

Wielomski, Adam

Historia w ujęciu Erica Voegelina

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 44/1, 33-64

1999

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Adam Wielomski
(Warszawa)

HISTORIA FILOZOFII W UJĘCIU ERICA VOEGELINA¹

Eric Voegelin jest jedną z ciekawszych postaci w myśli i filozofii XX stulecia. W Polsce jest to jednak osoba prawie nieznaną, czytana w wąskich kręgach intelektualnych. Autor *Porządku i historii* nigdy w zasadzie nie był badaczem i filozofem popularnym, jednakże posiadał, i posiada po dzień dzisiejszy, sporą grupę zwolenników, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Ci nieliczni, którzy czytają jego pisma, są z reguły wyznawcami koncepcji tego autora, lub też odrzucają je ze wstrętem i traktują jako swego rodzaju intelektualne dziwactwo. Voegelin jest bowiem myślicielem radykalnym, dającym zarazem całościową wizję świata. Można więc tylko identyfikować się z nim lub odrzucić jego koncepcje w całości.

Filozof ten urodził się w 1901 roku w Niemczech w rodzinie żydowskiej. Studiował w Wiedniu, gdzie następnie uzyskał doktorat na Wydziale Prawa pod kierunkiem twórcy tzw. pozytywizmu prawniczego Hansa Kelsena. W 1938 roku, po *Anschlussie* Austrii wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, które stały się jego drugą ojczyzną. Tu też pracował w charakterze wykładowcy na Uniwersytecie Louisiana State University w Baton Rouge, później zaś w niezwykle prestiżowym Instytucie Hoovera w Kalifornii. W międzyczasie przez kilka lat mieszkał także w Monachium. Zawiedziony brakiem jakiegokolwiek odzewu i zainteresowania jego koncepcjami w Niemczech powrócił do Ameryki, gdzie zmarł w 1985 roku.

W Stanach Zjednoczonych uchodził, wraz z Leo Straussem, za czołowego przedstawiciela tzw. normatywizmu, czyli doktryny szukającej uprawomocnienia ładu politycznego i społecznego w wyższych, niżli ludzkie, normach.

Początkowo Voegelin pozostawał pod wpływem myśli filozoficznej Kanta i Husserla. Jego pierwsze prace, pisane przed wojną, nie zapowiadają późniejszych koncepcji². Rewolucję intelektualną przechodzi w latach czterdziestych w wyniku doświadczenia totalitaryzmu, przede wszystkim narodowego socjalizmu, w mniejszym stopniu komunizmu³. Zaczyna wtedy zastanawiać się nad przyczynami tego rodzaju zjawisk. Tu też ujawnia się jego konserwatyzm, ponieważ doszukuje się ich zawsze tylko w sferze intelektualnej i mentalnej, odrzucając zarazem zdeterminowanie ich przez przyczyny społeczne i ekonomiczne. Zawiedziony światem nowożytnym i jego fałszywymi mądrościami, które zaprowadziły ludzi do obozów koncentracyjnych i bestialskich wojen, odwraca się od niego, bowiem tu narodziły się zbrodnicze idee, i zwraca się ku filozofii starożytnej, ku prawdziwym mądrościom antycznych filozofów kontemplujących Byt. To właśnie tutaj będzie się doszukiwał prawdziwej wiedzy, filozoficznej *sophii*, której przeciwstawi niedoskonałe twory człowieczego umysłu, które określa się jako tzw. myśl nowożytną. Podstawowych źródeł ludzkiej mądrości będzie szukał w koncepcjach religijnych starożytnego Izraela oraz w filozofii greckiej, przede wszystkim, u ukochanego przezeń Platona.

W języku polskim ukazały się tylko dwie prace Erica Voegelina, a mianowicie *Nowa nauka polityki* oraz *Lud Boży*⁴. Obie te książki zaciemniają jednak w pewnym sensie całościowy obraz koncepcji tego myśliciela, ponieważ nie są dlań reprezentatywne. Szczególnie istotna i najbardziej znana jest *Nowa nauka polityki* i trudno nie zgodzić się z opinią George'a Nasha, że jest to jedna z najważniejszych książek, jakie zostały napisane po wojnie w kręgach konserwatywnych⁵. Równocześnie jednak lektura *Nowej nauki polityki* w oderwaniu od innych prac tego autora, przede wszystkim monumentalnego *Porządku i historii*, prowadzi do fałszywej interpretacji jego poglądów. Niestety, często tak się dzieje, skutkiem czego jest on postrzegany jako bezkompromisowy konserwatysta bezceremonialnie zwalczający myśl nowożytną⁶. Zapewne, trudno nie zgodzić się z poglądem, iż był on konserwatystą. Jednakże jego koncepcje, mimo odwoływania się do klasycznych kanonów filozofii politycznej, same znajdują się pod wpływem myśli nowożytnej, pomimo jej werbalnego totalnego odrzucenia.

Podstawowym dziełem Erica Voegelina, w sposób najlepszy ukazującym jego koncepcje, jest niedokończony nigdy *Porządek i historia*. Pierwotnie miało ono liczyć sześć tomów, poświęconych kolejno: myśli starożytnego Izraela, filozofii przedsokratejskiej, Platonowi i Arystotelesowi, hellenizmowi i rzymskiemu uniwersalizmowi, filozofii chrześcijańskiej, wreszcie, procesom destrukcyjnym dla cywilizacji europejskiej, czyli właśnie nowożytności. W praktyce Voegelin opublikował trzy pierwsze tomy w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, a w wydany dwadzieścia lat później tomie czwartym zawarł refleksje, które miały stanowić

treść pozostałych trzech tomów, wykorzystując jako pretekst do rozważań kosmopolityczną i wielokulturową cywilizację helleńsko-rzymską z epoki cesarstwa. Już po śmierci filozofa ukazał się tom piąty, będący zbiorem kilku artykułów, których Voegelin nie zdążył opublikować za życia. Wydawcą tegoż ostatniego była żona pisarza. Dość powszechna niezajomość podstawowych koncepcji tego historyka filozofii wynika właśnie z układu, języka i obszerności *Porządku i historii*. Dzieło to liczy bowiem około 1800 stron i trzeba mieć dużo cierpliwości i samozaparcia aby przeczytać tak wielką pracę, napisaną dodatkowo dość hermetycznym językiem (cecha wspólna dla całego normatywizmu, także dla Leo Straussa) najeżoną słówkami i pojęciami łacińskimi, greckimi i hebrajskimi, które Voegelin rzadko tłumaczy, co zdecydowanie utrudnia zrozumienie o co autorowi chodzi w czytanej książce. Ryszard Legutko trafnie charakteryzuje *Porządek i historię* jako „wielotomowe dzieło mające być w zamierzeniu opisem intelektualnego dramatu człowieka Zachodu zmagającego się z problemem porządku”⁷.

Celem badawczym Voegelina była zawsze filozofia polityczna, a przede wszystkim pytanie o źródła totalitaryzmu. W swoich pracach przedstawia on koncepcję, że myśl polityczna nie jest autonomicznym składnikiem intelektualnej rzeczywistości, lecz przeciwnie, stanowi jedną z form w jakich wyraża się ludzka świadomość. Inne formy to filozofia oraz religia. Wszystkie one są pochodne mentalności i kondycji intelektualnej człowieka. Ludzie patrzą na świat przez pryzmat pewnej mentalności i zgodnie z jej stanem tworzą sferę wyobrażeń politycznych, społecznych, filozoficznych i religijnych. Nie można więc badać myśli politycznej w oderwaniu od innych dziedzin, w których wyraża się intelektualny stan ludzi. Tak więc, pytanie o źródła totalitaryzmu jest zarazem postawieniem kwestii stanu świadomości człowieka epoki nowożytnej. Oznacza to zarazem, że aprobata i przyjęcie przez ludzi totalitaryzmu jako słusznej koncepcji politycznej, musi mieć także swoje odpowiedniki w wypaczeniach na polu filozofii i religii. Niemożliwe jest bowiem, aby wszystkie te sfery nie były ze sobą paralelne, skoro są produktem mentalności i kondycji intelektualnej tych samych ludzi.

Dla zrozumienia mentalności, a tym samym także aktualnej dla danej epoki filozofii politycznej, niezbędne jest zbadanie samoświadomości istnienia człowieka w świecie. Za podstawę tego ostatniego postrzega Voegelin przede wszystkim kwestię sposobu odczuwania przez ludzi transcendencji lub, ewentualnie, nie dostrzegania tego zjawiska. Właśnie to odczucie lub jego brak jest podstawowym wyznacznikiem świadomości ludzkiej, bowiem tworzy poczucie celu ludzkiego życia, a także definiuje jego świadomość miejsca zajmowanego w hierarchii bytów, miejsca poniżej tego co transcendentne, a powyżej tego co jest tylko nie-uduchowioną przyrodą. Z tego to właśnie punktu widzenia napisał Eric Voegelin, nigdy nie wydaną drukiem, *Historię idei politycznych*, gdzie za podstawę koncepcji

politycznych i ich ewolucji uznał zmiany stosunku człowieka do odczucia transcendencji⁸.

Filozofia polityczna, koncepcje i doktryny społeczne są pochodne, w przekonaniu autora *Porządku i historii*, pojmowaniu przez człowieka rzeczywistości i jej sensu. Pojęcie rzeczywistości (*reality*) jest jednym z najważniejszych w filozofii Voegelinowskiej. Na rzeczywistość składają się dwa elementy: Bóg i człowiek, czyli, innymi słowy, społeczeństwo i poczucie transcendencji (ewentualnie jej brak). Autor *Nowej nauki polityki* stwierdza, że „problemy ludzkiego ładu w społeczeństwie i w historii wyrastają z ładu świadomości. Tak więc filozofia świadomości jest centralnym punktem filozofii politycznej”⁹.

Aby zrozumieć ową koncepcję należy najpierw pojąć w jaki sposób, według Voegelina, sfera boska, sfera *sacrum*, objawia się człowiekowi. Filozof ten jest przekonany, że Bóg ukazuje swoją obecność pod dwiema różnymi postaciami: immanencją i transcendencją¹⁰. W tym pierwszym przypadku ukazuje się On człowiekowi jako pewnego rodzaju „substancja” przenikająca świat materialny, czyli coś zbliżonego do tego, co Grecy nazywali *pneumą*. Ta forma odbioru transcendencji jest, wedle autora *Nowej nauki polityki*, sposobem dość łatwo odbieranym przez ludzi, a wyrażającym się w znanym od zamierzchłej przeszłości i najbardziej typowym dla ludzi pierwotnych zjawisku religijnym określanym mianem *panteizmu* (Voegelin będzie się posługiwał terminem *immanencja*).

O wiele trudniejsza jest do odbioru druga sfera projekcji tego co boskie, a mianowicie transcendencja. W zasadzie bowiem Voegelin zaprzecza rozpowszechnionemu, między innymi w teologii, pogładowi, że transcendencja jest dawana jako swojego rodzaju dar, łaska od Boga dawana wybranym ludziom, np. Mojżeszowi w postaci płonącego krzaka, czy św. Pawłowi w drodze do Damaszku. W przekonaniu Voegelina takie ujęcie transcendencji jest błędne. Absolut jest u niego ujmowany w kategoriach Plotyńskich. Cały czas emanuje na świat, niejako oświeca go swoim blaskiem. Ludzie żyją w tym świetle, jednakże zwykle go po prostu nie dostrzegają. Skąpany w transcendencji człowiek jest na nią ślepy. Nie ma w zasadzie żadnego powodu dla którego nie może jej odczytać, a jednakże tego nie czyni. Są jednakże nieliczne jednostki, którym się to udaje, które dostrzegają to, co przepelnia świat¹¹. Są to właśnie prorocy, filozofowie i święci.

Transcendencja nie jest więc dana nielicznym jednostkom obdarzonym łaską. Jest dawana absolutnie wszystkim. Formą łaski jest jedynie umiejętność jej odczytania, ujrzenia tego co przepelnia świat, tak jak udało się to Mojżeszowi, Szawłowi i Platonowi, czego symbolem jest jaskinia w *Państwie*.

Koncepcja powyższa prowadzi jednakże do pewnych komplikacji: skoro doświadczenie transcendencji nie jest człowiekowi objawiane, lecz po prostu przezeń odczuwane, to w sposób naturalny pojawia się pytanie, dlaczego różni ludzie

odczuwając transcendencję, rozumieją inaczej jej znaczenie. Innymi słowy, dlaczego doświadczywszy jej Platon, Szawel i Mojżesz wyciągnęli odmienne konsekwencje? Dlaczego pomimo tego doświadczenia boskości *Pięcioksiąg*, *Państwo* oraz *Listy św. Pawła*, opowiadając o tym samym, różnią się w licznych szczegółach i koncepcjach? W zasadzie przesłanie wszystkich tych, którym doświadczenie transcendencji było dane jest zbliżone, lecz zawsze nie takie same.

