nauczania E. Voegelina w jego teorii państwa, wyznaczając równocześnie przyjęte przez niego założenia w tej kwestii. Istnienie człowieka jest dlań wydarzeniem historycznym, a tworzona przez człowieka historia jest źródłem poznania samorozumienia się człowieka na przestrzeni dziejów, rozumianych jako przepływ wydarzeń w czasie. Określając egzystencję człowieka jako historyczną, wskazuje on na dążenie człowieka do samorozumienia siebie, czyli poznania prawdy o samym sobie w kontekście wszystkich istniejących bytów. To samopoznanie prowadzi człowieka do odkrycia własnego istnienia w zależności od tego, co określa on terminem Podstawa Bytu, a co jawi się jako synonim Bytu Absolutnego. Pierwszym sposobem artykulacji owego samopoznania jest tworzenie przez człowieka „własnego świata społecznego”, który Voegelin określa mianem kosmionu. Proces ten przebiega poprzez ustanawianie przez człowieka wielorakich symboli, mających z jednej strony uzasadnić fakt społecznej egzystencji człowieka, z drugiej zaś określić wzajemne relacje w ramach społeczeństwa politycznego. Proces poznawania przez człowieka swojego istnienia znajduje więc swój wyraz w procesie symbolizacji, zaś ta prowadzi do wskazania istotnego ujęcia genezy państwa, dokonującej się w momencie powołania reprezentanta. Nie sposób więc nie zauważyć, iż w przypadku

symbolizacji mamy do czynienia z próbą odkrycia sensu własnej egzystencji. Jednakże na tym właśnie etapie nasuwają się zasadnicze pytania. Czy proces ten jest historycznie wcześniejszy od egzystencji człowieka w społeczeństwie, czy też jest on próbą racjonalizacji struktury społecznej, w której dany człowiek żyje? Następstwem tego pytania jest postawienie kwestii samego procesu symbolizowania jako sposobu artykułowania przez człowieka poznanej sensu własnej egzystencji. W przypadku uznania, iż proces symbolizacji ma charakter wtórny względem samego faktu egzystencji człowieka w społeczności, należałoby uznać, iż racjonalizacja własnej egzystencji społecznej może, ale nie musi, doprowadzić człowieka do samopoznania, ale prowadzić może człowieka do redukcyjnego ujęcia własnego bytu. Punktem wyjścia bowiem byłoby poznanie społeczeństwa jako takiego, a dopiero poprzez nie człowieka stanowiącego jego część. Ujęcie kosmionu, stanowiącego dla Voegelina synonim społeczeństwa państwowego, jako samorozsiewającej się sensami rzeczywistości, wskazuje na to, że dla Voegelina proces symbolizacji stanowiłby działanie nieświadome, które następnie potrzebuje racjonalizacji. O ile w biegu dziejów taki sposób istnienia człowieka jest naturalny (nikt nie rodzi się z określoną koncepcją społeczeństwa politycznego), o tyle w namyśle racjonalnym nad własną egzystencją człowiek może wpaść w pułapkę fałszywego poznania sensu własnego istnienia. Przyjmując nadto, iż zasadniczo egzystencja człowieka w społeczności politycznej związana jest z wychowaniem, można przyjąć tezę, że proces symbolizacji (przynajmniej w początkowej fazie życia człowieka) jest elementem wdrożenia jednostki w kanony wprzód ustanowionej społeczności, a tym samym oznaczałoby możliwość zafałszowania obrazu świata w umyśle człowieka. Erich Voegelin wydaje się unikać tej pułapki poprzez ujmowanie czysto teoretyczne samego procesu symbolizowania. Wprowadzenie przezeń do dyskursu terminu „filozofia” zdawałoby się wyrazem tejże próby. Jest to jednak zabieg o tyle problematyczny, ponieważ sam najsłabiej filozoficzny może bazować na pojęciowych elementach wprzód przyjętych, a tym samym powodować fałszywy „obraz świata”. W tym kontekście dotarcie do Podstawy Bytu, jawiącej się jako ostateczne uzasadnienie egzystencji człowieka, w tym egzystencji politycznej, staje się wielce problematyczne. Powstaje bowiem pytanie, czy owa Podstawa Bytu nie jest racjonalizacją przyjętych w danym państwie sposobów relacji pomiędzy władzą a poddanymi oraz między obywatelami wzajemnie. Przyjmując tezę o partycypacji każdego człowieka w tak określonej Podstawie Bytowej niejasnym wydaje się czy mamy do czynienia z mitologicznie ustalonymi wierzeniami i ideami? Problematyczność tego twierdzenia okazuje się

jeszcze wyraźniej w odniesieniu do krytyki współczesnych nurtów ideologicznych, kształtujących społeczności państwowe. Jeżeli przyjąć, że proces symbolizacji operuje wytworzonymi na podstawie doświadczenia ludzkiego ideami, a te pochodne są jedynie od doświadczanej przez człowieka na danym etapie rozwoju historii społeczności politycznej, to nurtującym staje się pytanie o dokonany przez ludzi zwrot ku mitologicznemu/ideologicznemu ujmowaniu świata. Co więcej przypisując symbolom/ideom funkcję kreatywną, zwłaszcza w przypadku wyłaniania reprezentanta danego społeczeństwa politycznego, Voegelin nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie, czy dany reprezentant/władza jest wynikiem mitologicznego ujmowania rzeczywistości? W ostateczności należy zadać pytanie, czy ufundowany na procesie symbolizowania kosmion jest odbiciem rzeczywistości rozpoznanej przez człowieka, czy też jest konstrukcją opartą na ideach oderwanych od rzeczywistości, istniejących jedynie w umysłach ludzkich? Erich Voegelin zdaje się to dostrzegać, gdyż w swojej teorii cywilizacji wprowadza pojęcie przeskoku mutacyjnego.

Pojęcie przeskoku mutacyjnego związane jest z teorią cywilizacji, przyjętą przez Voegelina. temu zagadnieniu poświęcony został drugi rozdział pracy. Na bazie materiału historycznego Erich Voegelin wyróżnia trzy typy cywilizacji: kompaktową, antropologiczną i soteriologiczną. Analiza pism Voegelina wskazuje, że kryterium wyróżnienia tych typów jest relacja pomiędzy społeczeństwem politycznym a wyróżnioną Podstawą Bytu. W przypadku pierwszej z nich społeczeństwo polityczne jest całkowicie spojęne z elementem boskim, stanowiąc jego manifestację w rzeczywistości świata. Tym, który reprezentuje element boski, jest każdorazowy władca, zaś obywatele są jemu posłuszni z powodów religijnych lub quasi religijnych. W przypadku cywilizacji typu antropologicznego manifestacją/symbolem Absolutu są wybrane jednostki, które nie na podstawie wierzeń religijnych, ale na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego rozpoznają prawdę o relacji całości świata do Podstawy Bytowej. Wprowadzenie przez Voegelina pojęcia „mistycznego filozofa” jest zabiegiem wskazującym na połączenie elementu filozoficznego z elementem misteryjnym w tym typie cywilizacji. Pomimo zaakcentowania elementu racjonalnego namysłu, w tym typie cywilizacji dominuje element misteryjny, co doświadczenie Podstawy Bytu na gruncie zaufania względem posiadającego prawdziwe poznanie filozofa. Dominią w relacjach państwowych przestaje być system wierzeń, a jego miejsce zajmuje wychowanie. Problemem jest jednak podstawa owego „zaufania” dzierżącym władzę

