

## Nowożytność i chaos współczesności Koncepcja „nowej nauki polityki” w ujęciu Erica Voegelina

Modern era and the chaos of the present day  
The concept of “new science of politics”  
in terms of Eric Voegelin

Małgorzata Zarębska\*

### Abstrakt

Jednym z głównych problemów współczesności jest kwestia odpowiedzi na pytanie o status świata wartości. W kontekście totalitaryzmów XX wieku jest to zagadnienie fundamentalne. I w tę problematykę wpisuje się myśl Erica Voegelina. Wedle autora *Nowej nauki polityki* nowożytność, będąca negacją idei myśli starożytnej (Platon) i chrześcijaństwa, to świat gnozy. Gnoza to przekonanie, iż człowiek jest w stanie zorganizować życie zbiorowe własnymi siłami, poza światem obiektywnych wartości. Taki sposób myślenia, wedle Voegelina, dały historyczne zło: faszyzm, komunizm oraz liberalizm. *Nowa nauka polityki* ma polegać na nawiązaniu do myśli przednowożytnej. Stanowisko

### Abstract

One of the main problems of the present day is answering the question about the status of the values of the world. In the context of the 20th century totalitarianisms' it is a fundamental issue. Eric Voegelin's idea has been enrolled in this range of problems. According to the author of the *The New Science of Politics*, the modern era, denying the ideas of the ancient thought (Plato) and Christianity, is the world of gnosis. Gnosis is the belief that man is able to organize collective life on his own, outside the world of objective values. This way of thinking, according to Voegelin, gave historical evil: fascism, communism and liberalism. *The New Science of Politics* is to rely on reference to the thoughts of

---

\* Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. rotmistrza Witolda Pileckiego w Oświęcimiu (malgorzata.zarebska@spacepr.pl)

Voegelina to istotny głos w debacie nad chaosem aksjologicznym, jaki ma miejsce we współczesnej cywilizacji i kulturze.

**Słowa kluczowe:** nowożytność, chaos, „nowej nauki polityki”, świat wartości, Eric Voegelin

pre-modern era. Voegelin's position is an important voice in the debate over the axiological chaos that takes place in the contemporary civilization and culture.

**Key words:** modern era, chaos, "new science of politics", values of the world, Eric Voegelin

Świat współczesny, cywilizacja, kultura, ludzkie obyczaje i zachowania to świat pełen sprzeczności. Trudno w nim uzyskać jakąkolwiek orientację. O odkrycie jakiegoś porządku czy sensu. Jest trudno, coraz trudniej... I taka konstatacja nie wydaje się zbyt odkrywcza. Współczesne środki przekazu informują o tym na co dzień. I każdy, w rzeczy samej, to wie. Na pierwszy rzut oka można sądzić, iż nie ma tu większego problemu. Rzeczywistość, rzeczywistość społeczna, niejako ze swojej natury, jest skomplikowana. A to oznacza, iż ujęcie jej w jakieś porządkujące ją schematy pozbawiałoby ją różnorodności, a więc tego, co stanowi warunek jej istnienia; życia. Rzecz wszak w tym, iż refleksja nad kulturą i cywilizacją, a więc nad funkcjonowaniem istoty ludzkiej w zbiorowości, a tym są cywilizacja i kultura, nie da się sprowadzić bez reszty do tego, co ukazuje czysto zmysłowy, publicystyczny czy — mówiąc krótko — zdroworozsądkowy ogląd. Kiedy bowiem mowa o człowieku, a zawsze jest to konkretna jednostka, idzie o to, co określa jej wizję świata, co każe jej myśleć tak, a nie inaczej, podejmować takie, a nie inne działania, układać takie, a nie inne plany. A tym czymś jest świat wartości. Świat wartości to ta sfera ludzkiego „ducha”, gdzie udziela się odpowiedzi na pytania o Dobro czy Zło, o Piękno czy jego przeciwieństwo, o Prawdę czy jej brak, o to, co ostatecznie w sferze *polis* określa się mianem Sprawiedliwości; sprawiedliwego państwa, prawa. Są to pytania dla każdej jednostki ludzkiej fundamentalne, bez takiej czy innej odpowiedzi na nie jednostka nie może funkcjonować pośród innych jednostek, czyli nie może funkcjonować po prostu. Te pytania, jeżeli spojrzeć na nie przez pryzmat całego wielowiekowego dorobku kultury europejskiej, to tyle, co pytania o przedmiot i treść tego, co Platon określił mianem idei.

Refleksja nad światem wartości, jakie składają się na wielowiekową tradycję kultury europejskiej, trwa tak długo, jak cała ta kultura; stanowi od zawsze jej nieodłączną część. Z perspektywy jednak ostatnich dziesięcioleci, tego, co złożyło się na dzieje Europy i świata XX wieku, ta refleksja ma walor szczególny. Na czas, o jakim mowa, oprócz wielu cywilizacyjnych, technicznych dokonań, złożyło się powstanie totalitaryzmów, które w efekcie doprowadziły do zbrodni niemających precedensu w dziejach świata. I tu powstaje pytanie — sięgające, rzecz jasna, tradycji wykraczającej poza XX wiek, jednak w omawianym

kontekście nabierające szczególnej wagi — o to, w jakim zakresie to, do czego doszło w Europie, stanowiło konsekwencję jej „ducha”. Czy złożył się na to cały jej dorobek, czy też, co się najczęściej podkreśla, stanowiło to, w większym czy mniejszym zakresie, efekt przełomu nowożytnego, „ducha” oświecenia? I więcej jeszcze. Jeżeli bowiem przyjmie się, że współczesność, czas określane często mianem po-nowożytności, wyrasta z „ducha” nowożytności, jeżeli dalej ma się świadomość faktu, iż ten „przełom” dał ostatecznie podstawy stworzenia koncepcji „wolnego rynku”, w tym „wolnego rynku” idei, co w rzeczy samej będzie oznaczało liberalizm, jeśli — powtórzmy — to wszystko przyjąć, to, w efekcie ukazuje się nam „wolny” świat, w którym, nawiązując do *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, *nomen omen* „wszystko wolno”. Zróżnicowanie podzielanych przez ludzi wartości, właściwe dla współczesności, daje — paradoksalnie — poczucie braku jakichkolwiek wartości. Jest to świat chaosu. Jeżeli zatem tak jest, to tym samym trzeba zadać pytanie o to, czy dzisiejsza cywilizacja i kultura mogą w przyszłości uniknąć totalitaryzmów, czy wręcz przeciwnie, nie są w stanie wypracować — a wynika to z samej ich istoty, z ich „ducha” relatywizmu — jakichkolwiek mechanizmów immunologicznych. Refleksja nad tym problemem trwa już od dłuższego czasu. Powstało tu wiele zróżnicowanych stanowisk. I dyskusja trwa. I w tę dyskusję wpisuje się myśl Erica Voegelina.