Voegelin odpowiada na to pytanie w sposób dość prosty, lecz zarazem niezwykle kontrowersyjny. Sama transcendencja jest oczywiście obiektywna i, skoro Bóg stoi ponad czasem, nie może ulegać przemianom. Ulega im jednakże człowiek, który jest jej adresatem. Autor *Porządku i historii* nie ma bowiem wątpliwości, że na zrozumienie boskiego przesłania mają wpływ czynniki kulturowe, wypływające z kontekstu czasu i miejsca. Wynika to z wielkości Stwórcy, którego ludzki umysł nie umie po prostu uchwycić¹². Zrozumienie jej jest więc uwarunkowane czynnikami kulturowymi, mentalnością *konkretnego* człowieka, żyjącego w *konkretnym* czasie i w *konkretniej* kulturze¹³. Z natury samej odbiór Boskiej emanacji musi mieć więc charakter subiektywny. Człowiek odbiera przesłanie przez pryzmat kultury w jakiej się wychował. Otrzymałą w sposób cudowny wiedzę ubiera w typowe dla swojego środowiska symbole i struktury przestrzenno-czasowe. Zawarta w nich treść jest zbliżona, nigdy jednak taka sama. Dlatego Platon, Mojżesz i św. Paweł nie są zgodni w szczegółach, w opisie wiedzy ze sfery doświadczonego *sacrum*. Filozofia jest zjawiskiem historycznym, fenomenem¹⁴. Nie może zresztą być inna, skoro historia zaświadcza, że świat istniał przed narodzinami Parmenidesa, Platona i Chrystusa.

Tak więc, dla Voegelina świadomość ludzka jest wypadkową pomiędzy obiektywną i niezmienną transcendencją a subiektywnymi i zależnymi od warunków kulturowych możliwościami odbiorcy tegoż przesłania¹⁵.

Autor *Nowej nauki polityki* ma oczywiście świadomość konsekwencji takiego stanowiska. Zdaje sobie sprawę, że niechybnie prowadzi ono do relatywizmu religijnego i kulturowego. Zarzut taki jest dlań o tyle niezręczny, że celem jego dzieł jest restauracja klasycznej filozofii politycznej, która właśnie występuje przeciwko wszelkim relatywizmom. Relatywizm postrzega on przecież jako jeden z podstawowych błędów filozoficznych nowożytności. Musi więc w jakiś sposób zmniejszyć zagrożenie, iż postawiony mu zostanie taki zarzut. Stara się tego dokonać poprzez rozróżnienie obiektywnego charakteru samej transcendencji, której źródłem jest stojący ponad czasem Bóg, a subiektywnym odbiorcą – człowiekiem. Człowiek odczuwa ją w zależności od czasu i miejsca, jednakże to co promieniuje od Stwórcy jest niezmienne. To co jest odczuciem człowieka autor *Porządku i historii* określa mianem mniemań (*concepts*), a to co jest obiektywne zawiera się w symbolach, które wyrażają obiektywną prawdę w języku i pojęciach

ludzkich, jednakże znowu owe symbole są tworamia człowieka żyjącego w pewnym czasie i miejscu. Symbole mogą się zmieniać, lecz to co wyrażają jest niezmiennie – np. Platowski Demiurg i chrześcijański Logos pod odmiennymi nazwami wyrażają tę samą rzecz¹⁶.

Koncepcja taka musi budzić jednak poważne wątpliwości, bowiem uczyniony przez Voegelina zabieg wydaje się być co najmniej dziwny: otóż stara się on przekonać czytelnika, że religia może być zarazem obiektywna jak i subiektywna, ponieważ jej istota pochodzi od Boga, a symbolika i dogmaty od człowieka¹⁷. Tym niemniej prowadzi to do ostatecznej konsekwencji, że jednak religia nie ma charakteru obiektywnego, chociaż wydaje się, że sam Voegelin nie miał tego poczucia i uważał, że naprawdę udało mu się oba te, sprzeczne elementy, pogodzić¹⁸. Widać tutaj wyraźne wpływy, zwalczanej zresztą przez autora *Porządku i historii*, filozofii niemieckiej: koncepcji bytu i bycia Martina Heideggera i idei świata jako woli i przedstawienia Arthura Schopenhauera.

Bezłitosny krytyk Voegelina, piszący z pozycji chrześcijańskiej ortodoksji, Eugene Webb pisze o nim następująco: „*Nowa nauka polityki* daje wrażenie, że był konserwatystą, podczas gdy był on przeciwny ortodoksji religijnej, filozoficznej i politycznej konserwatyizmu”¹⁹. Dla Webba Eric Voegelin jest nie odtwórcą, lecz raczej niszczycielem ostatnich pozostałości po filozofii klasycznej, wrogiem arystotelesowskiego pojęcia prawdy, niebezpiecznym relatywistą, rozróżniającym pomiędzy religią a transcendencją, Bogiem a Jego objawieniem²⁰. Webb posunie się nawet do postawienia autorowi *Porządku i historii* zarzutu utylitaryzmu, bowiem religijny relatywizm prowadzi do tego, że człowiek wierzy w to, w co mu wierzyć wygodnie²¹.

Zarzuty stawiane przez Webba są o tyle zasadne, że ewolucja poglądów Voegelina prowadzi go do dalszego relatywizmu. Pierwsze trzy tomy *Porządku i historii* pokazują bowiem, że świat wyobrażeń religijnych człowieka się zmienia, jednakże, bez względu na punkt wyjścia rozważań, kontemplacji rzeczywistości, ludzie, krok po kroku, dochodzą do tych samych ustaleń. Tak więc, poprzez wiarę naród żydowski ewoluuje w swych ideach religijnych, poprzez Mojżesza i proroków do ostatecznego celu, jakim było objawienie Chrystusa. Podobnie greccy filozofowie od Homera, poprzez Ksenofonta i filozofów przedsokratejskich dochodzą do Platona, którego myśli ukoronowaniem jest znów nauka Chrystusa. Widać więc, że zarysowana tutaj koncepcja polega na ewolucji form religijnych w czasie, jednakże ostatecznym celem, do którego zmierza zmieniające się doświadczenie religijne, jest chrześcijaństwo. Bez względu na to czy ludzie wyszli od wiary (Żydzi) czy od filozofii (Grecy), to ukoronowaniem ich rozwoju stał się Chrystus. Był więc tutaj naszkicowany relatywizm religijny, lecz równocześnie cała koncepcja sprawiała wrażenie, że zmierza do potwierdzenia dogmatów

chrześcijańskich, które są ukoronowaniem odmiennych koncepcji religijnych i filozoficznych.

Sytuacja zmienia się jednakże radykalnie w tomie czwartym *Porządku i historii*, ponieważ już na samym początku dzieła Voegelin stwierdza, że koncepcja przyświecająca pisanym dwadzieścia lat wcześniej tomom rozpadła się z powodu niemożności wpisania do niej cywilizacji wschodnich, a przede wszystkim chińskiej. Ta ostatnia nie wykazuje śladu idei prowadzących do chrześcijaństwa. Wprost przeciwnie, stanowi ona pewną zamkniętą całość. W związku z tym Voegelin stwierdza, że o ile celem filozofii i religii w basenie Morza Śródziemnego było doprowadzenie myśli ludzkiej do Chrystusa, o tyle Chiny stanowią odrębną całość religijną. W tym momencie idea historyczności religii, które ostatecznie prowadzą do chrześcijaństwa, rozpadła się. Religie Chin, mimo, że nie prowadzą do Jezusa Chrystusa, są tak samo dobre, jak i te, które powstawały w Europie i na jej obrzeżach. Chińczycy i Europejczycy mają zupełnie inną kulturę i są to kultury równorzędne, w równym stopniu partycypujące w odczuciu transcendencji. Jej odczytanie jest jednak odmienne. Skoro więc religie chińskie nie prowadzą do chrześcijaństwa, tym samym nie jest ono jedyną religią prawdziwą. Próbujący odbudować tradycyjne, klasyczne koncepcje filozofii politycznej badacz doszedł do pełnego relatywizmu²².

* * *

Omówiwszy wstępne założenia warsztatu historyka filozofii, jakie przyjmuje Eric Voegelin, możemy poświęcić więcej miejsca jego koncepcji rozwoju myśli ludzkiej od zamierzchłej Starożytności bliskowschodniej po dzień dzisiejszy.

Skoro kluczowym problemem i determinantem namysłu ludzkiego nad rzeczywistością, czyli właśnie filozofią, jest dla Voegelina problem odczucia transcendencji lub braku tegoż odczucia, to nie może nikogo dziwić, że uwarunkowaniem rozwoju idei będzie dlań fakt uświadamiania sobie przez samego człowieka, iż posiada duszę (w greckim pojęciu *psyche*). W zasadzie dla autora *Porządku i historii* wszelkie przemiany w myśli filozoficznej są właśnie derywacją tego problemu. Historia człowieka jest dziejami zmagania się jego intelektu z możliwością istnienia *psyche*. Zarysowana przez Voegelina koncepcja historiozoficzna jest swojego rodzaju fluktuacją idei warunkowaną samouświadamianiem sobie przez ludzi, że posiadają dusze, lub też niezrozumieniem, iż tak właśnie jest. Warunkiem odbioru tego co transcendentne jest posiadanie duszy. Człowiek nie zdając sobie sprawy z jej istnienia nie może odebrać Boskiego przesłania, bowiem jako byt czysto materialny i doczesny nie jest zdolny do kontaktu z tym co jest poza materią. Człowiek taki jest niejako ślepy, a więc niezdolny do przekroczenia wrót

filozoficznych Platońskiej jaskini, ani nawet do wiary w dogmaty religijne, przekazywane mu z pokolenia na pokolenie.

W warsztacie Voegelina jako historyka filozofii pojawiają się dwa kluczowe pojęcia: *całościowość* (*compactness*), oraz *różnorodność* (*differentiation*). *Całościowość* to, w języku przyjętym w filozofii, po prostu radykalny monizm zaprzeczający odrębności ducha i materii. W pojęciu religijnym Voegelin mówi tutaj po prostu o panteizmie, czyli przekonaniu ludzi, że nie istnieje *psyche*, czyli dusza ludzka stworzona przez Boga, a jedynie *pneuma*, czyli dusza ludzka stanowiąca część samego Stwórcy, nie będąca czymś odeń odrębnym, lecz jedynie Jego częścią. Mamy tu więc klasyczny monizm, ponieważ świat materialny i człowiek, będąc przepełnione boską *pneumą*, stanowią organiczną jedność ze Stwórcą. Nie ma tu rozdziału na sfery *sacrum* i *profanum*, na transcendencję i immanencję. Z kolei *różnorodność* to synonim filozoficznego dualizmu, czyli stanowczego rozdzielenia tego co duchowe od tego co materialne i cielesne. Ludzka dusza jest tutaj rozumiana właśnie jako *psyche*, czyli rzecz stworzona przez Boga i nie będąca Jego częścią. Umożliwia to człowiekowi bytowanie w dwóch sferach rzeczywistości: zarówno, dzięki powłoce cielesnej, w życiu doczesnym i materialnym, jak i, dzięki duszy, partycypację w transcendencji. Bóg nie jest teraz postrzegany jako immanentna część świata, lecz egzystuje *ponad* nim, *ponad* czasem i przestrzenią. Po uświadomieniu sobie przez człowieka posiadania duszy, może on dokonać podziału jednolitego dotąd świata na sferę tego co materialne, ludzkie i Boskie. Uwidacznia się rozdział pomiędzy transcendencją a immanencją. To odkrycie człowieka i osiągnięcie przezeń wyższego etapu samoświadomości prowadzi oczywiście do rewolucji mentalności ludzkiej, hierarchii wartości, a w efekcie, do gwałtownej przemiany poglądów politycznych. Voegelin poświęca zbadaniu tego zjawiska tysiąc osiemset stron *Porządku i historii* i kilkadziesiąt *Nowej nauki polityki*.

Chronologicznie najstarszym doznaniem religijno-bytowym człowieka jest właśnie panteistyczna całościowość charakterystyczna dla wszystkich cywilizacji pierwotnych. Badanie ich idei i koncepcji religijno-politycznych zawarł Voegelin w tomie pierwszym *Porządku i historii*, poświęconym myśli religijnej starożytnego Izraela. W zasadzie Voegelin wylicza trzy główne cywilizacje tego typu: egipską, babilońską i perską; analizuje jednak tylko dwie pierwsze, uważając je najprawdopodobniej za archetypiczne.

Symbolem tychże cywilizacji jest dla autora *Nowej nauki polityki*, *kosmos*; rzeczywistość ludzka, społeczna przedstawiana jest tylko jako jego odwzorowanie. Konsekwentnie zaś, rządzenie i budowanie państw, tylko jako odtwarzanie jego struktury, czyli konstruowanie przez człowieka mikrokosmosu na ziemi. System polityczny oparty na tych zasadach nazywa Voegelin „ładem kosmicznym”²³.

W cywilizacji kosmicznej świat materialny jest odtworzeniem świata oglądanego na firmamencie niebieskim. Władca jest tutaj odpowiednikiem boga i tworzy na jego podobieństwo swój *kosmos* czyli, w tym wypadku, państwo. Król mezopotamski rządzi w imieniu boga i odtwarza na ziemi porządek niebiański. Gdy podbija sąsiadów tłumaczy, że naśladuje ruchy swego patrona w niebie. Skoro na ziemi król Lugalzaggisi podbił sąsiednie państwo, to znaczy, że Enlisz ujarzmił boga czczonego u sąsiadów. Świat ziemski jest tu tylko lustrzanym odbiciem boskiego²⁴.