filozofom. Wydaje się, że w tym typie cywilizacji element ideologiczny jest jeszcze mocniejszy niż w poprzednim. O ile wyróżnienie filozofii jako racjonalnego rozpoznania rzeczywistości może stanowić wskazówkę rozwojową, o tyle nie sposób nie zauważyć, że w gruncie rzeczy mamy do czynienia z postępującym regresem. Członkowie społeczności opartej na tym typie cywilizacyjnym mogą, choć nie muszą, mieć mniejszy dostęp do prawdy o Podstawie Bytu, aniżeli w poprzednim typie. Voegelin proponuje więc trzeci typ cywilizacyjny: soteriologiczny. W swojej warstwie treściowej odwołuje się on do chrześcijaństwa i dokonanego w myśli teologiczno-filzoficznej rozdzielenia pomiędzy władzą duchowną a świecką. Przyjmując takie rozdzielenie Voegelin zwraca uwagę, iż dokonuje się w ten sposób odbóstwienia świata, który przestaje być „terenem bezpośredniego działania Boga”, a staje się miejscem, które może eksplorować ludzki rozum. Od niego więc zależy dotarcie do Podstawy Bytu, uzyskującej w ten sposób „całkowitą transcendencję”. Kieruje to więc Voegelina w stronę doświadczenia jednostkowego człowieka, a co za tym idzie w kierunku świadomości jako miejsca spotkania się Absolutu z człowiekiem. W celu dookreślenia owego doświadczenia świadomościowego Voegelin wprowadza pojęcie „doświadczenia anamnetycznego”, stanowiącego podstawę rozpoznania przez jednostkę związku z Absolutem. Problem jednak w tym, że nie podaje on żadnego kryterium dającego możliwość odróżnienia poznania fałszywego od poznania prawdziwego. Dlatego, jak sam wspomina, doświadczenie to, mające walor doświadczenia religijnego, może co najwyżej stanowić odniesienie się człowieka do „hipotetycznej” Podstawy Bytu. Teza ta prowadzi go do stwierdzenia, iż rozpoznawany w doświadczeniu anamnetycznym Absolut jest jedynie częścią struktury owego doświadczenia, bez możliwości stwierdzenia jego istnienia w rzeczywistości. Spaja on doświadczenie człowieka, czyniąc je możliwym, bez pewności dotarcia do Podstawy Bytu.

Na tle tych stwierdzeń można odczytać poglądy Voegelina na cel istnienia człowieka w społeczeństwie politycznym, a także rozpoznać jego ujęcie zagadnienia antropologicznego oraz określenia rozumienia przezeń dobra wspólnego, stanowiącego cel społeczności politycznej. Problematyce tej poświęcony został rozdział trzeci niniejszej pracy. Voegelin stawia przed społeczeństwem politycznym dwa zasadnicze cele: ma ono zapewnić człowiekowi możliwość fizycznego przeżycia, co równoznaczne jest z kwestią bezpieczeństwa, oraz ukształtować taki porządek społecznym, w którym każda z jednostek stanowiących państwo będzie mogła realizować swoje szczęście, którym jest rozpoznanie we własnej psyche

napięcia pomiędzy nią a Podstawą Bytu. Takie ujęcie celu społeczności państwowej powoduje, że Voegelin dystansuje się od określenia spraw ustrojowych. Co więcej, w swoich rozważaniach antropologicznych nie zawiera nauki o człowieku na podstawie doświadczenia zewnętrznego, ale poprzestaje jedynie na określeniu szczęścia związanego z rozpoznaniem „hipotetycznej” Podstawy Bytu, która jest jedynie częścią składową struktury doświadczenia anamnetycznego. W swoich pismach, choć wielokrotnie odwołuje się on do filozoficznej spuścizny, sam nie daje nie tylko wskazania na konkretny system filozoficzny, stanowiący podstawę rozumienia bytu ludzkiego, ale również nie formułuje własnej koncepcji antropologicznej. Jedynym elementem, wskazanym przezeń, jest ujęcie człowieka jako świadomości wyrastającej ponad doświadczenie świata i ujmującej Podstawę Bytu jako hipotezę dla własnej egzystencji. Takie ujęcie człowieka sprawia, iż w teorii państwa, wyartykułowanej z pism Ericha Voegelina, nie znajduje się pojęcie dobra wspólnego jako celu społeczności politycznej.

W wyniku przeprowadzonej analizy pism Ericha Voegelina w związku z postawionymi celami pracy należy stwierdzić, że wyartykułowana teoria państwa nie stanowi dostatecznego wyjaśnienia faktu egzystencji człowieka w społeczeństwie politycznym. Voegelin zwłaszcza nie dostarcza odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek? Jego ujęcie problematyki antropologicznej wykazuje szczególnie brak w zakresie ostatecznościowego rozpoznania bytowości ludzkiej. Voegelin poprzestaje jedynie na opisie faktu ludzkiej świadomości, stanowiącej dla niego sensorium Podstawy Bytu. Skutkiem tego jest ujmowanie przez niego społeczności politycznej jedynie w kategoriach opisowych, bez wyjaśnienia konieczności lub jej braku dla człowieka jako takiego. Społeczność polityczna w tym systemie jawi się zatem jako zbiorowość ludzka zorganizowana wokół idei bezpieczeństwa fizycznego oraz regulowana przyjętymi założeniami mitologicznymi/ideologicznymi. Brak właściwej perspektywy antropologicznej skutkuje w systemie Voegelina przyjęciem za punkt wyjścia istniejącego społeczeństwa/społeczeństw w wyjaśnianiu faktu istnienia człowieka w społeczności. Społeczność, choć będąca pochodną pewnego sposobu poznawania rzeczywistości przez człowieka, jest jednak rzeczywistością całkowicie od niego oddzieloną i samotłumaczącą się. Nie stanowi więc ona wynikającego z natury człowieka środowiska jego rozwoju, ale tylko tworzy ramy dla samoprzeżycia fizycznego. Społeczeństwo polityczne, przy braku jasno sformułowanej antropologii, jest zbiorowiskiem jednostek, z których każda jest oddzielnym światem idei. Twierdzenie to jest szczególnie ważne w kontekście podejmowanych przez