Eric Voegelin urodził się w 1901 roku w Kolonii, a zmarł w 1985 roku w Stanford w USA. Wykładał na Uniwersytecie Wiedeńskim, jednak po przyłączeniu Austrii do Niemiec w 1938 roku, ze względu na pochodzenie wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie wykładał na Harvard University i innych uniwersytetach. Voegelin napisał ogromną liczbę dzieł, obejmując w nich wszystkie epoki i niemal wszystkie kultury świata. Wśród tych dzieł, jak wolno sądzić — w kontekście problematyki, o której była tu już mowa, wyróżnia się praca objętościowo skromna, choć bardzo erudycyjna. Jest to *Nowa nauka polityki* (*The New Science of Politics*, 1952, The University of Chicago). Jak pisze we *Wstępie* do niej Paweł Śpiewak, tłumacz tej pracy, „Voegelin nie był twórcą systemu. Sam znajdował się gdzieś »między«: między Grecją, którą ukochał, a współczesnością, w której przyszło mu żyć; między Ameryką, w której mieszkał, a niemiecką filozofią, z której wyszedł. [...] Był myślicielem dogłębnie poruszonym dramatem wojny, ludobójstwa; wierzył, że nie ma innego sposobu odnalezienia się w świecie niż poprzez akt pokory wobec mocy i tajemnic nas przekraczających, ani innej drogi filozofowania niż stałe wsłuchiwanie się i nazywanie tego, co jest **poza**”<sup>1</sup>.

Jest kwestią oczywistą, iż na oblicze współczesnego świata składa się dwupółtysiącletni dorobek kultury europejskiej. „Europejczycy, jak zauważa się w literaturze przedmiotu, nie od dzisiaj stawiają sobie pytanie o istotę europejskości. W niektórych momentach dziejowych pytanie to — i zarazem sposób,

<sup>1</sup> Por. cały wstęp: P. ŚPIEWAK: *Eric Voegelin — filozof i historyk duszy otwartej*. W: E. VOEGLIN: *Nowa nauka polityki*. Przeł. P. ŚPIEWAK. Warszawa 1992, s. 5—11.

w jaki się na nie odpowiada — ma jednak szczególne znaczenie. Momentem takim jest niewątpliwie chwila obecna. Pytanie to zyskuje tym większą doniosłość w obliczu trwającego już od kilku dziesięcioleci procesu politycznego jednoczenia się kontynentu. Jedność Europy oparta jest dzisiaj w znacznym stopniu na wspólnych instytucjach politycznych i gospodarczych; instytucje te nie mogłyby jednak powstać w takim kształcie, w jakim znamy je obecnie, gdyby nie poprzedziły ich wspólne kulturowe dzieje Europejczyków. Kultura jest najgłębszym nurtem ludzkiego życia zbiorowego i zarazem najgłębszą zasadą jedności społeczeństw. Dlatego budowa wspólnego europejskiego domu nie może obyć się bez refleksji nad tym, co jest jego najgłębszym fundamentem<sup>2</sup>. Europa to formacja kultury, której najistotniejsze części składowe wyznaczyło chrześcijaństwo. U jego światopoglądowych podstaw tkwi dorobek filozofii greckiej, myśl Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Całokształt tego sposobu rozumowania da się ująć w przeświadczeniu, iż ludzka rzeczywistość ma charakter dualistyczny. Jest życie społeczne, *polis*, którego kształt wyrażają realia stosunków międzyludzkich, to, kim człowiek jest w swojej praktyce życia. I jest świat wartości obiektywnych, transcendentnych. Istota ludzka, jednostka, może w swoim postępowaniu stosować się do nich; może też zejść z drogi Dobra i Sprawiedliwości; jednak ta droga istnieje. Istnieje ona niezależnie od ludzkich działań i namiętności. U progu nowożytności, a jest to tu kwestia kluczowa, ukształtował się w kulturze Starego Kontynentu inny paradygmat. Stworzył go — a dokładniej: zrekonstruował, to, co *de facto*, już istniało — Kartezjusz. „Podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: *myślę, więc jestem*, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków nie zdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem<sup>3</sup>”, pisze Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie*. Człowiek, istota ludzka, nie poszukuje tu wartości w tym sensie, iż podejmuje wysiłek ich odkrycia w świecie transcendentnym. Jednostka tego czasu, traktując samą siebie jako punkt wyjścia wszystkiego, świat wartości współkształtuje; a właściwie — stawiając całą kwestię radykalnie — go tworzy. I tak powstaną podstawy *polis* nowożytności; i czasu *post*.

W ujęciu Voegelina ujawniony w myśli Kartezjusza paradygmat to symptom, widomy znak, powstania w chrześcijańskiej Europie szczególnego sposobu myślenia. Ten koncept zapoczątkowała w XIII wieku myśl zakonnika włoskiego Joachima z Fiore. W spekulacji tego autora, jak czytamy w *Nowej nauce...*, „historia ludzkości dzieliła się na trzy epoki odpowiadające trzem postaciom Trójcy Świętej. Pierwszą była epoka Ojca, zaś z narodzinami Chrystusa nastąpiła epoka Syna. Ale epoka Syna nie jest ostatnia. Po niej nastąpi epoka trzecia —

<sup>2</sup> R. BUTTIGLIONE, J. MERECKI SDS: *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Lublin 1996, s. 27.

<sup>3</sup> KARTEZJUSZ: *Rozprawa o metodzie*. Przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY. Warszawa 1993, s. 49.