Państwo w cywilizacji kosmicznej nie posiada historii, ponieważ cała jego struktura społeczna i polityczna odtwarza niebiański archetyp. Nie posiada więc ono żadnej historii, genezy, lecz zostało stworzone przez boga na podobieństwo firmamentu w obecnym, czyli wiecznym, kształcie. Społeczeństwo w nim żyjące nie zna pojęcia *tradycji*. Dotyczy to nawet układu geograficznego: Dolina Mezopotamska odnajdywana była wśród gwiazd w postaci Drogi Mlecznej, gdzie gwiazdy znajdują się w tych samych miejscach, jak miasta w państwie Hammurabiego²⁵.

Wielkim łącznikiem nieba z ziemią jest ziemski odpowiednik słońca, czyli król. Musi więc on ubierać się w suknie z wzorkami z gwiazd, które symbolizują miasta. Wschody i zachody słońca są odtwarzane w uroczystościach symbolizujących śmierć i zmartwychwstanie, czyli czasowe, przemienne zwycięstwa ładu nad chaosem. Rytm kosmicznego roku symbolizowany jest w Mezopotamii poprzez odbywane dorocznie święta noworoczne, w trakcie których, król odtwarza ład kosmiczny i odpuszcza grzechy poddanym²⁶.

Ponieważ Marduk jest utożsamiany ze słońcem na niebie, to jego wykonawca – Hammurabi staje się słońcem w państwie (ewentualnie synem słońca – faraon to syn Re), który, naśladując postępowanie Marduka wobec innych bogów, musi ujarzmić wszystkie znane mu plemiona. Pojęcie *kosmosu* zakłada bowiem niemożność istnienia niezależnych innych *kosmosów*, czyli państw, które odtwarzałyby archetyp niezależnie od króla będącego wysłannikiem Marduka. Skutkiem tego typu cywilizacji jest więc imperializm i irracjonalna dla współczesnego człowieka wojowniczość²⁷. Król Asyrii musi być królem czterech stron świata, naśladując tu swego boga. Hołdujący podobnym poglądom Mongołowie powtarzali maksymę „Jeden Bóg w niebie, jeden władca na ziemi”²⁸. Skoro władca takiego kosmicznego państwa reprezentuje boga, to zarazem państwo jego reprezentuje siły ładu i dobra. Wszystkie inne państwa są więc siłami chaosu i zła. Prowadzi to do brutalizacji wojny, bowiem wrogowi nadaje się cechy wroga dobra i porządku. W Egipcie bóg dobra Atum dba o państwo i chroni je przed tym co jest za horyzontem, czyli złem – domeną Seta²⁹. Centralizacja władzy jest odtworzeniem centralizmu Marduka, czyli ściślejszego podporządkowania sobie przezeń pomniejszych bogów; próba wprowadzenia absolutyzmu przez Echnatona wiąże się

z rewolucją religijną polegającą na próbie wprowadzenia monoteizmu w Egipcie³⁰. Egipska trójca bogów Amon, Re, Ptah to nie pierwiosnek Trójcy świętej, lecz skutek przewagi w Egipcie trzech „podlegających” tym bogom miast: Teb, Heliopolis i Memfis³¹. Wojny domowe są tu konsekwencją wojen między bogami; rozpad Egiptu na Górny i Dolny to skutek kłótni Seta z Horusem; w Grecji np. Ateny z Posejdonem³². Nie ma tu miejsca na jakąkolwiek wolną wolę człowieka i jego zdolność do działań bez naśladowania bogów; należy wykonywać ich bezpośrednio wyrażoną wolę.

W tej koncepcji człowieka niezależność ładu ziemskiego od boskiego nie jest możliwa, bowiem świat jest radykalnym monizmem, jest przepelniony boską *pneumą*. Nie może istnieć odmienna rzeczywistość polityczna w świecie bogów a odmienna w świecie ludzkim. Człowiek nie ma więc wolnej woli; jest posłusznym wykonawcą imperialnych zakusów Enlila lub Marduka. Jeszcze u Homera człowiek nazywany jest słowem *chros* – poruszające się ciało, bowiem dusza jest częścią bóstwa i nie posiada wolnej woli³³. Przyjawszy ponadto założenie, że właśnie nasz kraj jest pod opieką największego z bogów firmamentu, ludzie sami skazują się na niekończące się wojny z sąsiadami. Kraina podległa bogu jest ziemią wybraną, Bramą Boga (*Babilonem* po babilońsku), czyli centrum świata – podobne wyobrażenia znajdujemy w Grecji, a środkiem świata będzie tu Omfalos i w Rzymie – kamień milowy na Forum Romanum; Egipt jest zaś okiem Horusa³⁴. W tej wizji ludzie, właśnie z powodu filozoficznego monizmu, czyli religijnego panteizmu, tworzą jedno społeczeństwo z bogami. W konsekwencji, człowiek nie ma tu prawa jakiegokolwiek modelowania rzeczywistości; jest skazany na pasywną odtwórczość woli bogów³⁵. Nie ma tu więc żadnej historii, zmiany, postępu, rozwoju myśli, filozofii – absolutnie niczego poza trwaniem skostniałych struktur jakie niegdyś rzekomo stworzył bóg³⁶. Jest to właśnie skutek monizmu, panteizmu, który uczy ludzi, że nie mają w ogóle autonomii wobec *sacrum*, ponieważ panteistyczna *pneuma* przepelnia absolutnie wszystko, tworząc z człowieka współobywatela państwa wypełnionego bogiem; mieszkańca świata, w którym nie wolno czegokolwiek zmienić, bowiem jest przepelniony bogiem i istnieje tylko z jego woli. Egipt, Babilon i Persja to cywilizacje na wskroś statyczne i skostniałe. Ich cechą konstytutywną jest stagnacja podniesiona do rangi najwyższej wartości.

Cywilizacje typu kosmicznego są stosunkowo trwałe, ponieważ nie rozwijając się, nie są narażone na zepsucie, jak stało się to z Grecją i Rzymem, lecz są kompletnie antyintelektualne, bowiem filozof mógłby chcieć coś pozmienić i ulepszyć. Wszelki indywidualizm jest tu zbrodnią przeciwko *kosmosowi* – skoro monarcha, faraon łączy świat ziemski z kosmosem, to ludzie partycypują w bogu tylko za jego pośrednictwem. Ktoś, kto kontestuje ład i władcę pozbawiony jest teź partycypacji, staje się człowiekiem bez boga³⁷. Totalna negacja indywidualnego

intelektu jest tutaj skutkiem negacji jednostki jako takiej. Człowiek – indywiduum nie istnieje, bowiem religijna wizja świata napełnionego bogiem nie zostawia miejsca na taką istotę. Skoro dusza ludzka jest częścią boga, a nie bytem odeń niezależnym, jest pozbawiona wolnej woli, możliwości wyboru – jednostka nie istnieje. Człowiek jest tylko częścią gigantycznej i wszechogarniającej wspólnoty tworzonej przez ludzi wspólnie z bogiem. Partycypacja w *sacrum* odbywa się tylko poprzez społeczeństwo. Bycie tutaj jednostką oznacza całkowitą alienację, zagubienie, nieszczęście, śmierć za życia. Zachowane inskrypcje świadczą o tym, że w społeczeństwach kosmicznych w czasie kryzysów politycznych, gdy monarcha jest osłabiony lub go brak, ludzie nie czując kontaktów z *sacrum* nie widzą sensu życia i myślą o masowych i indywidualnych samobójstwach³⁸.

Cywilizacje kosmiczne są pierwowzorem państw totalitarnych. W Starożytności nie stały się takimi tylko ze względu na brak odpowiedniej techniki; władcy ich z pewnością mieliby ochotę na stworzenie totalitarnych systemów, a sami poddani, przyzwyczajeni do niewolnictwa, nie protestowaliby. Technikę otrzymali dopiero tyrani w XX w. Despotyzm i totalitaryzm są formami w jakich wyraża się panteizm i immanencja.

* *
* *

Pesymistyczna i fatalistyczna koncepcja ludzkiego bytu ulega rozpadowi wraz z nową formą boskości odczucia przez człowieka. Formą tą jest samoświadomość posiadania *psyche*. Voegelin określa to wydarzenie mianem *leap in being*, czyli skoku w istnieniu. Dzięki nowej formie świadomości zredukowany dotąd do immanencji człowiek doznaje objawienia pełnej samowiedzy o sobie samym. Posiadając duszę może odbierać Boskie przesłanie, czyli to co transcendentne (doświadczenie *metaxy* w terminologii autora *Porządku i historii*).

Wraz z tym odkryciem zmienia się cała hierarchia ludzkich wartości. Jednowymiarowy, panteistyczny dotąd świat *kosmosu*, przekształca się w hierarchiczną strukturę bytów. Na jej szczycie stoi, transcendentny wobec materialnego świata, Absolut – Bóg; nieco poniżej zaś obdarzony przezeń duszą człowiek, wreszcie, na samym dole, świat przyrody i materii³⁹.

Trudno wręcz przecenić znaczenie tego odkrycia dla rozwoju idei religijnych, politycznych i filozoficznych. Dotąd ideał polegał na odtwarzaniu widzialnego nieuzbrojonym okiem firmamentu, teraz jego źródłem stał się Absolut, a więc nie empirycznie postrzegana rzeczywistość, której potęga ma swe źródło w tajemniczości przestworzy, lecz realnie istniejący, odczuwany i zrozumiany przez człowieka czysty Byt. Idee przyświecające ludzkiej egzystencji emanują właśnie z Niego, a nie z fantazji, których źródłem jest układ gwiazd. Mniemania ludzkie zastąpiła pewna wiedza transcendentna.

Ludzie samoświadomi *psyche*, sięgając swą duszą ku temu co absolutne, dostrzegają, czy raczej dane jest im dostrzec, ideał. Obcując duszą z Bogiem postrzegają i kontemplują *prawdziwą* rzeczywistość, platoński świat idei. Wyposażeni w tego typu wiedzę mogą dokonać rzeczy, o jakiej nie śniło się ich panteistycznym przodkom: przeprowadzić krytykę zastanego świata, wypracować projekt jego zmiany w kierunku ideału. W tym momencie świat stał się dwuwymiarowy, dualistyczny, z twardo rozdzieloną rzeczywistością empiryczną od rzeczywistości doskonałej. Ta ostatnia staje się wzorcem, ku któremu winna zmierzać ta pierwsza. Człowiek wyposażony został we wzorce i wyższe wartości, których do tej pory albo nie posiadał, albo które tworzył wedle własnego mniemania. Teraz sięgnął po to, co wieczne.

Tutaj właśnie pojawia się charakterystyczne dla Voegelina pojęcie *tension*, czyli napięcie. Chodzi tu o napięcie jakie powstaje pomiędzy ideałem, a wymogami życia praktycznego. Rzecz bowiem w tym, że samo odkrycie świata idei nie oznacza wcale, że człowiek zapewnia sobie doskonałe życie. Prawda jest całkiem inna: w chwili tej człowiek poznał idee, lecz wprowadzenie ich w życie to dwie różne sprawy. Voegelin jako konserwatysta i platonik ma całkowitą świadomość, że świat cielesny jest niedoskonały, a więc ideał nie może zostać nigdy osiągnięty w życiu doczesnym, w świecie złożonym z materii. Boska *eidos* jedynie przyświeca społeczeństwu. Człowiek, żyjąc w realnym świecie uwarunkowań materialnych, musi liczyć się z jego prawami, czyli z wrodzoną mu niedoskonałością. Konsekwentnie, jest zmuszony do wyboru pomiędzy ideałem, a praktycznym życiem. Na tym właśnie polega Voegelinowskie *tension*. Zapis dziejów ludzkości od odkrycia *psyche* po dzień współczesny, to **historia** zmagania ludzkości o zbliżenie się do ideału na ziemi⁴⁰.

Wraz z pojęciem świata idei zawartego w Bogu odkrył człowiek pojęcie historii. Cywilizacje powielające *kosmos* nie znały go, bowiem dążąc do wiecznego zachowania skostniałych struktur nie chciały nic zmieniać, wszelką innowację traktowały jako zagrożenie dla wiecznego porządku. Wraz z odkryciem Boga transcendentnego człowiek uzyskał możliwość wyboru. Wybór, jaki jest mu dany, polega na przyjęciu ideału i próbie wprowadzenia go w życie (na ile pozwala na to niedoskonałość materii) lub uznaniu, że jest to *poprzeczka* ustawiona nazbyt wysoko i, w efekcie, do odrzucenia go, a tym samym do powrotu do epoki sprzed odkrycia doświadczenia *metaxy*, innymi słowy, do odrzucenia transcendencji. Dzieje są zapisem tego intelektualnego zmagania się ludzi z własną niedoskonałością w celu ustanowienia zbudowanego na wzór Boskiej *eidos* człowieka i społeczeństwa. Oto właśnie narodziła się historia, czyli zapis owych zmagania.