Voegelina prób oceny współczesnej cywilizacji i jej problemów z ruchami politycznymi o proveniencji gostyckiej. Istotnym elementem tychże ruchów, do których Voegelin zaliczał rozliczne nurty polityczne od kalwińskich purytan po Marksa, Bakunina i Freuda, stanowi immanentyzacja Absolutu, czyli odrzucenie jego transcendentnego charakteru względem całości świata, w tym wewnętrznego doświadczenia człowieka. Opisy kryzysu cywilizacyjnego, którego zasadniczym motorem jest gnostyckie podejście do rzeczywistości, nazywane przez Voegelina wykolejeniem w dziedzinę marzeń sennych lub też przy użyciu terminu medycznego „Traumrealität” („Dreamsreality”), wskazuje na degradacyjny ich charakter właśnie ze względu na blokowanie możliwości doświadczenia napięcia pomiędzy ludzką świadomością a transcendentną Podstawą Bytu. Jeżeli jednak uznamy nie tylko pragnienie rozpoznania w owym doświadczeniu Podstawy Bytu, ale również za Voegelinem uznamy, że sam Absolut, poznawany w wewnętrznym doświadczeniu przynależy do struktury owego doświadczenia, wówczas koniecznym staje się postawienie pytania, czy właśnie doświadczenie anamnetyczne nie jest pierwszym elementem immanentyzacji transcendentnego Absolutu? Voegelin zdaje się nie dostrzegać tej pułapki. Być może jego twierdzenie jest pochodną rozdzielenia w jego systemie dwóch dróg poznania istnienia Absolutu: horyzontalnej, którą wiąże z doświadczeniem zewnętrznym oraz namysłem filozoficznym, i wertykalnej, związanej z doświadczeniem anamnetycznym wewnątrz ludzkiej psyche, a posiadającej charakter misteryjno-mistyczny. Wprowadzenie przez niego platońskiego terminu *metaxis* na oznaczenie przestrzeni pomiędzy biegunami napięcia, będącej zmieszaniem się elementu boskiego z ludzkim, sugeruje również brak możliwości dotarcia w tymże doświadczeniu do Podstawy Bytu, która staje się elementem postulowanym, a nie poznany. Odnosząc takie ujęcie doświadczenia anamnetycznego do struktury społeczeństwa politycznego, w którym element religijny stanowi zdaniem Voegelina najważniejsze uzasadnienie istnienia społeczności politycznej, w każdym typie cywilizacyjny otrzymujemy oparcie struktury społeczeństwa politycznego/państwa na przyjętych przesłankach ideologiczno – mitycznych.

Niniejsza praca w swoich założeniach miała w pierwszym rzędzie na celu rekonstrukcję teorii państwa w filozofii Ericha Voegelina. Drugim celem był krytyczna ocena zrekonstruowanej teorii na gruncie filozofii. Autor wyraża głęboką nadzieję, że sprostał temu zadaniu. Wydaje się, że w analizie myśli Ericha Voegelina jest jeszcze wiele obszarów do opracowania i krytycznego wyjaśnienia. Szczególnie

ważnym wydaje obecnie rozpoznanie relacji pomiędzy antropologicznymi tezami Voegelina a jego koncepcją kryzysu cywilizacyjnego, jakim jest wejście gnostycznego myślenia do współczesnej kultury. Autor wyraża nadzieję na dalsze rozwijanie krytycznego ujęcia dorobku Ericha Voegelina. Warto pamiętać w tej pracy o słowach Benedykta XVI: „Mesjanizmy pełne obietnic, ale fabrykujące iluzje zawsze opierają swoje propozycje na zanegowaniu transcendentnego wymiaru rozwoju, w pewności, że mają go w całości do swej dyspozycji. Ta fałszywa pewność okazuje się słabością, ponieważ oznacza podporządkowanie człowieka, zredukowanego do narzędzia rozwoju” (*Caritas in veritate* nr 17)

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Voegelin E., *Anamnesis. Zur Theorie Geschichte und Politik*, München 1966
- Voegelin E., *Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit*, München 2015
- Voegelin E., *Angst und Vernunft*, München 2016
- Voegelin E., *Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire*, München 2006
- Voegelin E., *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte*, München 2010
- Voegelin E., *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011
- Voegelin E., *Autobiographische Reflexionen*, München 1994
- Voegelin E., *Configuration of History*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12, *Published Essays 1966-1985*, Columbia 1990, s. 95-114.
- Voegelin E., *Der Liberalismus und seine Geschichte*, w: *Christentum und Liberalismus*, red. Karl Forster, München 1960, S.11-42
- Voegelin E., *Das Rechte von Natur*, *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 1-2/1963, s. 38-51
- Voegelin E., *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994
- Voegelin E., *Debatte und Existenz*, München 2013
- Voegelin E., *Der Autoritäre Staat*, Wien 1936
- Voegelin E., *Der Gottesmord. Zur Geschichte und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München, 1999
- Voegelin E., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 13, *Selected Book Reviews*, Columbia 2001, s. 87–92
- Voegelin E., *Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 8, *Published Essays 1929–1933*, Columbia 2003, s. 27–52
- Voegelin E., *Die Authoritarian Staat*, Wiedeń 1936
- Voegelin E., *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, München 2002
- Voegelin E., *Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx*, München 2000
- Voegelin E., *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, München 2002

- Voegelin E., *Die Größe Max Webers*, München 1995
- Voegelin E., *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, w: *Die Gesellschaft und die drei Welten: das Seminar von Rheinfelden*, red. R. Aron, G. Kennen, Zurich 1961, s. 46-64
- Voegelin E., *Die Krise. Zur Pathologie der geistigen Moderne*, München 2008
- Voegelin E., *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 2004
- Voegelin E., *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam*, München 2002
- Voegelin E., *Die politischen Religionen*, München 1993
- Voegelin E., *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin 1933
- Voegelin E., *Die schismatischen Nationen/The Model Policy*, München 2011
- Voegelin E., *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten. Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*, München 1995
- Voegelin E., *Die Symbolisierung der Ordnung*, *Politische Studien* 32/1981, s. 12-23
- Voegelin E., *Drama of Humanity*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers 1939–1985*, Columbia 2004, s. 174-242
- Voegelin E., *Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu*, tłum. J. Świątek, *Człowiek w kulturze* 15/2001, s. 323-348
- Voegelin E., *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12, *Published Essays 1966-1985*, red. E. Sandoz, Columbia 1990, s. 115-133
- Voegelin E., *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, München 1997
- Voegelin E., *Ewiges Sein in der Zeit*, w: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, red. H. Kuhn, F. Wiedmann, München 1964, 270 -272.
- Voegelin E., *Foreword to Anamnesis*, w: *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences*, pod red. F. Lawrence, Chico 1984, s. 35-39
- Voegelin E., *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975
- Voegelin E., *Geschichtsphilosophie*, München 2008
- Voegelin E., *Giambattista Vico - La Scienza Nuova*, München 2003
- Voegelin E., *Gnostische Politik*, *Merkur* 4/1952, s. 301–317.
- Voegelin E., *Gnostycka polityka*, tłum. J. Świątek, *Człowiek w kulturze* 16/2004, s. 231-250

- Voegelin E., *Grundlagen der Herrschaftslehre: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre*, München 2007
- Voegelin E., *Hegel – Eine Studie über Zauberei*, München 2001
- Voegelin E., *Herrschaftslehre/Staatslehre als Geisteswissenschaft. Zwei Fragmente*, München 2009
- Voegelin E., *Hitler und die Deutschen*, München 2006
- Voegelin E., *In Search of the Ground, The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 11, *Published Essays 1953–1966*, Columbia 2000, s. 226–227
- Voegelin E., *Introduction zur History of Political Ideas*, München 1999
- Voegelin E., *Izrael i objawienie*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2015
- Voegelin E., *Jean Bodin*, München 2003
- Voegelin E., *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994
- Voegelin E., *Man in political institutions, The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers 1939-1985*, Columbia 2004, s. 154-155
- Voegelin E., *Max Weber, The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 8, *Published Essays 1929–1933*, Columbia 2002, s. 130–147
- Voegelin E., *Menschheit und Geschichte*, w: *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, red. P. Opitz, München 1988, s. 19-27
- Voegelin E., *Namiastka religii*, przeł. J. Świątek, *Człowiek w Kulturze* 2005, nr 17, s. 271–290.
- Voegelin E., *Nietzsche, the Crisis and the War, The Journal of Politics* 2/1944, s. 177-212
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992
- Voegelin E., *Od oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011
- Voegelin E., *On Classical Studies, Modern Age* 1/1973, s. 2–8
- Voegelin E., *On Henry James's Turn of the Screw, The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12, *Published Essays 1966-1985*, Columbia 1990, s.134-171.
- Voegelin E., *On Max Weber, The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 7, *Published Essays 1922–1928*, Columbia 2003, s. 100–117
- Voegelin E., *Order and History*, t. I, *Israel and Revelation*, Columbia 1956
- Voegelin E., *Order and History*, t. II, *The World of Polis*, Columbia 1957
- Voegelin E., *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Columbia 2000
- Voegelin E., *Order and History*, t. IV, *The Ecumenic Age*, Columbia 2000
- Voegelin E., *Phänomenalismus*, München 2004