Ducha Świętego<sup>74</sup>. Nie wdając się tu w szczegóły całej tej konstrukcji, które dziś mają walor jedynie historyczny, i w te szczegóły nie wdaje się także Vogelín, to, co wedle niego jest tu najistotniejsze, to fakt, jak pisze, iż „trynitarna eschatologia Joachima stworzyła zespół symboli, które do dziś wyznaczają sposoby samointerpretacji współczesnych społeczeństw politycznych”<sup>75</sup>. I tak, twierdzi, „pierwszym z symboli jest koncepcja historii złożonej z trzech następujących po sobie epok, z których trzecia jest uznana za ostatnią, Trzecie Królestwo. Symbolika ta uwidacznia się w sposobie periodyzacji historii przez encyklopedystów, którzy wyróżniali epoki: starożytną, średniowiecze i czasy nowożytne. [...] W Heglowskiej dialektyce mamy do czynienia z trzema stopniami duchowego spełnienia wolności. W dialektyce marksowskiej występują formacje pierwotnego komunizmu, społeczeństwa klasowe i komunizm ostateczny. Wreszcie w narodowym socjalizmie pojawia się symbol Trzeciej Rzeszy”<sup>76</sup>. „Drugim symbolem — kontynuuje rekonstrukcję wizji Joachima z Fiore Voegelin — jest symbol przywódcy, wodza. Symbol ten zyskał bezpośrednią skuteczność w obrębie zakonu franciszkańskiego: św. Franciszek był uważany za spełnienie Joachimowego proroctwa. [...] W epoce sekularyzacji przywódca przyjął postać nadczłowieka (Condorcet, Comte, Marks), a obecnie nasze życie polityczne zdominowali parakletyczni wodzowie nowych królestw”<sup>77</sup>. Idąc dalej: „Trzecim symbolem, mylonym niekiedy z drugim, jest prorok nowej epoki. Po to, by idea ostatecznego Trzeciego Królestwa nabrać mogła wiarygodności i mocy przekonywania, historia jako sensowna i zrozumiała całość musiała stać się dostępna ludzkiej wiedzy. [...] Joachim jest pierwszym przedstawicielem tego gatunku”<sup>78</sup>. „Czwartym symbolem jest braterstwo autonomicznych osób. Trzecia epoka, wedle Joachima, dzięki zstąpieniu ducha, przemieni ludzi w członków nowego królestwa i nastąpi to bez pośrednictwa sakramentu łaski. W epoce finalnej zniknie Kościół, bowiem w doskonałym życiu, osiąganym bez pośrednictwa sakramentów, charyzmatyczne dary przestaną być niezbędne. [...] Tak powstała wizja wspólnoty doskonałych, którzy mogą żyć ze sobą wolni od instytucjonalnych autorytetów. Koncepcja ta podlegała nieskończonym przeobrażeniom. Jej ślady znajdujemy w sektach średniowiecznych i renesansowych, jak też w kościołach purytańskich złożonych ze świętych. W postaci zsekularyzowanej stała się ona niezwykłą częścią demokratycznej wiary. Odnajdujemy ją w marksistowskiej mistyce królestwa wolności i w przekonaniu o stopniowym zaniku państwa”<sup>79</sup>. „Nawet pobieżna znajomość Joachimowych symboli — podsumowuje swoją rekonstrukcję tych symboli Voegelin — ich późniejszych odmian i połączeń z po-

<sup>74</sup> E. VOEGELIN: *Nowa nauka polityki...*, s. 106.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 106—107.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 108.

lityczną apokalipsą Trzeciego Rzymu, wyraźnie pokazuje, że nowa eschatologia głęboko wpłynęła na strukturę współczesnej polityki. To dzięki niej ukształtowała się symbolika, za pomocą której zachodnie społeczeństwa odczytują sens swojej egzystencji<sup>10</sup>.

Jak do tego doszło? Voegelin pisze: „W czasach Joachima następował cywilizacyjny rozrost Zachodu [...]. Spekulacja Joachima była próbą wyposażenia immanentnego toku dziejów w sens. [...] W tym celu Joachim sięgnął [...] po rozważania nad sensem [...] historii. W pierwszej zachodniej immanentyzacji sensu nie dochodzi jeszcze do zagubienia związków z chrześcijaństwem. Nowa epoka w historii, wedle Joachima, miała prowadzić do duchowego wzbogacenia ludzkości. Nie zależało to jednak od jakiegoś czysto ziemskiego wydarzenia, ale miało się dokonać dzięki nowemu wtargnięciu [...] ducha. Powoli torowała sobie drogę immanentystyczna koncepcja spełnienia historii, a jej powolny rytm można wyrazić w formule: »od humanizmu do oświecenia«. Dopiero w wieku XVIII, razem z ukształtowaniem się idei postępu, wzbogacenie sensu historii nabrało czysto wewnątrzświatowego charakteru, niezależnego od wszelkiej nadprzyrodzonej interwencji<sup>11</sup>. Dla omawianego tu zjawiska kluczową kwestią jest, twierdzi Voegelin, pytanie o „*eidōs* historii<sup>12</sup>”. „Tak dla Platona jak i Arystotelesa *polis* ma swój *eidōs*. [...] Urzeczywistnieniem tej esencji rządzi rytm narodzin i schyłku [...] [i w tym] odnajdujemy tajemnicę egzystencji. Nie ma tu żadnego dodatkowego etosu. Soteriologiczna prawda chrześcijaństwa przełamuje ten rytm. [...] Człowiek i ludzkość odnajdują teraz swoje spełnienie, ale znajduje się ono poza naturą. Ponadto nie istnieje tu *eidōs* historii, ponieważ eschatologiczna nadnaturalność nie ma nic wspólnego z naturą w sensie filozoficznym i immanentystycznym. Pytanie o *eidōs* historii pojawia się [...] dopiero wtedy, gdy immanentyzacji ulega chrześcijańska koncepcja transcendentnego spełnienia<sup>13</sup>. I jest koncepcja Joachima z Fiore. A ten, jak to ujmuje Voegelin, „zabieg” określa on mianem „immanentnej hipostazy eschatonu<sup>14</sup>”.

Zjawisko, o jakim mowa, Voegelin interpretuje jako gnozę. Jest to pojęcie w historii idei znane. Czym jest gnoza? Jeżeli zrozumieć to pojęcie literalnie, to oznacza ono tyle, co poznanie. To poznanie wszak nie dotyczy sfery *physis*; dotyczy ono płaszczyzny życia społecznego. Mówiąc po prostu: gnoza oznacza przekonanie o tym, czy wręcz wiarę w to, iż całokształt problemów, związanych z funkcjonowaniem istoty ludzkiej w zbiorowości da się poznać mocą samego ludzkiego wysiłku. A poznać, poznać bez reszty, to tyle, co mieć niezłym nieograniczony wpływ na całokształt zjawisk i procesów społecznych, kierować swoim życiem zbiorowym; tworzyć cywilizację. W czasach nowożytnych ozna-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 113—114.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 114.