Voegelin przytacza liczne przykłady owej *tension* między rzeczywistością *prawdziwą* a rzeczywistością *empiryczną*. Chronologicznie najstarszy jest spór

znany z *Biblii* między tradycją mojżeszową, reprezentowaną przez proroków, która domagała się dotrzymania przymierza z Bogiem, czyli zachowania przez Izrael luźnej federacji plemion, której przewodzi Bóg jako król, a wymogami życia praktycznego, które zmusiły Izraelitów do powołania króla-człowieka w osobie Dawida, aby zjednoczył państwo, umocnił je i odparł zagrożenie ze strony sąsiadów. Wymagało to jednak „detronizacji” Boga i osadzenia na tronie monarszym człowieka, który jako władca odwołuje się do symboliki kosmicznej⁴¹. W Grecji był to spór filozofów bytu, których symbolem jest Sokrates, z ciemną masą panteistycznego ateńskiego *demosu*, zakończony śmiercią filozofa; podobny charakter ma myśl Platona: w *Państwie* opisuje ideał, gdzie rządzą filozofowie, podczas gdy w *Prawach* to, co jest możliwe w warunkach doczesnych: republikę wolnych chłopów, którzy, co prawda, nie partycypują w Bycie, lecz wolni są od wpływów demokratycznego sofizmu⁴². Wreszcie, w cywilizacji chrześcijańskiej jest to odwieczny konflikt ideałów życia ewangelicznego, zapisanego w dziejach Chrystusa, jak i w obrazie pierwszych gmin chrześcijańskich, tworzących kolektywne całości na wzór Chrystusa – ubogiego cieśli, z wymogami praktyki, gdzie nieliczni jedynie godzą się żyć bez własności prywatnej⁴³.

Świat postrzegany przez człowieka po dokonaniu *leap in being* jest zupełnie odmienny niżli dla człowieka monistycznego. Dla tego ostatniego był on przepelniony boską *pneumą*, a więc cały sam w sobie sakralny, zaczarowany. W konsekwencji jest to świat, którego nie wolno człowiekowi przekształcać. Jest on nam *dany* jako bezalternatywny, tłamszący ludzi, narzucający im swą wolę, fatum. Człowiek doświadczający *metaxy* widzi otaczającą go rzeczywistość zupełnie inaczej; jest ona mu poddana, ponieważ nie jest przepelniona panteistycznym bóstwem. Wprost przeciwnie, Bóg zostaje oddzielony od materii i jest On zarazem źródłem ideału. Można więc ten odczarowany z panteistycznych mniemań świat przekształcać, zmieniać i udoskonalać. Człowiek wyzwolił się z mitów i stał się panem tego, co stworzone; zupełnie tak jak ujmuje to *Genesis*⁴⁴. Z poddanego materii i fatum stał się panem obdarzonym wolną wolą, prawem do wyboru pomiędzy ideałem, a wymogami materialnego życia.

Wraz z odkryciem duszy pojawia się także idea nieśmiertelności, życia po śmierci. To nowe doświadczenie bytu zmienia całkowicie perspektywę spojrzenia, jak i cele przyświecające ludzkiemu życiu. Nie dotyczą one już tylko szczęścia doczesnego; myśli krążą wokół nieśmiertelności. Doczesne życie przestaje być celem, a staje się tylko środkiem.

W cywilizacji greckiej mamy jeszcze jedno wydarzenie związane z pojawieniem się filozofii. Ludzie kontemplujący rzeczywistość w cywilizacjach kosmicznych nie byłiby mile widziani, bowiem rozwijałoby myśl krytyczną. W społeczeństwie takim na krytyków *kosmosu* nie ma zapotrzebowania, szokują pobratymców

bezmyślnie odtwarzających to co wieczne, a zawarte w micie. Rozum ludzki jest tu więc w stanie silnego uśpienia. Wraz z pojawieniem się *psyche* zaczyna się wykluwać idea człowieka jako jednostki, ponieważ każdy posiada *oddzielną* duszę. Kształtująca się jednostka ludzka, przestając hołdować mitom o *kosmosie*, zaczyna, z natury rzeczy, sama myśleć i zastanawiać się nad rzeczywistością. Rozpoczyna się proces emancypacji, powstawania człowieka, ludzkiej *persony* nie będącej już tylko częstką totalnego kolektywu, lecz samodzielnie myślącą i czującą istotą; istotą nie bojącą się podejmować trudnych pytań.

Wraz z procesem dyferencjacji narodził się indywidualny rozum ludzki partycypujący w Bogu. Jest to, w terminologii Voegelina, **rozum noetyczny** (od greckiego *nous*). W przekonaniu autora *Porządku i historii* jest to największa zdobycz rodzaju ludzkiego w dziejach. Przy pomocy rozumu noetycznego osiągnąć można kontakt z transcendencją; możliwe staje się odebranie Boskiego przesłania, Boskiej *eidos*, w której zawarta jest recepta na dobre społeczeństwo. Filozof wyposażony w ten nadzwyczajny instrument poznania w zasadzie nie jest twórcą idei politycznych, religijnych i filozoficznych; jest on ich odkrywcą⁴⁵.

Rozumem noetycznym obdarzeni są nieliczni, to garstka wybrańców predestynowanych do kontemplacji *prawdziwej* rzeczywistości. Posiadanie takiego instrumentu poznawczego jest czymś na kształt łaski zastrzeżonej dla wąskiego i ekskluzywnego grona filozofów bytu. Szczęściem tym cieszyli się filozofowie greccy: Parmenides, Heraklit, a przede wszystkim Platon. Nawet Żydzi nie dostąpili tego wyróżnienia, pomimo iż zostali wybrani przez Boga, ponieważ czuli się zawsze narodem wybranym. Nie stworzyli jednakże koncepcji *jednostkowej* duszy i życia po śmierci. Nie było u nich noetycznych filozofów, a jedynie prorocy, którzy posiadli wiarę i wiedzę objawioną, lecz nie zgłębili rozumem tajemnic bytu. Izrael przeniósł kosmiczną ideę ziemi czy państwa wybranego na naród wybrany; nie stworzył jednak koncepcji człowieka-jednostki⁴⁶.

Izrael przyznał prymat wierze nad rozumem; unicestwił go nawet zamykając w sztywnych kajdanach *zakonu*. Grecy odrzucili zaś przepelnioną mitami wiarę na rzecz prawdy objawianej przez noetyczny rozum filozofa.

Momentem przełomowym w historii Izraela, jego *leap in being*, było objawienie dane Mojżeszowi na Górze Synaj. Zawarto wtedy z Bogiem przymierze, będące fundamentem providencjalnej koncepcji historii. Postawiono Żydów przed wyborem (*tension*): albo ład Boży albo ziemski. Historia, dotąd pojęcie nieznanne, stała się rzeczywistością, bowiem zapisane w *Starym Testamencie* dzieje i wydarzenia to właśnie *historia* wyboru, jakiego dokonywali ludzie. Izrael przestał odtwarzać mit *kosmosu*, bowiem doskonałości zaczął poszukiwać w Bogu. Skoro powstała możliwość wyboru, tym samym narodziła się także historia – zapis

zmagania się ludzi żyjących w świecie empirycznym z ideałem pochodzącym z transcendencji. Porządek ziemski oddzielił się od boskiego.

W wyniku tego procesu stare symbole *kosmiczne* utraciły swoje znaczenie. Pojawiły się nowe: arka, historia, przymierze, providencjalizm, tradycja.

Podobny proces miał miejsce w Grecji. Przez zasłonę kosmicznego mitu zaczęła się z wolna przebijać myśl ludzka i docierać do Boskiej *sophii*. Pierwszy krok uczynili filozofowie jońscy – pierwsi ludzie obdarzeni rozumem noetycznym.

Heraklit z Efezu jest tym, który sformułował jako pierwszy sens ludzkiej *psyche*, choć nie miał jeszcze samoświadomości jej posiadania. W swej słynnej maksymie głoszącej, że „droga w górę i droga w dół jest taka sama” zawarł istotę transcendencji: dusza filozofa idzie w *góré* aby, zdobywszy wiedzę o Boskiej *eidos* powrócić znowu na ziemię, czyli właśnie w *dół*⁴⁷. Ksenofanes pisze o Bogu, który stojąc ponad czasem kieruje światem za pomocą rozumu (*nous*)⁴⁸. Jego też uważa Voegelin za odkrywcę transcendencji w Helladzie. Parmenides odkrywając pojęcie duszy i „niebytu”, jako braku myśli, stworzył *tension* czyli możliwości wyboru człowieka pomiędzy tym co Boskie, a tym co ludzkie. Konsekwentnie, oddzielił on mądrość Boską (*sophię*) od mądrości ludzkiej (*doksy*), odkrył także symbol *logosu*⁴⁹. Parmenides dokonał przewrotu w filozofii opierając ją na prawdzie Bytu: „Droga Parmenidesa prowadzi od ciemności świata jako doświadczenia śmiertelników do świata-wizji, w której człowiek poprzez swój *nous* doświadcza nieśmiertelnej obecności *Jest!*”⁵⁰. Filozofowie jońscy odrzucili więc, będący podstawą *kosmicznego* panteizmu, empiryzm na rzecz rozumu noetycznego, który dociera do Absolutu. Ukoronowaniem tego procesu będzie Platońska metafora jaskini, czyli przejścia noetycznego rozumu przez mity i empirię i dotarcie do transcendentnej *prawdziwej* rzeczywistości, będącej jednym z Bogiem (idee), które to doznanie wyraża filozofia⁵¹. W metaforze jaskini filozofia grecka osiągnęła swój szczyt, ponieważ przestała być dywagacjami człowieka, zmieniając się w odczytywanie Boskiej *eidos*. Wymiar transcendentny rzeczywistości przysłonił empiryczny świat *falszywej* rzeczywistości pogrążonej w dekadencji i demokratycznym rozpadzie greckiej *polis*.

Platon zajmuje szczególne miejsce w filozofii. W zasadzie po autorze *Timajosa* nie można było w filozofii stworzyć niczego wielkiego. Uprawnione były, być może, drobne korekty (np. eliminacja reinkarnacji), lecz trzonu zmienić nie wolno, bowiem dzieła Platona to zapis Boskiej idei stworzenia. Po Platonie nie można już było stworzyć niczego wielkiego. Jest on, tak naprawdę, ostatnim filozofem. Po nim można już było już tylko powtarzać albo próbować tworzyć *dokse*. Prawda została już objawiona. Myśl ludzka winna tylko kontemplować idee ateńskiego mędrca do końca świata. Wagę Platona podkreśla Voegelin poświęcając mu 400 z 1800 stron *Porządku i historii*. Dla porównania, Arystotelesa opisuje tylko na

80-ciu (z czego 20 to porównanie jego myśli z Platonem), a św. Tomasz z Akwinu wspomniany jest tylko kilka razy w przypisach i uwagach na marginesie.

Wraz z Platonem kończy się więc historia filozofii. Autor *Państwa*, w wyniku reakcji na rozpad ojczyzestego państwa tworzy, dzięki kontemplacji idei, alternatywną rzeczywistość polityczną. Jest on ojcem **filozofii politycznej**, a nie byle doktryny czy ideologii. Podporządkował bowiem to co polityczne, temu co transcendentne. Idee społeczne wyłaniają się u niego z doświadczenia *metaxy*, z „prawdziwego ładu”⁵². Ponieważ zaś pojął on to doświadczenie w całej pełni, to właśnie dlatego napięcie pomiędzy rzeczywistością *prawdziwą* a rzeczywistością *empiryczną* jest tak wielkie. Jest to zmaganie człowieka, którego umysł partycypuje w Boskiej idei stworzenia z zagrożonymi w doczesności rodakami z epoki sofistów i demokratów⁵³. Voegelin posługuje się tu pojęciami, znieawidzonego skądinąd Heideggera, ponieważ wiedzę filozofa utożsamia z *bytem*, a sofisty i pospólstwa z *byciem*⁵⁴.

Platon jest ukoronowaniem rozwoju filozofii. Konsekwentnie więc, sprzeciwiający się jego podstawowym założeniom, Arystoteles musi być przez Voegelina oceniany negatywnie. Tak jest w istocie. Nie jest nigdzie w *Porządku i historii* powiedziane to *expressis verbis*, lecz arystotelizm jest formą dekadencji platonizmu; odejściem od wielkiej koncepcji rozumu noetycznego ku empirii. Wszystko co u autora *Polityki* jest godne pochwały, wywodzi się od Platona. Załamuje się tu jednak Platońska koncepcja *psyche*, zanegowany zostaje drugi wymiar egzystencjalny – świat idei; są one u niego zmienne, bowiem nie uznaje ich transcendentności wobec *polis*⁵⁵. Pojawiają się u autora *Etyki nikomachejskiej* wyraźne sympatie panteistyczne, wręcz zmierzające do restytucji ładu *kosmicznego*. Kontestując ideę *psyche* popada Arystoteles w panteizm i uważa, że człowiek spełnia się w *tych* świecie; jest on prekursorem Hegla⁵⁶. Dowodem na ten upadek intelektualny jest dla Voegelina nieumiejętność odczytania symboli przez Stagirytę. Podobnie jak później pozytywiści, tak i on, jako empiryk, nie rozumie ich przesłania, odczytuje je dosłownie – Voegelin daje tu słynną Platońską liczbę 5040, którą empirycy i pozytywiści odczytują literalnie i traktują to jako dowód Platońskiego sekciarstwa, iż ustala on maksymalną liczbę obywateli *polis* z taką dokładnością. W rzeczywistości, stwierdza autor *Nowej nauki polityki*, chodzi tu o coś zupełnie innego: projektowane państwo ma ocierać się o doskonałość; symbolem tego jest właśnie owa liczba 5040, ponieważ jest pierwszą liczbą podzielną przez wszystkie od jednego do dziesięciu oraz przez „12”, czyli przez wszystkie liczby istotne dla pitagorejczyków, pod wpływem których pozostawał Platon⁵⁷.