- Voegelin E., *Plato's Myth of the Soul*, München 2001
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009
- Voegelin E., *Platoński ład duszy*, przeł. H. Krzeczowski, *Znak* 9–10/1985, s. 160–162
- Voegelin E., *Poszukiwanie ładu*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2017
- Voegelin E., *Rasse und Staat*, Tübingen 1933
- Voegelin E., *Reason. The Classic Experience*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12, *Published Essays 1966-1985*, Columbia 1990, s. 265-291
- Voegelin E., *Rechtslehre*, München 2008
- Voegelin E., *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 4/1924, z. 1/2, s. 80-131
- Voegelin E., *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, *Wort und Wahrheit* 15/1960, s. 5 – 18.
- Voegelin E., *Schelling*, München 2004
- Voegelin E., Schutz A., Strauss L., Gurwitsch A., *Briefwechsel über Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 1993
- Voegelin E., Strauss L.: *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, München 2010
- Voegelin E., *Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 27, *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, Columbia 1991, s.
- Voegelin E., *Świat polis*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2014
- Voegelin E., *The Austrian Constitutional Reform of 1929*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 8, *Published Essays 1929–1933*, Columbia 2003, s. 148–179
- Voegelin E., *The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 28, *What Is History? And Other Late Unpublished Writings*, Columbia 1990, s. 173-232
- Voegelin E., *The Beyond and Its Parousia*, München 2004
- Voegelin E., *The Gospel and Culture*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, red. E. Sandoz, t. 12 *Published Essays 1966-1985*, Columbia 1990, s. 172-212
- Voegelin E., *The History of Political Ideas*, t.1 *Hellenism, Rome and Early Christianity*, Columbia 1997
- Voegelin E., *The History of Political Ideas*, t. 7, *The New Order and Last Orientation*, Columbia 1997

- Voegelin E., The Irish Dialogue with Eric Voegelin, w: <https://voegelinview.com/the-irish-dialogue-with-eric-voegelin-pt1/> (data dostępu: 19.05. 2018.)
- Voegelin E., The Oxford Political Philosophers, The Philosophical Quarterly 11/1953, s. 97–114
- Voegelin E., The People of God, München 2003
- Voegelin E., The Political Religions, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 5, Modernity without Restraint, Columbia 2000, s. 19–73
- Voegelin E., The Unity of the Law and the Social Structure of Meaning Called State, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 8, Published Essays 1929–1933, Columbia 2003, s. 89-129
- Voegelin E., Toynbees History als Suche nach Wahrheit, München 2014
- Voegelin E., Über die Form des amerikanischen Geistes, Tübingen 1928
- Voegelin E., Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol, München 2010
- Voegelin E., Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen, München 2007
- Voegelin E., Vitoria - Interpolity Relations, München 2008
- Voegelin E., Was ist Geschichte?, München 2013
- Voegelin E., Was ist politische Realität?, Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, 1/1966, s. 2-54
- Voegelin E., Was ist Politische Theorie?, München 2011
- Voegelin E., Wedekind. Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart, München 2009
- Voegelin E., Weltreich und die Einheit der Menschheit, München 2011
- Voegelin E., What is Political Theory, The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 32: The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers 1939–1985, Columbia 2004, s. 53–66
- Voegelin E., Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 12, Published Essays 1966-1985, Columbia 1990, s. 315-375
- Voegelin E., Wissenschaft, Politik, und Gnosis, Munich 1959
- Voegelin E. to Alfred Schutz, w: E. Voegelin, Anamnesis, Stuttgart 1981, s. 449 – 465
- Voegelin E., Zur Lehre von der Staatsform, Zeitschrift für Öffentliches Recht, 5/1927, s. 572 – 608
- Faith and political Philosophy. Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, pod red. P. Emberley, B. Cooper, Pensylwania 1993

Literatura pomocnicza

- Anastoplo G., On how Eric Voegelin has read Plato and Aristotle, *Independent Journal of Philosophy* 5-6/1988, s. 85-91
- Anderson B.W., Politics and the Transcendent: Eric Voegelin's Philosophical And Theological Analysis of the Old Testament in the Context of the Ancient Near East, *Political Science Reviewer* 1/1971, s. 1-30
- Arnold E., Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung. Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie, GRIN Verlag 2007
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Lesniak i in., t. 2, Warszawa 1990, s. 615-857
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 6, s. 25-227
- Atkins A., Eric Voegelin and the Decline of Tragedy, *Drama Survey* 5/1966, s. 280-285
- Bark A., Eric Voegelins Studie zur Historiogenese: Zur Entstehung und Bedeutung eines Schlüsselkonzepts für The Ecumenic Age, München 2017
- Barracrough G., Eric Voegelin and the Theory of Imperialism, w: *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics*, red. Peter J. Opitz and Gregor Sebba, Stuttgart 1981, s. 173-89
- Bartyzel J., Dwa Miecze. Relacja Kościół-państwo w tradycyjnym nauczaniu i w historii Christianitas, *Zawsze Wierni* 3/2003, s. 20-43
- Bartyzel J., O sztuce wypasania ludzkich trzód, *Sztuka i Filozofia* 8/1994, s. 209-219
- Baruzzi A., Eric Voegelin: Politische Wissenschaft und Geschichtsphilosophie, *Philosophische Rundschau* 31/1984, s. 216-235
- Bergbauer H., Eric Voegelin Kritik an der Moderne, Würzburg 2000
- Biral A., Voegelin e la restaurazione della scienza politica, *Il Mulino* 35/1986, s. 735-748
- Blößner N., The Encomium of a Noble Man. Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia-Interpretation*, München 2002

- Bodynek M., Kościół katolicki w Niemczech w dobie hitleryzmu: rozważania w kontekście teologii politycznej Erica Voegelina, *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem* 2/2012, s. 79-104
- Broch H., Eric Voegelin. Ein Briefwechsel im Exil. 1939-1949, München 2007
- Burke J.F., Voegelin, Heidegger and Arendt: Two's Company, Three's a Crowd, *Social Science Journal* 30/1993, s. 83-97
- Butler G., Sources of Order in History: Voegelin and His Critics, *Humanistas* 1/2003, s. 107-113
- Caringella P., Eric Voegelin: Philosopher of Divine Presence. *Modern Age* 33/1990, s. 7-22
- Caringella P., Eric Voegelin's View of History as a Drama of Transfiguration, *International Philosophical Quarterly* 33/1990, s. 7-22
- Carmody J.T., Plato's Religious Horizon: An Application of Voegelin's Hermeneutical Principles, *Philosophy Today* 15/1971, s. 52-68
- Carmody J.T., Eric Voegelin's Revelation, *Religion and Intellectual Life* 6/1989, s. 44-54
- Cassirer E., Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977
- Chignola S., Fetishism with the Norm and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and Rechtswissenschaft. 1924-1938, München 1999
- Chignola S., Ordine e ordinamento della storia. Note sulla filosofia della coscienza in Eric Voegelin, *Il Mulino* 35/1986, s. 749-774
- Coetsier M.G.S., Etty Hillesum and the Flow of Presence. A Voegelinian Analysis, Columbia 2008
- Cooper B., Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, London 1999
- Cooper B., Voegelin's Concept of Historiogenesis: An Introduction, *Historical Reflections* 2/1977, s. 81-101
- Cooper B., The Political Theory of Eric Voegelin, Lewiston 1986
- Copleston F., Historia filozofii, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998
- Copleston F., Historia filozofii, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995
- Corrington J.W., Order and History: The Breaking of the Program, *Denver Quarterly* 10/1975, s. 115-122