cza to jednostkę ludzką, jej świat, jej plany i ambicje. Ta kartezjańska jednostka, powtórzmy, jest punktem wyjścia wszystkiego. Jak pisał Leszek Kołakowski w książeczce napisanej na Oxfordzie pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, *Horror metaphysicus*, „Kartezjusz odkrył wewnętrzny świat nie po to, by przemienić go w boskie podłoże bytu; miał on być etapem końcowym. Odślaniał się ów jedyny świat samo-przejrzysty, a zatem równie samo-tożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny wprost, a nie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania. Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny stwórca, »jestem, który jestem«, »Ja« jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym »teraz« jestem wszystkim, czym mogę być”<sup>15</sup>. Czas nowożytności, jak podkreśla Voegelin, to „okres niespotykanego rozwoju nauki, techniki, opanowywania materialnego środowiska, wzrostu liczby ludzi, podnoszenia się poziomu życia, upowszechnienia oświaty, wzrostu społecznej odpowiedzialności”<sup>16</sup>; okres „wspaniałego rozwoju”<sup>17</sup>. Na ten rozwój składa się wysiłek każdej jednostki. Każda jednostka zaczyna od Siebie, i budując swój świat, współtworzy oblicze całokształtu życia zbiorowego. Świat jednostki, niejako z definicji, musi mieć swoją logikę i uzasadnienie. Jest bowiem tak, jak pisze, iż „życie bez uzasadnienia i prawa budzi demoniczne przerażenie, które trudno znieść nawet ludziom najmocniejszym, a które z najwyższym trudem wytrzymują ludzie delikatnej duszy, ci, którzy nie mogą żyć nie wierząc, że zasłużyli na życie. [...] W każdym społeczeństwie obecna jest, choć w różnym stopniu intensywności, chęć do przenoszenia sensu własnego ładu na całość egzystencji. Dzieje się tak najczęściej wtedy, gdy społeczeństwo miało długą i wspaniałą historię”<sup>18</sup>. Problem w tym, iż jednostki są różne; a tym samym, każda z nich może przedstawiać inny „ład”. Tym autorem, który wedle Voegelina, w nowożytnym świecie wielości „ładów”, podjął wysiłek jakiegoś uporządkowania, był Thomas Hobbes. Hobbes, jak pisze Voegelin, „staje [...] wobec pytania, jak stworzyć ład społeczny z odseparowanych od siebie jednostek, które nie posiadają wspólnego celu i których zachowaniami kierują jednostkowe namiętności”<sup>19</sup>. Wedle autora *Lewiatana* najsilniejszą ludzką namiętnością jest strach przed śmiercią. W jego ujęciu, jak to widzi Voegelin, „śmierć jest najgorszym złem i jeżeli nie można zbudować ładu, kierując duszę ku *summum bonum*, tedy podstawy ładu wynikać muszą z lęku przed *summum malum*. Wzajemny strach rodzi gotowość do zgodnego z umową podporządkowania się rządowi”<sup>20</sup>. I tak powstaje Lewiatan, państwo i tworzone przez nie prawo. Jest

<sup>15</sup> L. KOŁAKOWSKI: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 83.

<sup>16</sup> E. VOEGELIN: *Nowa nauka polityki...*, s. 121.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 153—154.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 165.

to źródło „ładu”; jedyne „ładu”. I to ma sens. „Struktura tej konstrukcji intelektualnej jest wprost imponująca”<sup>21</sup>, twierdzi Voegelin. W tym stanie rzeczy trzeba uznać, iż, jak pisze, „nie da się utożsamić Lewiatana z historyczną formą monarchii absolutystycznej”<sup>22</sup>; i „nie da się tego symbolu utożsamić też z totalitaryzmem”<sup>23</sup>. Rzecz w tym, twierdzi Voegelin, iż to jednostkom nowożytnym, „dzieciom pychy”, jak ich określał Hobbes, nie wystarczało.

Czego zatem ta nowożytna, dynamiczna, jednostka, chciała? I Voegelin odpowiada: chciała „ładu”; ale szczególnego „ładu”. Twórcy nowożytnej myśli, pisze, „chcieli uzyskać pewność co do sensu historii, własnego w niej miejsca [...]. Pewność jest konieczna, by pokonać niepewność i towarzyszący jej lęk. Kolejne tedy pytanie musi brzmieć: jaka to niepewność była im tak nieznośna [...]? Odpowiedzi nie trzeba szukać daleko. Niepewność stanowi o samej istocie chrześcijaństwa. W »świecie pełnym bogów« tracimy poczucie pewności razem z utratą bogów. Gdy świat ulega odbóstwieniu, łączność z bogiem ponadświatowym sprowadza się do cienkiej nici wiary. [...] Nic ta jest cienka i łatwo ulec może zerwaniu. Życie duszy otwartej na Boga, czekającej, przechodzące okresy zapału i przygnębienia, poczucia winy i zwątpienia, cichego poruszenia miłością i łaską, drżenie na skraju pewności, która ledwie osiągnięta zaraz umyka — sama więc delikatność tej materii okazać się może zbyt wielkim obciążeniem dla ludzi pożąających solidnych, narzucających się swoją pewnością doświadczeń. [...] Wsparciem natomiast mogło być wystarczająco bliskie doświadczeniu wiary przeżycie, którego odmienność mogła zostać dostrzeżona jedynie przez dobrze wyszkolone oko, a przy tym przeżycie na tyle różne, by uleczyć z niepewności wiarę w jej właściwym znaczeniu. Takie odmienne doświadczenie było pod ręką, w gnozie”<sup>24</sup>.

Nowożytna jednostka, „Jestem, który jestem”, poszukuje „pewności”. Tu jednak natrafiamy na paradoks. „Kartezjańskie *ego* — czytamy u Kołakowskiego w cytowanej pracy — jest rodzajem czarnej dziury: potrafi wessać wszystko (z wyjątkiem *alter-ego*) i nic zeń się nie wymknie. Niewystawialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne, zaiste może być zwane niczym (faktycznie, powiadają nam teraz w Oxfordzie, że słowo „ja”, choć ma znaczenie, pozbawione jest desygnatu)”<sup>25</sup>. Przypomnijmy: Ja, to „Jestem, który jestem”. Jeżeli tak jest, to można powiedzieć (choć powiedzieć tego nie można), iż świat istnieje o tyle, o ile jest przedmiotem percepcji-a-percepcji „Ja”. Rzecz w tym, iż „Ja”, będąc „Wszystkim”, nie może o Sobie w ogóle orzekać, orzekać z definicji. A to oznacza, iż „Ja” znika. A to, z kolei oznacza — jakkolwiek absurdalnie by to brzmiało — iż świat znika. Pseudotautologiczne „Ja”, mocą mechanizmu,

<sup>21</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 115—116; 117.

<sup>25</sup> L. KOŁAKOWSKI: *Horror metaphysicus...*, s. 85.



który wprawilo w ruch, okazuje się samo-wywrotne; i to w sensie najbardziej fundamentalnym. „Ja” nie ma... Świata nie ma... nie ma nic... świat wartości, świat Dobra, Sprawiedliwości, nam się śni... Tytuł jednego z podrozdziałów *Horroru*... brzmi: *Kartezjańskie sny. Przeróbka Cogito (Cartesian Dreams: Recycling the Cogito)*. Jest to świat Nicości; „horroru”... I to jest wizja nowożytności Voegelina.