Inny zarzut stawiany Stagiryście, to wielkie zagmatwanie pojęć filozoficznych i nadmierny nacisk na logikę, co doprowadzi do schematyzacji, a w efekcie dogmatyzacji religii w średniowieczu, w postaci scholastyki, która w XIX stuleciu

przemieniła się w pozytywizm⁵⁸. To zaś ogranicza rozum noetyczny filozofa Bytu. Wyrosłe z arystotelesizmu spory o transsubstancję tkwią u podłoża Reformacji.

Platon wiedząc, gdzie leży prawda, nie wahał się wobec idei narzucenia jej społeczeństwu, nawet siłą. Arystoteles również, mimo wszystkich błędów, posiadał ją. Jednakże w imię politycznego realizmu nie głosił jej otwarcie, a jedynie widać ją pomiędzy wierszami, gdy pisze, że państwo winno dbać o dobro wspólne, czy w koncepcji *politei* – są to przecież idee nie znane demokracji i społeczeństwu masowemu. Godząc się ze światem empirycznym, powoduje zdegradowanie prawdy o ładzie do kategorii zabawy dla filozofów, skoro nie ma odwagi jej otwarcie głosić, aby nie narazić się na potępienie sofistów⁵⁹.

Filozofia grecka osiąga swoje apogeum w Platonie, zaś religijność żydowska, u proroków Izraela. Rzecz jednak w tym, iż Prawda została ograniczona do ekskluzywnego grona: kilku filozofów bytu i paru, zmarginalizowanych przez polityków, proroków. Ogół ludzi w Grecji i Izraelu jest wobec niej sceptyczny lub nawet wrogi; ci zaś, którzy żyją jako członkowie innych ludów nie mieli nawet możliwości zapoznania się z nią. Taką szansą było dopiero nadejście Chrystusa. Voegelin określa to wydarzenie mianem „boskiej erupcji”⁶⁰, ponieważ transcendencia stała się widoczna gołym okiem. Nawet empirycy nie rozumiejący natury bytu mogli się przekonać o istnieniu transcendencji. Nie mający pojęcia o istnieniu duszy człowiek, a więc nie doświadczający *metaxy* panteista, mógł na własne oczy zobaczyć inkarnującą się Prawdę. Wraz z nadejściem Chrystusa, Prawda stała się dostępna dla wszystkich ludzi; dostępna, nie oznacza jednak, że powszechnie przyjęta. Sama idea uniwersalizmu nie jest jednak nowa, ponieważ znajdujemy ją już u proroków, którzy strasząc naród wybrany zemstą Boga w postaci najazdu innych plemion przyznawali tym samym, że Jahweh jest Bogiem wszystkich ludzi. Prorocy, podobnie jak i Platon, nie byli już wyznawcami monolatrii⁶¹.

Koncepcja Voegelina teoretycznie jest jakby hołdem filozofa oddanym Jezusowi Chrystusowi, skoro jest On uwięzieniem tak filozofii greckiej, jak i religii żydowskiej. W rzeczywistości jednak nie jest to takie proste. Zauważmy bowiem, że skoro Chrystus podał ludziom prawdy poznane już wcześniej przez rozum noetyczny i wiarę proroków, to cała Jego zasługa sprowadza się do rozpowszechnienia ich pomiędzy ludźmi, a nie do objawienia⁶². Nie był On objawicielem Prawdy, lecz Jej propagatorem. Innymi słowy, Chrystus to był Platon *dla ubogich i maluczkich!*

Kolejny zarzut przeciwko ortodoksji Voegelina wyłania się z jego koncepcji dwóch równorzędnych dróg poznania Boga: filozoficznej i religijnej. Proces dyferencjacji, czyli zdobycia świadomości przez ludzi o posiadaniu duszy może odbyć się na dwa sposoby: przez dyferencjację noetyczną – uczynili to Grecy, lub przez dyferencjację pneumatyczną, czyli przez wiarę – postąpili tak Izraelici⁶³.

Voegelin stwierdza, że są to dwie równorzędne drogi do Absolutu. Rozum noetyczny niekiedy nawet lepiej sprawdza się w tej operacji, bowiem jest w stanie zdecydowanie dalej zajść w penetracji Absolutu niżli wiara, jednak z natury rzeczy wiedza zdobyta w ten sposób staje się bardzo elitarna. Prawdy opisane przez religię są łatwiej dostępne ludowi. Dlatego też w Grecji było kilku filozofów wybranych⁶⁴, w Palestynie zaś był cały naród wybrany.

W *Porządku i historii* obie drogi dyferencjacji traktowane są równorzędnie; Voegelin uznaje więc całkowitą równość rozumu i wiary. Oznacza to jednak, że filozof może się obyć w ogóle bez wiary i w niczym nie ustępuje tu człowiekowi religijnemu. W jednej z prac Voegelin stwierdza: „Noetyczne sedno jest takie samo tak w filozofii klasycznej, jak i ruchu ewangelicznym [...] ta sama świadomość istnienia w tym co pomiędzy (*In-Between*) ludzko-boskiej partycypacji i to samo doświadczenie boskiej rzeczywistości”⁶⁵.

W późniejszych pracach rozum noetyczny zostaje nawet wyżej postawiony niżli wiara, ponieważ daje wiedzę pewniejszą. Wiara zawsze jest dla Voegelina nieco podejrzana, skłonna do fantazjowania. Z drugiej jednak strony, sam rozum także nie wystarcza, ponieważ nawet Platon nie dokończył procesu dyferencjacji, skoro wierzył w reinkarnację, która jest pozostałością po micie *kosmosu* i pulsacjach tego ostatniego; autor *Państwa* szukał też Boga w racjonalności *kosmosu* i nie domyślał się istnienia Trzeciej Osoby w Trójcy – są u niego tylko Idee i Demiurg⁶⁶.

Voegelin jednak zdecydowanie obawia się samej wiary, nie popartej przez noetyczny rozum. Jest ona bardzo niebezpieczna. Ma skłonności do tworzenia dogmatów, które ograniczają możliwości poszukiwawcze filozofa wyposażonego w rozum noetyczny. Upada więc jednostkowe odczucie *metaxy* na rzecz ustanowionego i bezdusznego dogmatu⁶⁷.

Istnieje jednak jeszcze niebezpieczeństwo o wiele poważniejsze, a mianowicie tendencja ludzi głęboko wierzących do wiary, że religia może zmienić świat fizyczny i uczynić go doskonałym. Fanatycy religijni mogą stać się autentycznym zagrożeniem dla społeczeństwa, ponieważ wierzą, że ideał można urzeczywistnić na ziemi, a więc wyeliminować *tension* między *eidos* a rzeczywistością. Prowadzi to do utopii wcielanej w życie za pomocą terroru⁶⁸.

Zarodki tej idei dostrzega Voegelin już w *Ewangeliu*, gdzie tendencje milenarystyczne zapisane są u św. Jana, a także w idei, która w *Nowym Testamencie* jest bardzo żywa, a mianowicie powtórnego przyjścia Chrystusa, paruzji. Pojawia się idea Królestwa Bożego na ziemi. Podstawowym błędem millenaryzmu jest wiara w możliwość redukcji opozycji idea – rzeczywistość. Voegelin, jako platonik wie, że nie jest to możliwe⁶⁹. Chrześcijaństwo ma w sobie zarodki millenarystycznych utopii, które Voegelin określał mianem „gnozy”⁷⁰. W XI wieku zarodki te zaczynają przekształcać się w liczebnie znaczny ruch heretycki, który zaowocował

Reformacją⁷¹. Ojcem średniowiecznej gnozy byli Eriugena, Joachim z Fiore i Amalryk z Chartes.

Rozum noetyczny nie niesie z sobą takiego niebezpieczeństwa, ponieważ, jako partycypujący w Absolucie, umie bardzo dobrze rozróżnić rzeczywistość *prawdziwą* od *empirycznej*. Ani Platon, ani żaden inny filozof bytu nie wykazywał nigdy żadnych skłonności utopijnych⁷². Filozof Bytu nie próbuje bowiem tworzyć nowej rzeczywistości; nie wymyśla jej, lecz jedynie odkrywa kontemplując Byt. Ci, którzy zarzut taki stawiają, jak Arystoteles⁷³ czy Karl Popper, są po prostu przesiąknięci pozytywizmem, empiryzmem, odczytując literalnie symbole, co oczywiście jest błędem⁷⁴.

* * *

Rozum noetyczny triumfował w Średniowieczu, szczególnie w filozofii św. Tomasza z Akwinu, a nade wszystko u św. Augustyna, poniósł jednak w Renesansie⁷⁵ zdecydowaną klęskę w konfrontacji z neopanteizmem, któremu Voegelin nadał ogólną nazwę „gnozy”. Czym jest owa gnoza? Autor *Porządku i historii* nie głosi rzecz jasna poglądów, że zmartwychwstał manicheizm lub paulicjanizm. Górę wziął pewien styl myślenia charakterystyczny dla tej religii, którego sensem jest pradawne doświadczenie bytu, w wyniku którego człowiek stwierdza, że jego dusza nie została stworzona, a jedynie jest częścią Boga. Będąc częścią Największego Dobra, także jest dobrem, które z całą jaskrawością widoczne jest w konfrontacji z absolutnym złem świata materialnego. Gnoza jest więc postawą rewolucyjną wobec zastanej rzeczywistości, bowiem człowiek wierzy, że to co pozytywne tkwi w nim, a istniejący od pokoleń świat należy po prostu zburzyć i zbudować na nowo. Sensem gnozy jest więc „przeobstwienie człowieka i społeczeństwa”⁷⁶, których zadaniem jest zniszczenie starego świata przesyconego złem. Utożsamienie zaś boskiej *pneumy*, czyli duszy z rozumem prowadzi do konstruowania racjonalistycznych utopii, mających prowadzić ludzkość do wiecznego szczęścia. W tym momencie, jeżeli Bóg i rozum to jedno, klasyczna teofania przemienia się w „egofanię”, czyli erupcję tego co ludzkie, miast tego co Boskie, a co zostało odkryte przez filozofów Bytu w procesie *metaxy*. Uznanie duszy za część Boga prowadzi nieuchronnie do zaniku *psyche* i do nawrotu panteizmu, a zarazem do bałwochwalczego kultu rozumu.

Zarodki gnozy dostrzeżga Voegelin w chrześcijaństwie, w idei paruzji, millenaryzmu i Królestwa Bożego na ziemi. Dlatego właśnie rozum noetyczny góruje nad wiarą. Z drugiej strony jest ona zarazem przejawem niedostatku wiary, wyrazem obawy i zwątpienia, chęci oparcia życia na czymś solidniejszym niżli tylko wiara, a więc na rozumie, który w dodatku ma być częścią Boga.

Starożytni gnostycy stanowili niegroźną, groteskową sektę. Stają się oni dopiero niebezpieczni, gdy gnoza ulegnie sekularyzacji. Tę ostatnią określa Voegelin jako „radykalizację wcześniejszych form parakletycznego immanentyzmu”⁷⁷. Na plan coraz to dalszy odchodzi Bóg, pozostaje jednak Jego emanacja w postaci rozumu, który zostaje podniesiony do rangi reprezentanta Absolutu. Rozum tworzy zaś naukę, wiedzę wypierającą i zastępującą religię. Laicyzacja, prowadząc do wyparcia Boga ze świadomości ludzkiej, niesie ze sobą także zaprzepaszczenie procesu dyferencjacji, a tym samym do zaniku wiary w *psyche*. Nowożytna filozofia i nauka jest więc niczym innym, jak tylko zawołowanym powrotem do pierwotnego panteizmu, który, negując życie pośmiertne, umieszcza cel szczęścia w doczesności. Dziś świadomość ta nie przybiera archaicznej formy mitu, lecz modernistyczną formę **ideologii** (Voegelin określa je mianem „religii politycznych”⁷⁸), aspirujących do naukowej analizy rzeczywistości. Wszystkie one zbieżne są w jednym punkcie: obiecują szczęście na ziemi, Joachimowską trzecią epokę, epokę ducha. Taki cel przyświecał Comte’owi, Marksowi i Hitlerowi. Ta przemiana gnozy jest spowodowana jej sekularyzacją: dopóki była to religia, dopóty gnostycy szukali doskonałości po śmierci. Ich celem było przełamanie, dzięki posiadaniu tajemnej wiedzy, *heimarmene*, fatum. Gnostyk-ateista nie wierząc w szczęście pośmiertne szuka go na ziemi – i znajduje pod postacią ideologii. Religia przemienia się w pozytywistyczny model scjentyzmu⁷⁹ lub swojego rodzaju laicką mistykę: „antyreligijność Marksa nie może przysłonić faktu, że Marks był Parakletem w najlepszym mediewalnym, sekciarskim stylu, człowiekiem w którym *logos* inkarnuje się i, poprzez działanie którego w świecie ludzkość jako taka stanie się nosicielem *logosu*”⁸⁰.

Panteizm, immanentyzm filozofii nowożytnej wyraża się w idei postępu. W tej gnostyckiej koncepcji wyraża się przekonanie, że sens historii tkwi w człowieku (Hegel, Comte) lub materii (Marks). Historia przestaje być świętą, dziejami prowadzonymi przez Boga, jak szkicują to św. Augustyn i Bossuet. W gnostyckiej historiozofii uwieńczeniem dziejów jest „apokalipsa człowieka”⁸¹.