Corrodi Katzenstein J., Von Grundmotiven und Ordnungserfahrungen. Hermann Dooyeweerd und Eric Voegelin als (un-)zeitgemässe Denker der Transzendenz, München 2010

Corrodi Katzenstein Johannes: Eric Voegelin and Theology. The Case of Dogmatization in Western Intellectual and Political History, München 2011

Courtine S., The Revival of Religion: A Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate Between Eric Voegelin and Hannah Arendt, München 2012

Czarnecki M.J., Z Pireusu do Aten. Intelktualna droga Erica Voegelina do 1938 roku. Politeja 12/2009, s. 451–74

Czarnecki M.J., Lewiatan – ten król wszystkich dzieci pychy. Hobbes w interpretacji Erica Voegelina, Dialogi polityczne 12/2009, s. 135 – 150

Czarnecki M.J., Antyczne źródła nauki o polityce Erica Voegelina, Dialogi Polityczne 9/2008, s. 13-27

Czarnecki M.J., Człowiek wobec świata: gnoza nowożytna Erica Voegelina a gnostycyzm antyczny, próba porównania, Dialogi Polityczne 8/2007, s. 155-167

Czarnecki M.J., Konsekwencje oświecenia, Studia Philosophica Wratislaviensia 7(2012), s. 165-172

Czarnecki M.J., Między tyranią a cezaryzmem: komentarz do dyskusji Erica Voegelina z Leo Straussem, Dialogi Polityczne 10/2008, s. 147-157

Dahl R.A., The Science of politics: New and Old, World Politics 8/1955, s.484-489

Day J., Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence, Columbia 2003

Douglass B., The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christians, The Journal of Politics 38/1976, s. 24-45

Douglass B., The Break in Eric Voegelin's Program, The Political Science Reviewer 7/1977, s. 1–22.

Duraj J., The role of metaxy in the political philosophy of Eric Voegelin, Studia Bobolanum 4/2018, s. 127-145

Duraj J., The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin, Berlin 2021

Duso G., Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin, w: Filosofia Politica e Pratica

del Pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, red. G. Duso, Milan 1988, s. 159-192

- Duso G., Chignola S., Die Rezeption Voegelins in Italien. Ein neuer Weg der politischen Philosophie, *Zeitschrift für Politik* 37/1990, s. 394-403
- East J.P., Eric Voegelin and American Conservative Thought, *Modern Age* 22/1978, s. 114-132
- Eckhardt K., Mentalność rewolucyjna: ruszymy z posad bryłę świata?, *Pro Fide Rege et Lege* 1/2020, s. 180-193
- Eckhart A., Die Bewusstseinsphilosophie Eric Voegelins (als Grundlage politischer Ordnung), cytat za: <http://homepages.compuserve.de/eckhartarnold/Voegelin/node8.html> (data dostępu: 24.03.2016)
- Embry Ch., *Voegelinian Readings of Modern Literature*, Columbia 2011
- Erfourth M.C., *Eric Voegelin's Quest to Resist Untruth and Restore the Roots of Order*, Baton Rouge 2013
- Faber R., *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Königshausen 1984
- Federici M.P., Chrześcijańscy krytycy Voegelina, *Modern Age* 36(1994), s. 331-340
- Federici M.P., *Eric Voegelin. The Restoration of Order*, Wilmington 2002
- Flashar H., *Dekomposition einer mythischen Philosophie. Eric Voegelin über Aristoteles*, München 2001
- Franco L., Voegelin e Weber: ambiguità e trasparenza, *Il Mulino* 5/1986, s. 775-797
- Franco L., Idea e simbolo in Eric Voegelin, w: *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, red. G. Duso, Milan 1988, s. 113-58
- Franz M., *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt. The Roots of Modern Ideology*, Baton Rouge 1992
- Franz M., *Ideology and Pneumopathological Consciousness: Eric Voegelin's Analysis of the Spiritual Roots of Political Disorder*, Chicago 1988
- Franz M., The Concept of Gnosticism and the Analysis of Spiritual Disorder, *Political Science Reviewer* 34/2005, s. 28-47
- Franz M., *Voegelin's Analysis of Marx*, München 2000
- Gadamer H.G., Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science, w: *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, red. P. Emberley and B. Cooper, Pennsylvania 1993, s. 249-60

Gebhardt J., Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften, *Zeitschrift für Politik* 36/1989, s. 251-263

Gebhardt J., *Toward the Process of Universal Mankind: The Formation of Voegelin's Philosophy of History*, w: Sandoz E., *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, Durham 1982, s.

Germino D., *Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory*, *Review of Politics* 1964, s. 378-402

Germino D., *Eric Voegelin's Framework for Political Evaluation in His Recently Published Work*, *The American Political Science Review* 1/1978, s. 110-121

Germino D., *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, München 1998

Germino D., *The Fact-Value Dichotomy as an Intellectual Prison*, *Modern Age* 23/1979, s. 140-144

Giedrojc K.T., *Einführung in die politische Theorie Eric Voegelins*, *Forum Philosophicum* 11/2006, s. 133-174

Grad P., *Porządki wyobrażone. O kompensacyjnym charakterze teorii symbolizacji Erica Voegelina*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-grad-porzadki-wyobrazone> (data dostępu: 18.01.2018)

Hallowell J.H., *Existence in Tension: Man In Search of His Humanity*, *Political Science Reviewer* 2/1972, s. 162-184.

Hallowell J.H., *Eric Voegelin: The Master Path-Finder Revisited*, *Modern Age*/1982, s. 397-405

Havard W.C., *Notes on Voegelin's Contribution to Political Theory*, *Polity* 10/1977, s. 33-64

Havard W.C., *Voegelin's Changing Conception of History and Consciousness*, w: *Eric Voegelin's Search for Order in History*, red. S.A. McKnight, Baton Rouge 1978, s. 1-25

Havard W.C., *Voegelin's Diagnosis of the Western Crisis*, *Denver Quarterly* 10/1975, s. 127-134

Heilke T., *Out of the Crooked Wood: How Eric Voegelin Read Immanuel Kant*, <https://voegelinview.com/how-voegelin-read-kant-pt-1/> (dostęp: 26.11.2020)

Heilke T.W., *The Philosophical Anthropology of Race: A Voegelinian Encounter*, München 2000

Heilke T.W., *Voegelin on the Idea of Race*, Baton Rouge 1990

Heimes C., *Antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie*, München 2004