Gnostycyzm to „świat marzeń”<sup>26</sup>; „świat snu”<sup>27</sup>. Tu „negacja rzeczywistości należy do samej istoty rzeczy. W tym przypadku świadomość przypadkowości istnienia nie ginie, mimo że w wyśnionym świecie gnostyków nie jest ona traktowana jako problem. Nie słabnie też obywatelska odpowiedzialność czy gotowość do męznego zmagania w chwili zagrożenia. Gnostyk zajmuje wobec rzeczywistości postawę aktywną, ale ani rzeczywistość, ani działanie w rzeczywistości nie może zostać dostrzeżone. Obraz ulega zamazaniu w gnostyckim śnie. Wynikiem jest nader złożony pneumopatologiczny stan umysłu”<sup>28</sup>. „Świat rzeczywisty został zastąpiony przez przeobrażony świat snu, przy czym jego mieszkańcy przejęli język rzeczywistości, zmieniając jego sens tak, jakby sen był rzeczywistością”<sup>29</sup>. „W gnostyckim świecie snów negacja rzeczywistości stanowi zasadę podstawową. Typ działań, jakie w świecie rzeczywistym z racji ich skutków uznaje się za moralnie obłąkane, w świecie snu jest poczytywany za moralny na mocy zamierzonych celów”<sup>30</sup>. I tak to w tej rzeczywistości-nie-rzeczywistości „społeczeństwo zaczyna ogarniać niesamowita, upiorna aura szpitala dla obłąkanych”<sup>31</sup>, konkluduje Voegelin.

„O istocie nowożytności stanowi rozwój gnostycyzmu”<sup>32</sup>, twierdzi Voegelin. Jak to należy rozumieć? Całkowicie dosłownie... Na ten proces składa się myśl, program i polityka wszystkich liczących się orientacji politycznych tego czasu, z drugą połową dwudziestego wieku włącznie. Wszystkie one, w tym te najbardziej zbrodnicze, budowały na przekonaniu, iż to one w pokartezjańskim świecie — z definicji podważającym podstawę jakiegokolwiek „ładu”, niedającym nadziei na zastąpienie transcendentnego „ładu”, „ładem” świeckim — dostarczają tego, jak to było u Kartezjusza, co „mocne i pewne”. „Zachodnia cywilizacja wyposażała się w sens w momencie, gdy nastąpił jej rozwój i zróżnicowanie. [...] Zmieniali się społeczni nosiciele ruchu wraz z różnicowaniem się i artykułowaniem zachodniego społeczeństwa. Na wczesnym etapie nowożytności byli nimi mieszczaństwo i wieśniacy stojący w opozycji do społeczeństwa feudalnego, później stali się nimi burżuazja, socjalistyczni robotnicy i faszystowska niższa

<sup>26</sup> E. VOEGELIN: *Nowa nauka polityki...*, s. 153.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 119.

klasa średnia. Wreszcie cudowny rozwój nauki od końca XVII wieku uczynił z niej nośnik gnostyckiej prawdy. [...] [W pozytywizmie] scjentyzm w gnostyckich spekulacjach osiągnął swój pełny rozkwit. Do dziś na Zachodzie scjentyzm jest jednym z najprężniejszych gnostyckich ruchów a immanentystyczna duma z nauki jest tak mocna, że nawet poszczególne dyscypliny naukowe (takie jak fizyka, ekonomia, socjologia, biologia i psychologia) stworzyły własne odmiany zbawienia”<sup>33</sup>. „Próba immanentyzacji sensu istnienia — dookreśla całą sytuację Voegelin — ma dać naszej wiedzy mocniejszą pewność niż ta, na którą pozwala *cognitio fidei*, poznanie wiarą; a gnostyckie doświadczenie podsuwa tego rodzaju pewność, o ile prowadzi do takiego rozrostu duszy, że Bóg zostaje włączony w ludzką egzystencję. Rozrost duszy angażuje szereg ludzkich zdolności i zależności od tego, która z nich zostaje użyta do opanowania Boga, rozróżniamy kilka typów gnostyckich spekulacji. Możemy mówić o gnozie intelektualnej, która przyjmuje postać spekulatywnych rozważań nad tajemnicą stworzenia i istnienia, jak to ma na przykład miejsce w kontemplatywnych gnozach Hegla i Schellinga. Istnieje gnoza emocjonalna, w której następuje wchłonięcie przez ludzką duszę boskiej substancji. Przykładem mogą tu być parakletyczni przywódcy sekt. Wreszcie gnoza wolicjonalna, przyjmująca postać aktywnego zbawienia społeczeństwa i człowieka jak to się dzieje u Comte’a, Marksa i Hitlera. Przy całym bogactwie odmian, gnostyckie doświadczenie jest rdzeniem przebóstwienia społeczeństwa, ponieważ człowiek, który sięga po to doświadczenie, nadaje sobie boskie znamiona i tym samym zastępuje wiarę w sensie chrześcijańskim solidniejszym uczestnictwem w boskości. Jeżeli 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. Intelektualne symbole, tworzone w różnych odmianach gnostyckich spekulacji, często wchodzą z sobą w konflikty, a poszczególne typy gnostyków będą się wzajemnie zwalczać. Łatwo sobie wyobrazić, jak bardzo będzie oburzony humanistyczny liberał — Voegelin stawia tu kropkę nad „i” — gdy się dowie, że jego immanentystyczna teoria znajduje się tylko o krok od marksizmu”<sup>34</sup>.

„Gnostycka spekulacja przewycięża niepewność wiary, wyposażając człowieka i jego wewnątrzświatowe działania w sens eschatologicznego spełnienia” — kontynuuje prezentację swojej wizji nowożytności Voegelin. „W tej mierze, w jakiej immanentyzacja ugruntowuje się w ludzkim doświadczeniu, cywilizacyjna aktywność staje się mistycznym dziełem samozbawienia. Duchowa moc duszy, która w chrześcijaństwie oddana była uświęcaniu życia, teraz może zwrócić się ku czemuś, co atrakcyjne i namacalne, a nade wszystko, co ułatwia

<sup>33</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 117—118.