Dla Voegelina gnoza jest więc wszystko co nowożytne, co odchodzi od klasycznego, teocentrycznego oglądu świata. Gnostykami są więc liberałowie, socjaliści, pozytywiści, ale także Nietzsche, Husserl i Heidegger. Zarówno gnoza antyczna, jak i współczesna nie tworzy nowej wizji świata i odpowiadającej jej symboliki. Wręcz przeciwnie, psuje i zmienia znaczenie starych symboli i nazw, co jest zasługą jej twórców – „duchowych eunuchów”⁸².

Nowożytność to gnoza radykalnie zsekularyzowana, gdzie mistyczne i ezoteryczne nauki zastępuje nauka, kult człowieka i jego możliwości. Jest to więc totalne załamanie hierarchii dokonane przez immanentystów. W zsekularyzowanej gnozie

człowiek sam zaczyna uważać się za Boga, stąd też pojęcie „egofanii”, który poprzez rozum, naukę i technikę kreuje *lepszy świat*.

Panteizm filozofii nowożytnej i umieszczenie miejsca dla realizacji doskonałości na ziemi oznacza zaprzepaszczenie Platonijskiej koncepcji idei. Świat przestaje być odwzorowaniem platońskiej *eidos*, a więc, z powodu braku poczucia *psyche*, ginie pojęcie doskonałości i ideały. Tylko to, co ziemskie, jest ważne; świat idei zostaje zapomniany. Człowiek nowożytny, gnostyk nie ma transcendentnych wzorców, zaczyna więc gonić za materialnymi, doczesnymi. Popada w konsumpcjonizm i materializm; staje się *jednowymiarowy* (w pojęciu Herberta Marcuse'a⁸³) W jednowymiarowym świecie immanentysty nie ma ideałów, liczy się tylko to, co materialne. W filozofii górę bierze empiryzm nad rozumem noetycznym; rozważań nad Bytem nikt nie traktuje dziś poważnie.

Zjawisko to Voegelin określa jako inwazję człowieka w sferę tradycyjnie zastrzeżoną dla Boga, czyli w dawanie ideałów i wzorców. Jest to proces naturalny zważywszy, że panteistyczny człowiek najpierw uznał się za część Boga, a teraz zaś za Jego następcę, gdy „Bóg umarł”. Gnoza, i tu Voegelin dołącza do chóru konserwatystów walczących z dziedzictwem Rewolucji, zaspokaja ludzką pychę, marzenia o wielkości i panowaniu nad światem.

Gnostycy mędrcy, sami określający się mianem *pozytywistów*, nie są prawdziwymi filozofami, lecz *filodoksami*. Voegelin zaczerpnął to pojęcie od Platona, który dzieli ludzi na miłośników *sophii* (mądrości) i *doksy* (mniemań ludzkich). Noetyczny myśliciel to filozof, immanentystyczny to filodoks⁸⁴. Filodoksi tworzą ideologie, utopie oderwane od rzeczywistości. Aby je urzeczywistnić powstają totalitarne systemy. Tak oto oderwanie się od Bytu i pogrzebanie procesu dyferencjacji prowadzi do totalitaryzmu, czyli złaicyzowanego millenaryzmu⁸⁵. Drogę tej intelektualnej chorobie uitorowała zaś myśl nowożytna, przede wszystkim liberalowie i antyklerykałowie, czyli czciciele rozumu i ufundowanej na nim wolności: „Jeżeli liberalizm oznacza wewnątrzświatowe zbawienie człowieka i społeczeństwa, to komunizm jest jego najbardziej radykalnym wyrazem”⁸⁶.

Wniosek postawiony przez konserwatystę jest prosty: świat tradycjonalistyczno-noetycznego porządku rozpadł się, utracono kontakt z transcendencją, czyli z konserwatywną *prawdziwą* rzeczywistością.

Voegelin nie jest konserwatystą wierzącym, że Bóg ustanowił jedną uniwersalną receptę, *eidos* dla wszystkich społeczeństw ludzkich. Wprost przeciwnie, uważa, iż każde z nich ma odrębny, charakterystyczny tylko dla niego porządek oparty na odczytaniu bytu. Każda kultura tworzy więc właściwy sobie ład: egipski *maat*, chiński *tao*, grecki *nomos*, rzymski *lex*, łaciński *ordo*. Gdy ten charakterystyczny, *naturalny* i *prawdziwy* porządek ginie, społeczeństwo przemienia się w zbiór nominalistycznych jednostek, nie tworzących już całości, lecz masę. To,

co określa się jako społeczeństwo masowe, jest w istocie pozbawionym rozumu agregatem egoistów, kierującym się namiętnościami i najniższymi instynktami. Zbiór ten pogrążony jest w relatywizmie, żyje bez jakichkolwiek wartości – oto portret społeczeństwa immanentystów. To świat Zachodu XX wieku; to także zabijające Sokratesa Ateny. Główną chorobą nowożytności, jak i wszystkich upadających cywilizacji jest więc utrata wiary w prawdziwość i bezalternatywność przyniesionej przez tradycję ładu. Kosmopolityzm i wielokulturowość to śmiertelna choroba kultury: „prawo do niewiedzy o realności prawdy stało się powszechne. W dwudziestym wieku jest najbardziej znaczącą i charakterystyczną instytucją zachodnich społeczeństw. Instytucja ta jest mocno zakorzeniona, weszła do powszechnej świadomości i została podniesiona do rangi zasady ładu społecznego poprzez samointerpretację zachodnich społeczeństw jako *społeczeństw pluralistycznych*”⁸⁷. Prawdziwa wolność partycypująca w Bycie została zastąpiona „pustą wolnością wyboru”⁸⁸.

Społeczeństwo stało się luźnym zbiorem jednostek, indywidualistów, *idiotów* (gr. *idios* – samodzielny, prywatny). Rozpadły się wszystkie polityczne pojęcia klasycznej filozofii politycznej, jak np. *bonum commune*, wspólnota. Zagięły też cnoty obywatelskie, zdolność do samopoświęcenia się. To prowadzi do upadku cywilizacji i poszczególnych państw. Uwieńczeniem procesu umasowienia społeczeństwa jest oczywiście totalitaryzm⁸⁹.

Voegelin stawia pytanie zasadnicze: skąd się biorą filodoksi? Gdzie jest źródło tej intelektualnej plagi?

Filozof jest to człowiek, który przełamuje pierwotny mit *kosmosu* i dociera noetycznym rozumem do Bytu. Filodoks także przełamuje stare mity, także wyzwala umysł od tyranii *kosmosu*, jednakże nie dociera do Bytu. Jego myśl niszczy wszelkie zapory tradycji i religii, jednakże po tym akcie, nie znajdując Absolutu, zawisa w intelektualnej próżni. Filodoks dochodzi do błędnego wniosku, że wszystko jest relatywne, wszelkie prawdy są bez sensu. Nie-noetyczny rozum kończy swój intelektualny rozwój w relatywizmie, nihilizmie i dekadencji. *Przewartościowawszy wszystkie wartości*, popada w nicość, tworzy ideologiczne utopie. Taki jest nędzny los sofistów i nowożytników⁹⁰.

Filodoksja to także skutek imperializmu. Oswald Spengler stwierdza, że społeczeństwa tradycjonalistyczne kontemplują byt, a więc swoją ekspansję kierują *do wewnątrz* duszy; społeczeństwa rozwinięte zaś *na zewnątrz* – stąd skłonność do imperialnej ekspansji⁹¹. Voegelin podobną teorię przedstawia w tomie czwartym *Porządku i historii*, opisując hellenizm i cesarstwo rzymskie. Podbój połowy świata powoduje „wymieszanie” się ze sobą cywilizacji. Ludzie, dostrzegli, że ich ład nie był jedynym i bezalternatywnym, lecz jednym z wielu modeli porządku.

Kiedy tracą poczucie bezalternatywności zastanej rzeczywistości, którą uświęca tradycja, to popadają w relatywizm, kosmopolityzm i dekadencję⁹².

Spółeczeństwa masowe przeżywają inwazję immanentystów, filodoksów, którym obce jest doświadczenie *metaxy*. Panteiści, nie mając samoświadomości posiadania *psyche*, a w dodatku przesiąknięci pozytywizmem, nie umieją odczytać noetycznych symboli i traktują je literalnie⁹³, w dodatku laicyzują je. Zlaicyzowana chrześcijańska równość wobec Boga przekształca się w egalitaryzm i kosmopolityzm. Wszystkie symbole, których nie da się modernistycznie zinterpretować, zostają wyśmiane i uznane za zabobon. Tymczasem wyrażają one jakieś pierwotne prawdy, których dziś nie rozumiemy – np. Platońska Atlantyda czy Wieża Babel.

Filodoksja uprawiana przez immanentystów jest czysto destruktywna; niszczy niedoskonały mit, lecz nie jest zdolna zaproponować niczego w zamian. Jako „racjonalistyczne” alternatywy tworzy abstrakcje, takie jak stan natury, natura, umowa społeczna, równość, wolność, tolerancja itp. Nie jest to jednak wizja alternatywy dla starego społeczeństwa, a jedynie jego negacja. Sofiści i liberałowie nie mają, poza negacją, wizji i programu stabilnego ładu. Umieją tylko kontestować, niszczyć tradycję i transcendencję, dezintegrować społeczeństwo w bezkształtną masę, hołdującą kosmopolityzmowi i relatywizmowi; wyśmiewać tradycję, stare prawdy i pradawne prawa. Wszystko co przyniosła nowożytność, to tylko negacja. Jest to wątek typowy dla konserwatyizmu⁹⁴.

Laicyzacja symboli religijnych, przede wszystkim paruzji i Królestwa Bożego na ziemi przemienia się w ideologiczne rojenia o lepszym świecie, który będzie uwieńczeniem historii (Hegel, Comte, Marks); Hitler i Stalin stają się zeświecczonymi Chrystusami Trzeciej Epoki, epoki Apokalipsy. Wodzowie są obdarzeni „łaską”, a więc prowadzą narody do szczęścia, budując totalitarny porządek. Takie są skutki utraty przez ludzi noetycznego rozumu.

Dla Voegelina totalitaryzm to, po prostu, rządy gnostyckich aktywistów, tworzących nowe mity w miejsce utraconego mitu kosmicznego i niezrozumiałego ładu noetycznego. Te nowe gusła to rasa, *Volk*, nauka, wolność, proletariat, ludzkość itd.

Nowożytny świat, rządzony przez immanentystycznych wodzów oraz sofistycznych demokratycznych przywódców, nie jest dla autora *Nowej nauki polityki* światem rzeczywistym. Dlatego też, wzorem innych konserwatystów dwudziestowiecznych, starannie oddzieli świat empiryczny od *prawdziwego*, zawartego w noetycznych i konserwatywnych ideach. Istnieje więc rzeczywistość prawdziwa, *reality* i fałszywa, immanentna, sztuczna, będąca konstrukcją umysłu skażonego filodoksją. Ta druga to *second reality*⁹⁵.

Efektom immanentystycznej nauki polityki jest zatarcie rzeczywistej linii podziału w konflikcie w świecie współczesnym. Absolutnie nie przebiega ona

wzdłuż linii: demokracja-totalitaryzm, lecz niejako poza tym sporem: ludzie religijni i filozofowie noetyczni z jednej strony a „liberalni i totalni immanentyści z drugiej”⁹⁶. Jest to walka społeczeństwa *prawdziwego* ze społeczeństwem masowym. Konflikt ten nie dotyczy konkretnych rozwiązań politycznych i instytucjonalnych, np. demokracji, lecz *ładu duszy*. Konfrontacja demoliberalnego Zachodu z sowieckim komunizmem to tylko spór gnostyków liberalnych i umiarkowanych z gnostyckimi radykałami, którzy doprowadzili do skrajności, czyli do logicznego końca, idee tych pierwszych.

Nie może nas teraz dziwić zadanie postawione naukom politycznym: „sednem nauk politycznych jest noetyczna interpretacja człowieka, społeczeństwa i historii, jaka ukazuje się przez krytyczne porównanie wiedzy o ładzie z ładem, w którym żyjemy”⁹⁷. Zadaniem filozofa jest odkrycie *episteme politike* – noetycznej nauki polityki.

* * *

Obszarem konfrontacji konserwatywnego filozofa z nowożytnym światem, nie jest dla autora *Porządku i historii* ustrój i sfera polityczna, jak to tradycyjnie bywało z prawicowymi myślicielami. Wprost przeciwnie, jedynym istotnym elementem jest walka o odzyskanie platońskiego *ładu duszy*. W epoce współczesnej pojęcie to rozumieją tylko nieliczni, zamknięte kręgi filozofów bytu, zbierające się w gabinetach tworzących coś na kształt Platońskiej Akademii. Ten programowy elitaryzm połączony z pogardą dla tłumów, a zarazem niezachwiane poczucie posiadania prawdy przez Voegelina skłoniło nawet niektórych badaczy do konstatacji, że ów znany tropiciel gnozy sam jest przedstawicielem tego kierunku intelektualnego⁹⁸. Bez względu na to, czy mamy tu do czynienia z gnozą czy też nie, to jednak tendencje do sekciarstwa są u tego filozofa wyraźnie dostrzegalne. Wynikają one z radykalnego konserwatyzmu, który nakazuje odrzucić całą spuściznę intelektualną nowożytności i powrócić do mentalności i sposobu myślenia człowieka średniowiecznego lub nawet antycznego. Ma on w dodatku skłonność do izolacji od *zdegenerowanego* świata, w którym filozof nie powinien przebywać, aby nie zarazić się gnozą⁹⁹.