- Henkel M., Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezensionsgeschichte eines unbekannten Bekannten, München 2011
- Henkel M., Eric Voegelin zur Einführung, Hamburg 1998
- Henkel M., Positivismuskritik und autoritärer Staat: Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik, München 2003
- Henningsen M., Eric Voegelin and the German Intellectual Left, München 2008
- Henningsen M., Voegelins Hitler, München 2003
- Herndon J.C, Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order, Columbia 2007
- Herz D., Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen, München 1996
- Heyking J. von, Augustyn i polityka jako tęsknota na świecie, Columbia 2001
- Heyking J. von, T. Heilke, Editors' Introduction, w: E. Voegelin, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 8, Published Essays, 1929-1933, Columbia 2003, s. 1 – 24
- Hoeffe O., Nawet ród diabli potrzebuje państwa, tłum. Cz. Porębski, w: O. Hoeffe, Etyka państwa i prawa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 32 – 52
- Hoeffe O., Sprawiedliwość polityczna, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999
- Hollweck T., Der Dichter als Führer? Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten, München 2009
- Hollweck T., Der Mensch im Schatten der Katastrophe: Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin, München 2007
- Hollweck T., Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins, Philosophisches Jahrbuch 88/1981, s. 136-152.
- Hollweck T., Mythos und Geschichte. Zur Genesis von Order and History, München 2000
- Hollweck T., The Romance of the Soul. The Gnostic Myth in Modern Literature, München 1998
- Hollweck T., Truth and Relativity and Other Writings, München 2011
- Hollweck T., Wie legitim ist die Moderne? Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit, München 2003
- Hollweck T.A., Caringella P., Introduction, The Collected Works of Eric Voegelin, t. 28, What is History? and Other Late Unpublished Writings, Columbia 1990, s. IX-XXXI

- Horn C., *Kontinuität, Revision oder Entwicklung? Das Verhältnis von Politikos, Politeia und Nomoi bei Eric Voegelin und aus der Sicht aktueller Forschungen*, München 2001
- Hughes G., *A More Beautiful Question: The Spiritual in Poetry and Art.*, Columbia 2011
- Hughes G., *A Pattern of Timeless Moments: T. S. Eliot's Four Quartets as a Poetic Expression of Eric Voegelin's Philosophy of Existence and History*, München 2009
- Hughes G., *Eric Voegelin's View of History as a Drama of Transfiguration*, *International Philosophical Quarterly* 30/1990, s. 449-464
- Hughes G., *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia 1993
- Hughes G., *The Politics of the Soul. Eric Voegelin on Religious Experience*, Lanham 1999
- Hughes G., *Symbols of the Depth of Psyche and Cosmos in Eric Voegelin*, *Humanitas* 1-2/2014, s. 36-63
- Hughes G., *Transcendence and History: the Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*, Columbia 2003
- Husserl E., *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim 1995
- Ivascu B., *From meaning of history to meaning in history: Eric Voegelin's non-ideological philosophy of history*, *Dialogue and Universalism: toward synergy of civilizations* 2/2017, s. 197-215
- Jaffa H.V., *The Case Against Political Theory*, *The Journal of Politics* 2/1960, s. 259–275
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001
- Jaroszyński P., *Ideologia*, w: *Encyklopedia białych plam*, t. VII, Radom 2002, s. 133 – 134
- Johnston P., *Silence is Not Always Golden: Investigating the Silence Surrounding the Thought of Eric Voegelin*, München 2008
- Katzenstein J. C., *Eric Voegelin and Theology. The Case of Dogmatization in Western Intellectual and Political History*, Munich 2011
- Keulman K., *The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania 1990
- Kiel A., *Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Cuxhaven 1998

- Kirby J.S., Symbolism and Dogmatism: Voegelin's Distinction, *The Ecumenist* 12/1975, s. 26-31
- Kowalczyk St., Idea Boga w pismach I. Kanta, *Studia Philosophiae Christianae* 2/1986, s.41-69
- Kramm L., Gaining the Open Horizon: Eric Voegelin's Search for Order, *History of Political Thought* 7/1986, s. 511-526
- Kramm L., Das Problem einer Philosophischen Historiographie. Zum Werk von Eric Voegelin, *Zeitschrift für Politik* 28/1981, s. 116-129
- Krafft T., Eine ungewisse Gewissheit – Reflexionen zu Eric Voegelins Interpretation der paulinischen Vision im ökumenischen Zeitalter, München 2015
- Krapiec M. A., Wprowadzenie do filozofii polityki, Lublin 1992
- Krapiec M.A., Dobro wspólne, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 628-639
- Krapiec M.A., Język i świat realny, Lublin 1995
- Krapiec M.A., Klasyczne rozumienie filozofii, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, Lublin 2002, s. 455 – 478
- Krapiec M.A., O rozumienie filozofii, Lublin 1991
- Kubok D., Kilka uwag o modelach zetetycznych w filozofii polityki: Voegelin – Strauss, *Horyzonty Polityki* 35/2020, s. 130-133
- Kuhn H., Das problem einer philosophischen Historiographie zum Werk von Eric Voegelin, *Zeitschrift für Politik* 28/1981, s. 116-129
- Kurzydło T., Gnoza i jej polityczne znaczenie, Kraków 2015
- Kuź M., Dissenting voices within political theory: Voegelin's quest for symbols and Strauss's search for the philosopher, *Przegląd Politologiczny* 4/2016, s. 7-17
- Kuź M., Voegelinowska koncepcja symboli politycznych: teoria i zastosowania, *Athenaeum* 51/2016, s. 99-112
- Lami G.F., Introduzione a Eric Voegelin. Dal Mito Teo-Cosmogonico al Sensorio della Trascendenza: La Ragione degli Antichi e la Ragione dei Moderni, Milan 1993
- Lawrence F., *The Fragility of Consciousness: Faith, Reason, and the Human Good*, Toronto 2017
- Legutko R., Eric Voegelin: polityka i transcendencja, *Znak* 9–10/1985, s. 126 - 146
- Legutko R., Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin, w: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, s. 19-28

- Levy D.J., Europe, Truth and History: Husserl and Voegelin on Philosophy and the Identity of Europe, Man and World 26/1993, s. 161-180
- Levy D.J., The Life of Order and the Order of Life: Eric Voegelin on Modernity and the Problem of Philosophical Anthropology, Man and World 24/1991, s. 241-265
- Levy D.J., Voegelin as Philosopher, Modern Age 24/1980, s. 47-54
- Lochner E. von, Politische Ordnung und menschliche Existenz: Essay zu Eric Voegelin, Politische Studien 30/1979, s. 501-506
- Lochner E. von, Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2009, München 2009
- Lochner E. von, Von Gotteserfahrung und übler Erlösung. Thomas Mann und Eric Voegelin, München 2007
- Lübbe Hermann: Krisen zivilisatorischer Evolution. Über Säkularisierungszwänge, München 2008
- Lübbe Hermann: Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins, München 2003
- Łazarski K., Eric Voegelin's new political philosophy: a brief overview, Myśl Ekonomiczna i Polityczna 1/2013, s. 169-181
- Machinist P., Mesopotamia in Eric Voegelin's Order and History, München 2001
- Madras T., Teologia liberalnej demokracji w świetle koncepcji gnozy politycznej Erica Voegelina, Athenaeum 34/2012, s. 204-222
- Maier H., Opitz P.J., Eric Voegelin - Wanderer zwischen den Kontinenten, München 2000
- Marti P.H., Natural Law: Voegelin and The End of (Legal) Philosophy, Louisiana Law Review 3/2002, s. 879-896
- Mądel K., Reszta należy do uczniów, Fronda 4-5/1995 s. 245-249
- McAllister T. V., Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order, Lawrence 1996
- McCarl Steven R., Eric Voegelin's Theory of Consciousness, The American Political Science Review 1/1992, s.106-111
- McDonald L.C., Voegelin and the Positivists: A New Science of Politics?, Midwest Journal of Political Science 3-4/1957, s.233-251
- McKnight S., Price G.L., International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin, Missouri 1997
- McKnight S., Voegelin's New Science of History, w: Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind, red. E. Sandoz, Baton Rouge 1991, s. 46-70