stworzenie ziemskiego ładu. [...] Najzwięźlejszą zasadę demonicznego odwrócenia wyraził Nietzsche stawiając pytanie, dlaczego mamy żyć w żenującej sytuacji kogoś, kto potrzebuje miłości i łaski Boga? »Miłuj siebie przez łaskę — taka była jego odpowiedź — i nie będziesz więcej pragnął Boga i w sobie samym do końca przeżyjesz dramat Upadku i Odkupienia«. Jak dokonać się może taki cud, cud samozbawienia, i jak możliwe jest odkupienie przez łaskę okazaną sobie samemu? Wielkiej historycznej odpowiedzi udzieliły kolejne gnostyckie działania, które uczyniły współczesną cywilizację tym, czym ona jest obecnie. Cud dokonał się dzięki literackim i artystycznym osiągnięciom zapewniającym nieśmiertelną sławę humanistycznym intelektualistom, dzięki ekonomicznym sukcesom potwierdzającym zbawienie purytańskich świętych, dzięki zasługom liberalistów i progresywistów, a wreszcie dzięki czynom, które miały doprowadzić do ustanowienia komunistycznego czy jakiegoś innego gnostyckiego milenium. Gnostycyzm arcyskutecznie uwolnił ludzką energię niezbędną do budowy cywilizacji, ponieważ nagrodą za gorliwą wewnątrzświatową aktywność było zbawienie. [...] Ujawniły się w człowieku tak potężne zasoby sił, że już to samo było objawieniem. [...] Bez względu na to, jak głupkowatą wydać się może teza, że cywilizacja zachodnia jest Cywilizacją w najlepszym sensie tego słowa, empirycznie jest to teza uzasadniona. Wyposażenie w sens zbawienia uczyniło z rozwoju Zachodu apokalipsę cywilizacji<sup>35</sup>. „Ceną postępu — twierdzi Voegelin — jest śmierć ducha. Nietzsche odsłonił tajemnicę zachodniej apokalipsy, oznajmiając śmierć Boga. Gnostyckiego morderstwa dokonują ludzie, którzy poświęcają Boga dla cywilizacji<sup>36</sup>”.

Refleksja na „duchu” nowożytności — a, dokładniej rzecz biorąc, nad brakiem w niej tego „ducha” — stanowi w myśli Voegelina jedynie pretekst do refleksji nad człowiekiem, jego istotą; sensem jego życia. Ta refleksja ma tu wymiar *par excellence* filozoficzny. „Współczesne przebóstwienie ma swe źródła w samym chrześcijaństwie i korzysta z tych idei, które jako heretyckie zostały przez Kościół powszechny stłumione<sup>37</sup>”, czytamy w *Nowej nauce polityki*. Przyjęcie przez Voegelina filozoficznego punktu widzenia cały ten proces ukazuje w szczególnym świetle. Wróćmy do punktu wyjścia. U progu nowożytności mamy dynamiczną, przedsiębiorczą jednostkę, która ma świat „u stóp”. Istotą życia społecznego jest mieć (*habere*); i wymieniać (*commutare*). Funkcjonowanie zbiorowości polega — ostatecznie — na wymianie efektów tej działalności. Problem w tym, iż każda jednostka, z definicji „dziecko pychy”, podejmując swoją działalność ekonomiczną, natrafia na inną jednostkę, inne „dziecko pychy”. Jediną rzeczą, jaka tu jest potrzebna, jest ustalenie reguł wymiany. Tworzy je Lewiatan. Jest to sytuacja całkowicie afilozoficzna; „sucha” i beznamienna. Żyje się, produkuje,

<sup>35</sup> Ibidem, s. 121—122.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 103.

wymienia... Jak się jednak rzekło, to nowożytnej jednostce nie wystarczało. Nie wystarczało jej to, iż musi ona funkcjonować w „bezdusznym” świecie praktyki, praktyki wymiany. Stąd stworzyła ona sobie, na własny rachunek, własny świat „ducha”; swoją wizję „sensu”. Wedle Voegelina to zaś oznacza, iż z punktu widzenia klasycznego myślenia filozoficznego, tak, jak ono ukształtowało się w starożytnej Grecji, nie ma większej różnicy między liberalizmem, komunizmem czy faszyzmem. Wszystkie one, niejako „ściągając” eschaton do swojego świata, świata *habere*, choć na różne sposoby, są wyrazem ludzkiej pychy (*hybris*). Jest to coś na kształt *quasi*-„ducha”; *quasi*-filozofii. Ten „zabieg”, o jakim mowa, jest wedle Voegelina, jak pisze, „teoretycznie błędny. Rzeczy nie są rzeczami ani nie posiadają swojej istoty mocą arbitralnych decyzji. Tok dziejów jako całości nie jest przedmiotem doświadczenia. Historia nie posiada swego eidosu, albowiem jej rozwój i trwanie rozciąga się w nieznaną przyszłość. Żłudne jest przeto twierdzenie, że historia ma swój sens: ów żłudny eidos powstaje w ten sposób, że symbole wiary traktuje się tak, jakby były stwierdzeniami odnoszącymi się do przedmiotów immanentnie doświadczanych”<sup>38</sup>. Wszelkie „przebóstwienie” jest, tak czy inaczej, „snem”; a „sen” nie ma nic wspólnego z rzeczywistością.

Czym zatem jest to, co jest „rzeczywiste”? Co to jest „rzeczywistość”? Rzeczywistość to, odpowiada Voegelin, „porządek”. Jego wielotomowe dzieło, złożone z kilku części (pod odrębnym tytułem każda) jest zatytułowane: *Order and History*. A „porządek” to „prawda duszy”. A ta „prawda” ma charakter uniwersalny. „Natura ludzka jest niezmienna — czytamy w pracy *Świat polis*, stanowiącej drugi tom *Order and History* — mimo że ujawnia się w historii ludzkości od porządku zwartego do zróżnicowanego: dostrzegalne stadia wzrostu prawdy o egzystencji nie są wywołane »zmianami w naturze człowieka«, które mogłyby zaburzyć jedność ludzkości i doprowadzić do jej podziału na różne gatunki. Niezmiennność natury to założenie samej idei historii ludzkości. [...] Gra porządku toczy się [...] zawsze wobec Boga, a nie — wobec przeszłości. Porządek ludzkiej egzystencji jest obecnością wobec Boga. [...] Wobec tego filozof historii musi zachować krytyczną świadomość tego, że przeszłość i przyszłość ludzkości to horyzont, który otacza każdą terażniejszość. [...] [A to oznacza, iż] nie wiemy [...], dlaczego ludzkość ma przeszłość ani też — jaki jest cel historii w przyszłości”<sup>39</sup>. Myśl tę rozwinęto w kulturze starożytnej Grecji, myśl — sytuującą się w opozycji wobec sofistyki — Sokratesa, Platona i Arystotelesa. „Platon — pisze Voegelin — z rozmysłem przeciwstawił swoje »Bóg jest Miarą« przeciwnej formule Protagorasa »Człowiek jest Miarą«. Mówiąc krótko, w myśli sofistycznej brakło powiązania między zaobserwowanymi i pogrupowanymi zjawiskami z zakresu etyki i polityki a »niewidzialną miarą«, promieniującą porządkiem na duszę. Platon wielokrotnie, w kluczowych mo-

<sup>38</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>39</sup> E. VOEGELIN: *Świat polis*. Przeł. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2013, s. 87.