Koncepcja Voegelina jest niezwykle interesująca także z innego powodu. Konserwatyści zwykle pogardzali ludzkim rozumem i wskazywali jego niedoskonałość. Voegelin czyni całkowicie odmiennie. Źródła prawdy szuka właśnie rozumem, który zdolny jest przeniknąć *prawdziwą* rzeczywistość zapisaną w ideach, w Absolucie. O ile więc np. Carl Schmitt będzie poszukiwał strażnika *prawdziwej* konstytucji narodu w suwerenie¹⁰⁰, w dyktaturze, o tyle Voegelin obciąża tym zadaniem... filozofa. To nie dyktator i polityk mają stanąć do walki o restaurację zburzonego ładu, lecz filozof, a bronią jego będzie pióro¹⁰¹. Wynika to oczywiście

z przeświadczenia Voegelina, że ustrój nie ma znaczenia, a ważny jest tylko *ład duszy*. W tej zaś sferze czołgi niewiele znaczą. Kulturę masową, liberalizm, pozytywizm pokonać może tylko noetyczny filozof. Sensem kontrrewolucji jest więc rebelia duchowa, a nie polityczna, a jej celem nie jest odbudowanie jakiegoś konkretnego ustroju, lecz zakorzenienie ludzkiej egzystencji w Absolucie, a nie w zmiennej woli większości.

Z całą pewnością niedoścignionym wzorem pozostał dla autora *Nowej nauki polityki* Platon – spirytualny kontrrewolucjonista żyjący, podobnie jak Voegelin, w zdegenerowanym społeczeństwie immanentystów. Polityk w takim społeczeństwie słucha woli ludu, czyli *doksy*; filozof wsłuchuje się w Byt, partycypuje w Absolucie i dlatego nie musi wierzyć, że ład propagowany przez daną ideologię jest słuszny; on wie, gdzie jest prawda, gdyż nieobce jest mu doświadczenie *metaxy* – „kryterium słusznego ładu ludzkiej egzystencji może zostać odnalezione tylko w duszy filozofa”¹⁰². Skoro bowiem tylko *psyche* filozofa partycypuje w Bogu, to tylko ona może oceniać rzeczywistość z punktu widzenia prawd transcendentnych¹⁰³.

Przypisy

¹ Niniejszy tekst stanowił podstawę referatu wygłoszonego przez dra Adama Wielomskiego w dniu 20 listopada 1998 r. na seminarium nt. „Kontekst odkrycia w dziejach dziedziny nauki” w Instytucie Historii Nauki PAN w Pałacu Staszica w Warszawie (*red.*).

² E. Voegelin: *Über die Form des Amerikanischer Geistes*. Tübingen 1933; tenże: *Der Autoritäre Staat*. Wien 1936.

³ E. Voegelin: *Autobiographical Reflections*. Baton Rouge 1989 s.24–25; zob. także E. Sandoz: *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*. Baton Rouge 1981 s.33–70; R. Skarżyński: *Intelektualiści a kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckojęzycznej*. Warszawa 1991 s.68–71, 153–58.

⁴ E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa 1992; *Lud Boży*. Tłum. M. Umińska. Kraków 1994.

⁵ G.H. Nash: *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. New York 1976 s.49. W przekonaniu tego autora Voegelin, obok Straussa, stał się prekursorem tzw. tradycjonalizmu amerykańskiego, reprezentowanego przez R. Weavera, P. Vierecka, R. Kirka i R. Nisbeta. (s.XIII). Odwołanie się do tradycji greckiej umożliwiło znalezienie silnego oparcia przeciwko relatywizmowi amerykańskich liberałów (s.166). Zob. także W. Osiatyński: *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*. Warszawa 1984 s.75 i nast.

⁶ Zob. np. napisane przez Ulricha E. Zellenberga hasło *Voegelin*. W: *Lexikon des Konservatismus*. Graz-Stuttgart 1996 s.579–581. Autor hasła opisuje tutaj praktycznie

tylko tę właśnie pracę, na pewno podstawową i ważną, jednakże z pewnością nie jedyną godną dostrzeżenia w dorobku Voegelina. Skutkiem tego dość łatwo ukazuje Voegelina jako ortodoksyjnie myślącego konserwatystę, podczas gdy w świetle innych jego prac budzi to pewne kontrowersje. W literaturze polskojęzycznej podobnego uproszczenia dokonuje J. Bartyzel: *Eryka Voegelina nowa nauka polityki*, „Pro Fide Rege et Lege”. z. 2:1996 s.42–45.

⁷ R. Legutko: *Eric Voegelin: polityka i transcendencja*, „Znak” nr 9–10:1985, s.127.

⁸ Praca ta nigdy nie ukazała się drukiem z powodu jej rozmiarów. Liczyła bowiem 4500 stron maszynopisu. Jej fragment stanowi omawiana wcześniej książka *Lud Boży*.

⁹ E. Voegelin: *Consciousness and Order: Foreword to Anamnesis*. W: *The Beginning and the Beyond: Papers from Gadamer and Voegelin Conferences*. Chico 1984 T.IV s.35, cyt. za: J.J. Ranieri: *Eric Voegelin and the good society*. Columbia 1995 s.16.

¹⁰ Ponieważ głównym przedmiotem rozważań Voegelina jest poszukiwanie transcendencji, gdyż immanencja jest człowiekowi łatwo dostępna, to często pomija się jej rolę w koncepcjach tego filozofa. O wadze także tego drugiego doświadczenia przypomina J.J. Ranieri: dz.cyt., s.14. Przedmiotem immanencji, doznania panteistycznego jest tylko świat doczesny; przedmiotem transcendencji zaś także wiedza o świecie duchowym, początku i końcu – czyli tym co jest pozamaterialne (dz.cyt., s.15).

¹¹ E. Voegelin: *Anamnesis (Anamnesis: zur Theorie der Geschichte und Politik)*. University of Notre Dame Press 1978, s.96, 105.

¹² Tamże s.179.

¹³ Dla przykładu: Mojżesz odebrał transcendencję w postaci płonącego krzaka skojarzył to wydarzenie z JHWH, bowiem to był znany mu bożek plemienny. Gdyby urodził się na innym kontynencie, w innej kulturze, to skojarzyłby transcendencję z zupełnie innym bożkiem plemiennym i o innych cechach osobowych. (E. Voegelin: *Order and History*. T.I. *Israel and Revelation*. Baton Rouge 1956 s.402.) Objawienie jest zawsze *doxa*, nigdy wiedzą obiektywną. (*Order and History*. T.II. *The World of the Polis*. Baton Rouge 1957 s.218). Odmienność ujęcia cech Boga w *Starym* i w *Nowym Testamencie* również jest wynikiem zmiany kultury (*Anamnesis*, s.139).

¹⁴ E. Voegelin: *Anamnesis*, s.12, 32–33, 116, 129, 134.

¹⁵ E. Voegelin: *Immortality: Experience and Symbol*. W: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Baton Rouge 1990. T.XII. s.90.

¹⁶ J.J. Ranieri: dz.cyt., s.50; symbole to „fenomen językowy powstały z powodu doświadczenia procesu partycypacji” – E. Voegelin: *Autobiographical...*, s.74.

¹⁷ Voegelin wyraźnie przyjmuje za swoje *credo* religijne Platona, które zawiera tylko trzy „dogmaty”: Bóg istnieje; troszczy się o człowieka; modlitwy i ofiary są bez sensu, bowiem liczy się tylko wiara lub myślenie o Bogu. Cała reszta to wymysł ludzi (*Order and History*. T.III. *Plato and Aristotle*. Baton Rouge 1957 s.264)

¹⁸ Szerzej pisze o tym J.J. Ranieri: dz.cyt., s.27.

¹⁹ E. Webb: *Philosophers of Consciousness*. Washington 1988 s.92.

²⁰ Tamże s.95 i nast.; t e n ż e : *Eric Voegelin's Theory of Revelation*. „The Thomist.” z. 42:1978 s.95–122.

²¹ E. W e b b : *Philosophers of...*, s.116.

²² E. V o e g e l i n : *Order and History*. T.IV. *The Ecumenic Age*. Baton Rouge 1974, *passim*, przede wszystkim *Introduction*, s. 4–7. Wytyka mu to oczywiście E. W e b b : *Philosophers of...*, s.106.

²³ E. V o e g e l i n : *Order and...* T.I. s.16.

²⁴ Tamże T.I. s.24, 39.

²⁵ Tamże T.I. s.25.

²⁶ Tamże T.I. s.33–34.

²⁷ Tamże T.I. s.26, 37–38.

²⁸ Tamże T.I. s.35.

²⁹ Tamże T.I. s.71.

³⁰ Tamże T.I. s.38, 101 i nast. Warto zauważyć w tym miejscu paralele polityka a teologia wskazywane przez C. Schmitta – zob. *Teologia polityczna*. W: B. M a r k i e w i c z (red): *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*. Tłum. B.Markiewicz. Warszawa 1995 s. 88–100.

³¹ E. Voegelin: *Order and...*, T.I. s.86–87.

³² Tamże T.I. s.89–90; T.II. s.98.

³³ Tamże T.II. s.102

³⁴ Tamże T.I. s.27–28, 71.

³⁵ Tamże T.II. s.84 i nast.

³⁶ Tamże T.I. s.41, 60.

³⁷ Tamże T.I. s.74.

³⁸ Tamże T.I. s.96 i nast.

³⁹ E. V o e g e l i n : *Anamnesis*, s.114.

⁴⁰ E. V o e g e l i n : *Order and...* T.I. s.126–27, 134–35; T.II. s.2,7; t e n ż e : *Science, Politics and Gnosis* (Wissenschaft, Politik und Gnosis). Chicago 1968 s.86–87.

⁴¹ E. V o e g e l i n : *Order and...*, T.I. s.177 i nast.; 213–18, 225, 243, 247, 263 i nast.; 460–67.

⁴² Tamże T.III. s. 226–27.

⁴³ Tamże T.III. s.182–83; *Lud Boży*, s.34 i nast.

⁴⁴ E. V o e g e l i n : *Order and...*, T.I. s.171; podobnie u Platona – *Order and...* T.III. s.55.

⁴⁵ To stwierdzenie najlepiej ukazuje konserwatyizm Voegelina. Znajdujemy w dziełach najbardziej radykalnych przeciwników Rewolucji stwierdzenie, że właściwie to oni niczego nie wymyślają, niczego nie tworzą, nie snują żadnych abstrakcyjnych planów jak winno wyglądać społeczeństwo, aby było lepsze – my tylko opisujemy to społeczeństwo, które zniszczyli rewolucyjni barbarzyńcy. Tradycjonalistyczny pisarz nie tyle jest filozofem, co pamiętnikarzem, kronikarzem nieistniejącego, zamordowanego przez liberałów i jakobińców starego i doskonałego społeczeństwa. Dla przykładu: „Mój system nie zawiera niczego nowego” pisze Carl Ludwig von Haller w *Restauration de la science politique*.

Paris – Lyon 1824. T.I. wstęp, s.38; podobnie stwierdza Louis de Bonald: „Nie mam systemu: oto system natury” – cyt. za: J. S z a c k i : *Kontrrewolucyjne paradoksy*. Warszawa 1965 s.31; Henri d’Antraigues pisze podobnie: „nie stworzyłem systemu, jestem daleki od chęci zostania prawodawcą mojej ojczyzny. Jestem tylko poddanym narodowej konstytucji, którą dali nam przodkowie.” – H. d’Antraigues : *Exposé de notre antique et seule legale constitution française, d’apres nos loix fondamentales*. Paris 1792 s.IV.

⁴⁶ E. V o e g e l i n : *Order and...*, T.I. s.236–40. Ścisłej: stworzył, lecz zbyt późno i nie wyartykułował tego doświadczenia, bowiem język hebrajski nie znał odpowiednich słów – tamże T.I. s.439–46, 485.

⁴⁷ Tamże T.II s.173, 239. Tę właśnie ideę rozwinął Platon, szukając *prawdziwego* ładu w ideach poprzez transcendentną *psyche*, co widać w pierwszych stronach *Państwa*, gdzie Sokrates schodzi w dół, do Pireusu (droga w dół), by w jej trakcie omawiać świat idei (droga w górę) – zob. E. V o e g e l i n : *Platoński ład duszy*. „Znak” nr.9–10:1985. Tłum. H.Krzeczkowski, s.147i nast.; tłumaczenie to jest fragmentem *Order and...* T.III. s.52–70.

⁴⁸ Tamże T.II. s.180.

⁴⁹ Tamże T.II. s.204 i nast.; *Anamnesis*, s.80.

⁵⁰ Tamże T.II. s.217.

⁵¹ Tamże T.III. s.115.

⁵² Tamże T.III. s.8.