- McMahon R., Augustine's Confessions and Voegelin's Philosophy, *Modern Age* 1/2006, s. 37-46
- Michael H., Eric Voegelin on the Incarnate Christ, *Modern Age* 4/2008, s. 332-344
- Miętek A., Czarnecki M.J. (red.), *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, Warszawa 2010
- Mitchell M., Regarding the Balance: An Augustinian Response to Eric Voegelin, *Humanitas* 1/2002, s. 4-31
- Moots G.A., *Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, Columbia 2010
- Möres M., *Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric V.*, Regensburg 2007
- Morrissey M.P., *Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin*, Indiana 1994
- Nawrath T., *Ideologiekritik am göttlichen Maß. Voegelin und Kant über Vernunft, Gottesbezug und Heilswahn*, München 2008
- Nawrath T., *Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie? Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric Voegelins von den Politischen Religionen zur Neuen Wissenschaft der Politik*, München 2005
- Niemeyer G., Christian Faith, and Religion, in *Eric Voegelin's Work, The Review of Politics* 1/1995, s. 91 – 104
- Niemeyer G., Eric Voegelin's Achievement, *Modern Age* 2/1965, s. 132-140
- Niemeyer G., God and Man, World and Society: The Last Work of Eric Voegelin, *The Review of Politics* 1/1989, s. 107–123
- Niezgoda T., *Chrystologia filozoficzna Erica Voegelina*, *Studia Religiologica* 1/2017, s. 53-73
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szubiałko, Aletheia, Warszawa 1999
- Olbromski C., Główne pojęcia neoplatońskiej filozofii politycznej Erica Voegelina, *Pro Fide Rege et Lege: pismo Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego* 2-3/2005, s. 14-19
- Olbromski J., Platońskie pojęcie metaxy w filozofii politycznej Erica Voegelina, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Kraków 2004, s. 91-105

- Opitz P. J., Stationen einer Rückkehr – Voegelins weg nach München, w: H. Maier, P. J. Opitz, Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten, München 2000, s. 5 – 36
- Opitz P.J., ... und fing meine eigene Arbeit, Order and History, an. Zur deutschen Edition von Eric Voegelins Ordnung und Geschichte, München 2006
- Opitz P.J., Der neuen Innerweltlichkeit auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins History of Political Ideas und seiner Deutung der westlichen Moderne, München 2012
- Opitz P.J., Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgeschichtlichen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelins The Ecumenic Age, München 2015
- Opitz P.J., Eric Voegelin - Wegmarken einer Denkbewegung, München 2015
- Opitz P.J., Eric Voegelin, The Ecumenic Age: Die Entdeckung und Erkundung eines neues Zeitalters. Protokoll einer Werksgeschichte, München 2018
- Opitz P.J., Eric Voegelins Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts, München 2013
- Opitz P.J., Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten, München 2006
- Opitz P.J., Eric Voegelins The New Science of Politics – Kontexte und Konturen eines Klassikers, München 2003
- Opitz P.J., Erich Voegelins Herrschaftslehre: Annäherungen an einen schwierigen Text, München 2007
- Opitz P.J., Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins Staatslehre und ihrer Stellung im Gesamtwerk, München 2011
- Opitz P.J., Hollweck T., Zur geistigen Krise der westlichen Welt: Eric Voegelins Kritik an der Moderne, München 2008
- Opitz P.J., Rückkehr zur Realität: Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelins, w: The Philosophy of Order, red. J.P. Opitz, G. Sebba, Stuttgart 1981, s. 21-73
- Opitz P.J., Seelenverwandtschaften – Zum Briefwechsel von Eric Voegelin und Leo Strauss, München 2010
- Opitz P.J., Stationen einer Rückkehr. Voegelins Weg nach München, München 2003
- Opitz P.J., The Drama of Humanity - oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum, München 2014

- Opitz P.J., Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins Introduction zur History of Political Ideas, München 1999
- Pajak M., Filozofia polityczna jako powrót do naturalnej perspektywy pojmowania spraw politycznych – koncepcja Leo Straussa *Athenaeum*, Polskie Studia Politologiczne 49/2016, s. 7-21
- Pajak M., Platon i Arystoteles w filozofii Erica Voegelina, *Studia Philosophica Wratislaviensia* 1/2013, s. 191-205
- Pajak M., Stabilność ładu politycznego cywilizacji zachodniej według Erica Voegelina – uwarunkowania kulturowe, *Pisma Humanistyczne* 13/2015, s.295-311
- Parotto G., Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin, München 2002
- Pawlik R., Platon jako filozof kryzysu: na marginesie książki Erica Voeglina Platon, *Kronos: metafizyka, kultura, religia* 4/2010, s. 277-283
- Peltonen T., Transcendence, Consciousness and Order: Towards a Philosophical Spirituality of Organization in the Footsteps of Plato and Eric Voegelin, *Philosophy of Management* 18/2019, s. 231–247
- Petropulos W., Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin, München 2006
- Petropulos W., Stefan George und Eric Voegelin, München 2005
- Petropulos W., The Person as Imago Dei. Augustine and Max Scheler in Voegelin's Herrschaftslehre and The Political Religions, München 1997
- Piekarski R., Filozof i obywatel wobec społeczeństwa masowego: K. Jaspers i E. Voegelin, *Pieniądze i Więź* 1/2012, s. 21-35
- Piekarski R., O chrześcijaństwie i cywilizacjach - przypomnienie myśli wybranych autorów dwudziestowiecznych, *Pieniądze i Więź* 2/2019, s. 7-19
- Piekarski R., Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina: refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego, *Filo-Sofija* 4/2016, s. 111-124
- Piekarski R., Sacrum i polityka: uwagi o elementach teologii politycznej u E. Burkea i E. Voegelina, *Pieniądze i Więź* 4/2012, s. 7-14
- Piekarski R., Wiara i rozum: spór o status teologii politycznej u L. Straussa i E. Voegelina, *Pieniądze i Więź* 1/2013, s. 7-13
- Piekarski R., Współmierność jako kluczowy element teorii cywilizacji Feliksa Konecznego: w poszukiwaniu oryginalności jego myśli, *Myśl Polityczna* 2/2021, s. 167 – 183