mentach swych dzieł wyrażał sprzeciw wobec świata myśli wyzbytego duchowego porządku. [...] [Platon] poddał krytyce zestaw agnostycznych — jeżeli nie ateistycznych — stwierdzeń, które mogły pochodzić ze źródeł sofistycznych. (1) Wydaje się, że bogowie nie istnieją. (2) Nawet jeżeli istnieją, nie troszczą się o ludzi. (3) Nawet jeżeli się troszczą, można ich zjednać darami<sup>40</sup>. Tym twierdzeniom Platon przeciwstawił własne stanowisko, mówiące, że bogowie istnieją, troszczą się o ludzi i nie mogą być prześlągani przez modlitwę i ofiarę<sup>41</sup>. Autor nauki o ideach „w postaci swojego króla — filozofa stworzył symbol nowego porządku, mówiący, że duch musi być połączony z władzą, aby okazać się skutecznym na poziomie społeczeństwa. To żądanie nie stanowi odruchu obronnego w reakcji na los Sokratesa [...]; wyrasta ono z wglądu patrioty, który widzi, jak rozpada się potęga jego polis, gdyż nie jest złączona z duchem<sup>41</sup>. I taki sposób myślenia ma walor ponadczasowy i ponadhistoryczny. W tym stanie rzeczy trzeba przyjąć, twierdzi Voegelin, iż „celem studium porządku nie jest ukazanie prymitywizmu, naiwności, logicznych niedostatków czy ogólnego braku oświecenia przeszłych epok, lecz przeciwnie — ukazanie człowieka tej samej natury co nasza, zmagającego się z tymi samymi problemami w warunkach bardziej zwartych doświadczeń rzeczywistości i odpowiednio do tego mniej zróżnicowanych narzędzi symbolizacji. [...] Problem ludzkości, która rozwija się w historii [...], ukazuje swoje niebywałe rozmiary jedynie wówczas, gdy niezmiennosc natury ludzkiej i identycznosc jej problemów dotyczących porządku w każdej terażniejszości zabezpieczy się od strony teoretycznej przed błędnymi interpretacjami ideologicznymi<sup>42</sup>.

I tak wracamy do współczesności. „Rozwinięte cywilizacje przedchrześcijańskie rozwijały się od zwanego doświadczenia do wyróżnienia duszy jako zmysłu transcencji. W obszarze cywilizacyjnym Morza Śródziemnego punktem kulminacyjnym tej ewolucji jest najpełniejsze zróżnicowanie dokonane objawieniem Logosu w historii. W tym stopniu, w jakim przedchrześcijańskie cywilizacje zmierzają ku pełni [...], ich dynamikę można określić jako wstępującą. Nowożytnie cywilizacje odwróciły ten kierunek. [...] Należy uważać je [...] za schyłkową gałąź w szerszym cyklu wzrostu i cofania<sup>43</sup>. Rzecz w tym, twierdzi Voegelin, iż „nowożytny gnostycyzm nie wyczerpał swoich możliwości. Przeciwnie, w postaci marksizmu rozszerza się na Azję, a z kolei jako progresywizm, pozytywizm i scjentyzm przenika do innych regionów, głosząc hasła rozwoju krajów zacofanych i ich okcydentalizacji. Można powiedzieć, że również w samych społeczeństwach zachodnich jego siła nie osłabła i że nadal wzrasta nasza własna »okcydentalizacja«. W obliczu tej światowej ekspansji gnostycyzmu należy stwierdzić rzecz oczywistą: ludzka natura nie

<sup>40</sup> Ibidem, s. 458.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 411.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 87—88.

<sup>43</sup> E. VOGELIN: *Nowa nauka polityki...*, s. 151.

ulega zmianie. Zamknięcie duszy w obrębie nowożytnego gnostycyzmu może stłumić prawdę duszy, jak i te doświadczenia, które ujawniają się w filozofii i chrześcijaństwie, ale nie jest w stanie usunąć duszy i jej transcendencji ze struktury rzeczywistości. Dlatego narzuca się pytanie: jak długo może trwać ten okres stłumienia? I co się stanie, gdy przedłużające się i uporczywe stłumienie doprowadzi do wybuchu? Nie można jednak wdawać się w rozważania nad formą, jaką przybierze ten wybuch. Da się tylko powiedzieć, że reakcja na gnostycyzm będzie miała charakter równie ogólnoświatowy, jak globalny charakter ma ekspansja gnostycyzmu<sup>44</sup>. Jest bowiem tak, iż „prawda o porządku istnienia wyłania się z porządku historii”<sup>45</sup>. Nowożytność, wbrew deklaracjom przedstawicieli jej myśli — wszystkie odmiany „immanentnej hipostazy eschatonu” — to brak „porządku”.

Eric Voegelin główne swoje prace pisał w czasie, kiedy Europa przeżywała traumę po erze Holocaustu i w okresie „zimnej wojny”. W jego pracach, szczególnie w *Nowej nauce polityki*, widać wpływ tego czasu. To wszystko jednak nie oznacza, iż jego przemyślenia, mimo wielu elementów, które trochę „trącą myszką”, należą już do historii. Jest to konstatacja o tyle istotna, jeżeli spojrzeć się na jego przemyślenia z perspektywy współczesności; czasu po-nowożytnego. To, co w przedstawionych rozważaniach Voegelina może wzbudzać wątpliwości, czy wręcz zdecydowany opór, to przekonanie, iż wszystkie koncepcje życia zbiorowego, jakie składają się na nowożytność, wszystkie one na równi wyrażają grzech „pychy”. Gnoza ma jedno oblicze. A to oznacza, jak o tym była mowa, iż liberalizm można — bez ryzyka większego uproszczenia — postawić obok tak zbrodniczych systemów, jak stalinizm i hitleryzm. W czym zatem wyrażałby się „zbrodniczy” — napiszmy to jednak w cudzysłowie — charakter systemu wolności jednostki, gospodarki „wolnego rynku”, demokracji, tolerancji, pokoju między narodami? Odpowiedź jest tu następująca: jest to system, który bez reszty pozostawia na boku to, co najważniejsze; świat transcendentnych, obiektywnych wartości. I nie ma tu większej różnicy pomiędzy tym stanowiskiem, które świat wartości pozostawia wolnej decyzji jednostki, a stanowiskiem, w którym „kreuje” się „wartości” siłą. August Comte, jak informuje Voegelin, założyciel pozytywizmu, „ustanowił nagrodę dla tych, którzy wnieśli wkład w rozwój cywilizacji. Zagwarantował im nieśmiertelność, zachowanie w pamięci osoby i jej czynów. [...] Ale co się stanie w takiej sytuacji z kimś, kto wybiera Boga, a nie Augusta Comte’a? Tacy niegodziwcy, co nie kwapią się do budowy cywilizacji zgodnej z wymogami Comte’a, będą skazani na piekło zapomnienia. [...] Mamy więc w tym miejscu do czynienia z gnostyckim parakletem, który rości sobie pretensje do wewnątrzświatowego Sędziego Sądu Ostatecznego ludzkości, który decyduje o nieśmiertelności i zniweczeniu każdej ludzkiej istoty. Z pewnością