⁵³ Tamże T.III. s.30: „*Socrates is in love with philosophy, Callicles with the demos of Athens*”. Jest tu zarysowany spór o filozofię prawa: czy wynika ona z *eidōs*, czy z woli większości (s.33 i nast.). Dla Sokratesa dobro kojarzy się z ładem, dla sofistów zaś z przyjemnością lub własną korzyścią, ewentualnie z egoizmem prowadzącym *polis* do tyranii, o jakiej marzy Trazymach (s. 72). Konsekwentnie więc, w ateńskiej demokracji sofistów „samotne dusze są równe i obdarzone wolnością bez treści” (s.58). W *prawdziwej polis nomos* jest tożsame z *nous* (s.253).

⁵⁴ Tamże T.III. s.113, 123. To rozróżnienie wyjaśnia niemożność urzeczywistnienia ładu na ziemi – dusza filozofa wyraża to, co niezmiennie, podczas gdy *doxa* ludu to, co się staje (T.III. s.202).

⁵⁵ Tamże T.III. s.325–26.

⁵⁶ Tamże T.III. s.277–78, 364–65; *Anamnesis*, s.160, 167.

⁵⁷ Tamże T.III. s.251; o niezrozumieniu przez Arystotelesa zob. T.III. s.293–94.

⁵⁸ Tamże T.III. s.278; *Anamnesis*, s.160.

⁵⁹ Tamże T.III. s.362.

⁶⁰ Tamże T.IV, s.246.

⁶¹ Tamże T.I. s.357–59, 430; T.III. s.105 i nast.

⁶² Tamże T.II. s.23–24.

⁶³ Tamże T.II. s.1, 169, 219; zob. także J.J. R a n i e r i : dz.cyt., s.58 i nast.

⁶⁴ Tamże T.II. s.28.

⁶⁵ E. V o e g e l i n : *Gospel and Culture*. W: *The Collected...* T.XII. s.192.

⁶⁶ E. O' Connor S.J.: *Conversations with Eric Voegelin*. Montreal 1980 s.82; szeroko pisze o tym problemie J.J. Ranieri: dz.cyt., s.61.

⁶⁷ E. Voegelin: *Anamnesis*, s.183 i nast.; *Order and...T.IV* s.36 i nast.

⁶⁸ E. Voegelin: *Nowa nauka...*, s.126 i nast. Jest to stanowisko charakterystyczne dla pewnego typu konserwatyizmu anglosaskiego, utożsamiającego religię z rewolucyjnym fanatyzmem – zob. J.Z. Muller: *Introduction*. W: tenże: *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*. Princeton 1997 s.4–5, 13. Podobne stanowisko prezentują P. Berger, R. J. Neuhaus: *Movement and Revolution*. New York 1970 s.21 – dzielą oni konserwatyzm na religijny i sceptyczny. Przekonanie to wyrasta z angielskiej tradycji politycznej, gdy to w XVII wieku pod przykrywką fanatycznych sekt purytańskich do władzy szli polityczni i społeczni rewolucjoniści. Stąd *konserwatywny sceptycyzm* Henry'ego Bolinbrooke'a i Davida Hume'a – zob. D.W. Livingston: *Humes Philosophy of Common Life*. Chicago 1984 s.318–23.

⁶⁹ Tamże T.III. s.103: „*the nature of paradigm as a true standard (is) independent of its realisation*”.

⁷⁰ J.J. Ranieri: dz.cyt., s.67.

⁷¹ E. Voegelin: *Lud Boży*, s.22–28.

⁷² Tamże T.III. s.19, 82, 135, 218; *Anamnesis*, s.90.

⁷³ Voegelin o skłonności utopijne posądza zaś Arystotelesa, ponieważ Stagiryta uważa, że człowiek realizuje się w świecie doczesnym. Jest to wynik panteizmu tego filozofa, który prowadzi logicznie do idei millenarystycznych, choć u autora *Polityki* jeszcze brak tego elementu.

⁷⁴ Mowa tu o opublikowanej w 1962-im roku pracy K.R. Poppera: *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T.I. *Urok Platona*. Tłum. H.Krahelska. (Warszawa 1993).

⁷⁵ E. Voegelin: *Lud Boży*, s.109.

⁷⁶ E. Voegelin: *Nowa nauka...*, s.103.

⁷⁷ Tamże s.118.

⁷⁸ E. Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*. Durham 1975 s.74.

⁷⁹ E. Voegelin: *What is History?* W: *The Collected...T.XXVIII*. s.51; tenże: *Order and...T.IV* s.19; *Nowa nauka...*, s.17 i nast.

⁸⁰ E. Voegelin: *From Enlightenment...*, s.276.

⁸¹ Tamże s.136.

⁸² E. Voegelin: *The Origins of Scientism*. „Social Research” nr.4:1948 s. 493; E. Voegelin: *From Enlightenment...*, s.3, 10. Współczesne elity są „mentalnie chore” (*Anamnesis*, s.6).

⁸³ Krytyka Voegelina jest tu niezmiernie podobna do tej, jaką tworzyła Szkoła Frankfurcka. O ile jednak konserwatysta umieszcza ideał w Absolucie, o tyle neomarksizm, jako ateistyczny, w krytycznej refleksji nad rzeczywistością. Mimo, że jest on dla Voegelina formą gnozy, to daje bardzo podobny obraz kryzysu duchowego człowieka z epoki masowej – zob. H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy*. Tłum. zbiorowe. Warszawa 1991, passim, zwłaszcza s.22, 28, 30, 32, 54, 82–111, 119, 129, 138, 144–82.

Szczególnie interesujący jest ten ostatni fragment, ponieważ autor pokazuje wielowymiarowość myślenia na przykładzie filozofii geckiej, a więc identycznie jak Voegelin. Podobne idee znajdujemy u przedstawiciela tzw. południowego agraryzmu Richarda Weavera w słynnej pracy *Idee mają konsekwencje*. Tłum. B. Babula. Kraków 1996, s.11–12, 21, 38, 43–44, 59, 108, 114 i nast. Jest to idea charakterystyczna dla konserwatyizmu w ogóle, tkwi ona np. u podstaw ocen Alana Blooma współczesnej młodzieży amerykańskiej – zob. *Umysł zamknięty*. Tłum. T. Bieroń. Poznań 1997 s.51–163.

⁸⁴ E. Voegelin: *Order and...*T.III. s.65.

⁸⁵ E. Voegelin: *Nowa nauka...*, s.150.

⁸⁶ Tamże s.159.

⁸⁷ E. Voegelin: *Eclipse of Reality*. W: *Collected...* T.XXVIII. s.155. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo tego stwierdzenia z diagnozą zmierzchu Zachodu Oswalda Spenglera – zob. A. Wielomski: *Oswald Spengler – konserwatysta w obliczu upadku Europy*. „Pro Fide Rege et Lege” nr 2:1998 s.23–28.

⁸⁸ E. Voegelin: *Order and...* T.III. s.84.

⁸⁹ E. Voegelin: *Nietzsche, the Crisis and the War*. „Journal of Politics” nr 6:1944 s.180; t e n ż e: *Anamnesis*, s.26.

⁹⁰ Tamże s.113.

⁹¹ O. Spengler: *The Decline of the West* (Der Untergang des Abendlandes). London 1961 s.51. Podobnie E. Voegelin: *Order and...* T.III. s.128–31.

⁹² E. Voegelin: *Order and...*T.IV, passim; t e n ż e: *What is...*s.31–32; t e n ż e: *From Enlightenment...*, s.8–9.

⁹³ E. Voegelin: *From Enlightenment...*, s.21..

⁹⁴ Bardzo podobny jest np. opis protestantyzmu przez Josepha de Maistre’a – to tylko negacja dogmatów katolickich, wybór (gr.*heiresis*), co trafnie zdefiniował Pierre Bayle: „jestem protestantem w całym pojęciu tego słowa – protestuję przeciwko wszystkim prawdom” – zob. J. de Maistre: *Lettres et opuscules inédits*. T.II. Paris 1851 s. 346; t e n ż e: *Quatre chapitres inédits sur la Russie*. Paris 1859 s.74. Na temat protestantyzmu jako czystej negacji zob. t e n ż e: *Correspondance*. W: *Oeuvres Complètes*. T.XIII. Lyon 1884–87 s.124; t e n ż e: *Lettres et...* T.I. s.322, 325; T.II. s.277–78, 285, 346, 394.

⁹⁵ E. Voegelin: *Anamnesis*, s.143–46, 163, 170.

⁹⁶ Jest to element dyskusji Voegelina z książką H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. M. Szawiel, D. Grinberg (Warszawa 1993) – zob. E. Voegelin: *Origins of Totalitarianism*. „Review of Politics” nr 15:1953 s.75.

⁹⁷ E. Voegelin: *Anamnesis*, s.144.

⁹⁸ Zarzuty te postawił po raz pierwszy w 1952 roku Alfred Schutz – zob. E. S a n d o z: *The Philosophy of Order*. Baton Rouge 1981 s. 444. Pisze o tym R. S k a r z y Ń s k i: *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*. W: *Gnoza polityczna* (red. J. Skoczyński). Kraków 1998 s.35–36; ten sam autor w pracy *Konserwatyzm* (Warszawa 1998) trafnie charakteryzuje postawę Voegelina: „Gnostycy, przejmując władzę, w zasadzie spychają do podziemia tych, którzy posiadli wiedzę o absolicie” (s.254). Dla Piotra Skudrzyka

charakterystyczne jest to poczucie „osaczenia” przez zły świat – element typowo gnostycki (P. S k u d r z y k : *Gnoza – nieudana determinacja. Refleksje nad Nową nauką polityki Erica Voegelina*. W: *Gnoza polityczna*, s.59).

⁹⁹ Zadaniem filozofa jest oczywiście głoszenie idei ładu ludziom, lecz skoro nie są oni zdolni przyjąć noetycznej wiedzy, to trzeba ją ograniczyć do wąskiego kręgu wtajemniczonych. Tak też czynił przecież Platon pomny losu Sokratesa – zob. J.J. R a n i e r i : dz.cyt., s.202; E. V o e g e l i n : *Order and...* T.III. s.116. Warunkiem wyjścia z Platońskiej jaskini jest samoświadomość własnej niewiedzy, człowiek masowy zaś jest przekonany o swej wielkości (*Anamnesis*, s.170).

¹⁰⁰ Konstytucja dla Schmitta to „den *Gesamtzustand* politischer *Einheit und Ordnung*”, który jest ustawiany arbitralną decyzją suwerena – cyt. za: *Verfassung*. W: *Lexikon des...*, s.573.

¹⁰¹ E. V o e g e l i n : *Nietzsche, the...*,s.195. Jest kilka wypowiedzi Voegelina, w których nie odrzuca on użycia siły dla restauracji *prawdziwego* ładu, skoro starannie rozróżnia pomiędzy suwerenem wyrażającym ład konstytucyjny od suwerena wyrażającego ład egzystencjalny narodu (E. V o e g e l i n : *The Nature of the Law*. W: *The Collected...* T.XXVII. s.49) i nie waha się powiedzieć, że w ostateczności należy użyć siły dla obrony ładu (tamże s.61 i nast; *Anamnesis*, s.200), ewentualnie po to aby zmienić już istniejący (*Nowa nauka...*,s.55; *Order and...* T.III. s.161–62). W podobnym tonie utrzymana jest praca z młodości, napisana jeszcze przed wojną *Die Autoritäre Staat*. Idea ta wypływa z rozróżnienia rzeczywistości *prawdziwej* od empirycznej. Prawdopodobnie Voegelin zaczerpnął ją od Schmitta, który rozróżniał konstytucję (*Verfassung*) – konserwatywną rzeczywistość *prawdziwą*, od prawa konstytucyjnego (*Verfassungsgesetz*) – pozytywistycznego państwa prawnego oderwanego od tradycji. Dlatego też w imię obrony konstytucji wolno podeptać prawo konstytucyjne, czyli ustawić i ustanowić dyktaturę (zob. C.M. H e r r e r a : *La Polemica Schmitt-Kelsen sobre el guardian de la constitucion*. „Revista de estudios politicos” nr 86:1994 s.203; J. C a a m a ñ o M a r t i n e z : *El pensamiento juridico-politico de Carl Schmitt*. Santiago de Compostela 1950 s.88–89).

¹⁰² E. V o e g e l i n : *Order and...* T.III. s.102.

¹⁰³ Tamże T.III. s.86; t e n ż e : *Anamnesis*, s.50, 89–90.

Adam Wielomski

ERIC VOEGELIN'S HISTORY OF PHILOSOPHY

This article is devoted to present the principal ideas of Eric Voegelin and his conception of the resemblance of political ideas to religious and philosophical ideas. For Voegelin these ideas are the result of the state of consciousness of the human mind. The principal thesis of Voegelin's philosophy results from the experience of totalitarianism, communism and national-socialism. For this philosopher the emergence of these regimes is not

the matter of accident. Totalitarianism is the logical result of the decadence of the consciousness of modern men. This type of mind is the product of ideas of the Renaissance Enlightenment and positivism. The fall of the human mind is the effect of the process of secularisation. The human's mind loses consciousness of the beyond and of the possession of the *psyche*. In effect, modern mentality is closed to transcendence. Men lose transcendent ideas and are ready to follow strange and nonhuman ideologies: liberalism, Marxism and fascism. The experience of the 20th century is the effect of the fall the Platonic mind (noetic mind). For Voegelin totalitarianism is the result of the decomposition of western mentality; it is a sign of the decay of philosophical and religious ideas. The brutal ideologies are the product of secularisation of Christianity.