- Piekarski R., Znaczenie doświadczenia sacrum w filozofii cywilizacji Feliksa Konecznego, Arnolda Toynbee'ego i Erica Voegelina, *Sensus Historiae* 3/2017, s. 35-50
- Piekarski Romuald, Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina: refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego, *Pieniądze i Więź* 4/2013, s. 7-17
- Pirker P., *Musst immer tun wie neugeboren. Zum politischen Denken und zur antinazistischen Praxis des Wiener Sozialwissenschafters Gregor Sebba*, München 2013
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, w: *Platon, Dialogi*, t. 2, Antyk Kęty 1999, s. 3-89
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000
- Popielarski M., Koncepcja chińskiego porządku Erica Voegelina, *Acta Erasmiana* 19/2020, s. 24-35
- Porter, J.M., *A Philosophy of History as a Philosophy of Consciousness*, *Denver Quarterly* 10/1975, s.
- Possenti V., *Zarys filozofii polityki. Społeczeństwo liberalne na rozdrożu*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012
- Price G., *Eric Voegelin: International Bibliography, 1921 – 2000*, München 2001
- Prutsch M.J., *Fundamentalismus als Politische Religion? Zur Bestimmung des Verhältnisses von Politik, Religion und Gewalt in der Spätmoderne im Anschluss an Eric Voegelin*, München 2007
- Puhl M., *Eric Voegelin in Baton Rouge*, München 2005
- Raaflaub K.A., *Eric Voegelin und das griechische politische Denken*, München 2015
- Ranieri J., *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin i Biblia*, Columbia 2009
- Ranieri J., *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia 1995
- Rawnsley C., *A Consideration of the philosophical Insights of Eric Voegelin: The Life of Reason, the equivalent Symbol of the divine human encounter*, Queensland 1998
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996
- Rhodes J., *Voegelin and Christian Faith*, *Centre Journal* 2/1983, s. 55-105
- Robinson S., *John Locke and the Uncivilized Society*, Lexington Press, 2021
- Rosbach M., *Gnosis in Eric Voegelin's Philosophy*, *Political Science Reviewer* 34/2005, s. 77 - 121

- Rothholz W., Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und der politischen Philosophie. Anmerkungen zu René Girard, München 2008
- Rutkowski J., Filozofia polityczna arystotelizmu i neoliberalizmu a wychowanie, Warszawa 2003
- Rutkowski J., Między prawem naturalnym, konwencjonalizmem i wartościami. Pytanie o filozoficzne podstawy wychowania, Forum Pedagogiczne 2/2017, s. 169-182
- Rutkowski J., Zmierzch kształcenia? Wybrane implikacje pedagogiczne filozofii Leo Straussa i Erica Voegelina, Warszawa 2012
- Sandoz E., A Government of Laws: Political Theory, Religion and the American Founding, Columbia 2001
- Sandoz E., Eric Voegelin's significance for the modern mind, Louisiana 1991
- Sandoz E., Eric Voegelin's Thought. A critical appraisal, Durham 1982
- Sandoz E., Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie? Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin, München 2008
- Sandoz E., The Philosopher's Vocation: The Voegelinian Paradigm, Review of Politics 71/2009, s. 54-67
- Sandoz E., The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction, Baton Rouge 1971
- Sandoz E., What is a Mystic Philosopher and Why it Matters: A Note on Voegelin's Political Theory w: E. Sandoz, Give Me Liberty, South Bend 2013, s. 57 – 70
- Schütrumpf E., Eric Voegelins Deutung der aristotelischen Politik in Order and History, München 2001
- Schwaabe C., Beschränkung aufs „Vorletzte“. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie, München 2002
- Schwaabe C., Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne, München 2008
- Schwaabe C., Seinsvergessenheit und Umkehr. Über das richtige Denken bei Eric Voegelin und Martin Heidegger, München 1997
- Schwaabe C., Why be moral? How to be(come) moral? Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik, München 2005
- Sebba G., Jean-Jacques Rousseau. Autobiography and Political Thought, München 2000

- Sebba G., *Political Ideas and Movement in Post-War Austria*; Eric Voegelin: *The Change in the Ideas on Government in Austria since 1918*, München 2013
- Sebba G., *Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin*, w: *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, red. E. Sandoz, Durham 1982, s. 3-65
- Segrest S.Ph., *America and the Political Philosophy of Common Sense*, Columbia 2010
- Seitschek H.O., *Raymond Aarons Konzept der politischen Religionen. Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik*, München 2009
- Sigwart H.J., *Zwischen Abschluss und Neubeginn. Eric Voegelin und Max Weber*, München 2003
- Skarżyński R., *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, w: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczylski, Krakow 1998, s. 29-37
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1959
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001
- Stradaioli N., *A European Experience in the South: Eric Voegelin, the Southern Agrarians and Common Sense Philosophy*, APSA Annual Meeting Paper 2012, s. 1 – 20
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki*, tłum. P. Maciejko, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 61 – 106
- Subczak M., *Opresyjna lub porządkująca funkcja prawa: Karla Poppera i Erica Voegelina interpretacja platońskiego projektu polis*, *Studia Gdańskie* 38/2016, s. 179-200
- Sulkowski M., *The concept of progress as a secular counterpart of the Divine Providence: a take on the political gnosis of Eric Voegelin*, *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 4/2020, s. 9-26
- Suto N., *Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich? Eric Voegelin und die Demokratie*, München 2012
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2002
- Szokolczai A., *Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's History of Political Ideas*, München 2001
- Thompson W.M., *Voegelin's Israel and Revelation: The Reception and Challenge in America*, München 2001
- Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, Taurini 1820

- Tomasz z Akwinu, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra gentiles*, Taurini – Rome 1961
- Torres B., Logos and Political Order. Representation in the Political Philosophy of Eric Voegelin, *Fons* 6/2021, s. 123–140.
- Trepanier L., Culture and History in Eric Voegelin and Christopher Dawson, *The Political Science Reviewer* 2/2017, 211-242
- Trepanier L., Eric Voegelin's Contribution to Political Science, *Perspectives on Political Science* 3/2018, s. 177-181
- Trepanier L., McGuire S.F. (red.), *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*, Columbia 2011
- Walsh D., Voegelin's Place in Modern Philosophy, *Modern Age* 1/2007, s. 12-23
- Waschkuhn A., *Eric Voegelins Hobbes-Interpretation*, München 2003
- Webb E., *Eric V. Philosopher of History*, Seattle 1981
- Webb E., *Eric Voegelin at the End of an Era. w: International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, red. S.A. McKnight and G.L. Price. Columbia 1997, s. 159-188
- Webb E., Voegelin's Gnosticism Reconsidered, *Political Science Reviewer*, 34/2005, s. 48-76
- Weiss G., *Libido Dominandi – Dominatio Libidinis: Zur Pneumopathologie der Marktgesellschaft*, München 2003
- Weiss G., *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz*, München 1997
- Wielomski A., *Historia filozofii w ujęciu Erica Voegelina*, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 1/1999, s. 33–64
- Wielomski A., *Eric Voegelin wobec narodowego socjalizmu (do Anschlussu Austrii w 1938 r.), Pro Fide Rege et Lege: pismo Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego* 2/2015/2016, s. 275-312
- Wielomski A., *Filozofia polityczna Erica Voegelina*, *Arcana* 5/1999, s. 134–155
- Wielomski A., *Średniowieczna teologia polityczna*, *Templum Novum* 8/2009, s. 47–59
- Winterholler H., *Moses und das Volk Israel. Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins*, München 2000
- Winterholler H., *Die Suche: Umkehr und Aufstieg. Studien zu Eric Voegelins Suche und der platonischen zêtêsis*, München 2017

Winterholler He., Egophanische Revolte und existentieller Widerstand. Studien zu Eric Voegelins *In Search of Order*, München 2006

Winterholler HH., Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung und seiner Theorie des Mythos*, München 2011

Zanetti G., *La Trascendenza e L'Ordine Saggio su Eric Voegelin*, Bologna 1989

Zarębska Małgorzata, Nowożytność i chaos współczesności: koncepcja nowej nauki polityki w ujęciu Erica Voegelina, *Studia Politicae Universitatis Silesiensis* 18/2017, s. 25 – 40

Zimniak - Halajko M., Halajko J., Przygody gnozy według Erica Voegelina, *Przegląd Filozoficzny* 2/2003, s. 88- 100