---

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> E. VOEGELIN: *Świat polis...*, s. 89.

na poziomie materialnym cywilizacja zachodnia nadal się rozwija, ale ta progresywna symbolika wkładu, upamiętnienia i zapomnienia wyznacza zarysy »dołów zapomnienia«, do których boscy zbawiciele gnostyckich imperiów wrzucali swe ofiary z kulą w potylicy<sup>46</sup>. Jak zauważa autor *Wprowadzenia do wydania angielskiego Świata polis*, „na początku swojego wielkiego studium porządku i historii, w przedmowie do tomu pierwszego, Voegelin stwierdza, że »Bóg i człowiek, świat i społeczeństwo kształtują pierwotną wspólnotę istnienia«. Najwidoczniej nie wystarczy mu, że społeczeństwa zapewniają ramę umożliwiającą znaczące istnienie. Znaczenie musi być urzeczywistnione i ucieleśnione przez społeczeństwo. Wspólnota polityczna jest związkiem służącym określonej celowi, a nie — okolicznością, w jakiej można do jakichś celów (bardziej czy mniej współmiernych) dążyć. Cele wspólnoty nie różnią się od celów poszczególnych członków społeczeństwa, lecz warunkiem zaistnienia porządku jest zbieżność kilku konieczności [...] w kierunku dobra, które na różne sposoby, ale skutecznie jest udziałem wszystkich<sup>47</sup>. Rynek tego nie gwarantuje. A tym bardziej nie gwarantuje tego rynek idei. Decyduje to, co jest „poza”.

Dziś w świecie nowożytnym i po-nowożytnym zdroworoządkowy ogląd życia zbiorowego to — w rzeczy samej — opis świata rynku; żyje się, powtarzamy, produkuje, wymienia... Jeżeli jednak przyjmie się filozoficzny punkt widzenia — a Europa, stworzona przez nią kultura, jak to ujmuje tytuł przywołanej uprzednio pracy, to „pojęcie filozoficzne”, perspektywa ulega radykalnej zmianie. I taką perspektywę przyjął Voegelin. Jest „duch” Platona i chrześcijaństwa. I jest nowożytność, gnoza, w której mieści się liberalizm... Czy to już wszystko? „Z krajów europejskich Anglia okazała się najbardziej oporna na gnostycki totalitaryzm, tak samo jak Ameryka. [...] Anglia zachowała instytucjonalną kulturę arystokratycznego parlamentaryzmu, jak też obyczaje chrześcijańskiego państwa. Mimo że psychologia oświeceniowa miała silny wpływ na rewolucję amerykańską, to zasadniczo znalazła się ona w obrębie chrześcijańskiego klimatu *ancien regime*”<sup>48</sup>. „W odniesieniu do naszego zachodniego społeczeństwa nie można powiedzieć nic ponad to, że mimo swego hałaśliwego rozwoju, gnostycyzm nie zdobył przewagi. Tradycja klasyczna i chrześcijaństwo są nadal żywe”<sup>49</sup>, twierdzi Voegelin. Jak zauważa cytowany Athanasios Moulakis, Voegelin „dotarł do Greków niejako przez Amerykę”<sup>50</sup>. Tu zaś „doszedł do wniosku, że choć techniczny słownik amerykańskiej filozofii nie jest specjalnie wyrafinowany, to klimat intelektualny oraz instytucje polityczne zachowały to, co było najbardziej wartościowe w tradycji zachodniej — w sposób może

<sup>46</sup> E. VOEGELIN: *Nowa nauka polityki...*, s. 122—123.

<sup>47</sup> A. MOULAKIS: *Wprowadzenie do wydania angielskiego*. W: E. VOEGELIN: *Świat polis...*, s. 62.

<sup>48</sup> E. VOEGELIN: *Nowa nauka polityki...*, s. 169.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>50</sup> A. MOULAKIS: *Wprowadzenie...*, s. 22.

niewyszukany, ale solidny. [...] [Odkrył] więź wspólnoty, która uczestniczy we wspólnej prawdzie egzystencjalnej, nie tylko gnozeologicznej”<sup>51</sup>. Autentyczne wartości same się obronią. „Historyczna linia sensu — jak przywołuje jego słowa autor cytowanego *Wprowadzenia*... — przypomina linię nad przepaścią, w której przepada wszystko, co nie jest w stanie utrzymać się na linii”<sup>52</sup>. A to, co się „utrzyma”, może stać się podstawą „nowej” — niedającej się sprowadzić do gnozy — „nauki polityki”. „Demokratyczna wiara”, „zachodnie społeczeństwa”, budują na gnozie. Jednak mogą także na niej nie budować. Jediną szansą to „cienka nić wiary”; wiary w wartości. I takie jest przesłanie antropologii Platona — „to Bóg — bardziej niż nieuporządkowane zachcianki człowieka — powinien stanowić miarę ludzkiego działania”<sup>53</sup>.

Jak wolno sądzić, wystąpienie Vogelina, mimo już nieco przestarzałego języka, da się ująć jako istotny głos w dzisiejszej debacie nad kształtem współczesnego świata; i chaosem aksjologicznym, jaki składa się na jego oblicze.

## Bibliografia

### Monografie

- BUTTIGLIONE R., MERECKI J. SDS: *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Lublin 1996.  
 KARTEZJUSZ: *Rozprawa o metodzie*. Przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY. Warszawa 1993.  
 KOLAKOWSKI L.: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990.  
 MOULAKIS A.: *Wprowadzenie do wydania angielskiego*. W: E. VOEGELIN: *Świat polis*. Przeł. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2013.  
 ŚPIEWAK P.: *Eric Voegelin — filozof i historyk duszy otwartej*. W: E. VOEGELIN: *Nowa nauka polityki*. Przeł. P. ŚPIEWAK. Warszawa 1992.  
 VOEGELIN E.: *Nowa nauka polityki*. Przeł. P. ŚPIEWAK. Warszawa 1992.  
 VOEGELIN E.: *Świat polis*. Przeł. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2013.

**Małgorzata Zarębska, dr**, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. rtm. W. Pileckiego w Oświęcimiu. Zajmuje się w historią idei, systemem politycznym, w tym samorządem terytorialnym i *public relations*. Autorka artykułów dotyczących tej problematyki.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>53</sup> E. VOEGELIN: *Świat polis*..., s. 228.