

MICHAŁ J. CZARNECKI
Instytut Politologii UMK

Antyczne źródła nauki o polityce Erica Voegelina

Pierwotnie filozofia polityki była tożsamością z nauką o polityce oraz ze wszystkim obejmującą refleksją nad rzeczami ludzkimi

LEO STRAUSS¹

Rozpatrując dorobek naukowy Erica Voegelina, rzuca się w oczy, iż intelektualna biografia tego autora obfitowała w kilka zasadniczych zwrotów, począwszy od bardziej prozaicznych związanych z przedmiotem badań, po fundamentalne, dotyczące teoretyczno-metodologicznych podstaw jego twórczości². Jednak spośród tych zawirowań zasadniczym motywem, który nadawał ton twórczości Voegelina, był namysł nad zasadami i naturą współczesnej mu refleksji dotyczącej kwestii politycznych³. Voegelin, żyjąc w obliczu totalitaryzmów oraz rozdzieranych walkami ideologicznymi demokracji,

¹ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, w: Tenże, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 69.

² Bez wątplenia najbardziej znaczącym, było porzucenie badania idei politycznych na początku lat 40. Więcej na temat okoliczności tego przełomu: T. Hollweck, E. Sandoz, *General Introduction to the Series*, w: E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. XIX, *History of Political Ideas*, t. I, *Hellenizm, Rome and Early Christianity*, Baton Rouge 1997, s. 1–47; M. Umińska, *Słowo od tłumacza*, w: E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994, s. 15–17.

³ Widać to już wyraźnie w książkach poświęconych europejskiemu rasizmowi: E. Voegelin, *Rasse und Staat*. Tuebingen 1933; Tenże, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin 1933.

dostrzegł także, iż współczesne nauki, pomimo nienotowanego wcześniej rozwoju przynoszącego ogrom wiedzy i informacji⁴, nie są w stanie uporać się z kluczowymi problemami odnośnie ładu społecznego, pomijając je w refleksji bądź źle definiując. Stąd doszedł do wniosku, iż same ich podstawy teoretyczne są wadliwe.

Zdaniem Voegelina droga do uzdrowienia nauki o polityce wiedzie przez nawiązanie do dorobku antycznych myślicieli: Parmenidesa, Ksenofanesa, Heraklita, Sokratesa, św. Augustyna, a nade wszystko Platona i Arystotelesa. Niniejszy esej poświęcony jest przedstawieniu antycznych wątków jako podstawy dla rozwijanego przez Voegelina najlepszego paradygmatu namysłu nad polityką. Analiza obejmuje pisma wiedeńcyka z okresu po porzuceniu projektu pisania historii idei politycznych w połowie lat 40. i podjęciu badania egzystencjalnych symbolizacji doświadczeń człowieka⁵. Badany przez nas okres zamyka wydanie w 1974 roku czwartego tomu *Order and History: The Eumenic Age* i związane z tym zasadnicze zmiany w filozofii Voegelina, których w tym tekście nie będziemy analizować⁶. Rozważania rozpoczniemy od przedstawienia krytyki dominującego w nauce w okresie rodzenia się koncepcji Voegelina scjentyzmu oraz jego swoistego wyrazu — pozytywizmu — jako punktów odniesienia dla programu powrotu do klasycznej refleksji nad polityką. Następnie opiszemy podstawowe elementy teorii świadomości, gdyż — jak pisał Voegelin — „problemy ludzkiego porządku w społeczeństwie i historii rodzą się z porządku świadomości. Stąd filozofia świadomości stanowi centralny punkt filozofii polityki”⁷.

Diagnoza: krytyka scjentyzmu i pozytywizmu

Niewątpliwie prądem umysłowym o zasadniczej sile społecznej w czasie kształtowania się koncepcji Voegelina był dominujący w nauce scjentyzm. Ten intelektualny nurt wykrystalizowany w połowie XVII wieku, towarzyszący pojawieniu się nowożytnej matematyki i fizyki⁸, spowodował, iż

⁴ E. Voegelin, *On Classical Studies*, „Modern Age”, vol. 17, no. 1, 1973, s. 2–8.

⁵ Do podstawowych prac Voegelina z analizowanego tu okresu należą: E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952 (wyd. pol.: *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992); Tenże, *Wissenschaft, Politik, und Gnosis*, München 1959; tom esejów poświęconych teorii świadomości: Tenże, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966; oraz trzy pierwsze tomy *Order and History*: Tenże, *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956; Tenże, *The World of Polis*, Baton Rouge 1957; Tenże, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957.

⁶ Na temat tego przełomu patrz: B. Douglass, *The Break in Eric Voegelin's Program*, „The Political Science Reviewer”, vol. 1, no. 7, 1977, s. 1–22.

⁷ E. Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, s. 35, cyt. za: J.J. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia–Londyn 1995, s. 16 [tłum. własne].

⁸ E. Voegelin, *The Origins of Scientism*, w: Tenże, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. X, *The Published Essays 1940–1952*, Baton Rouge 2000, s. 168. Por. S. Amsterdamski, *Kryzys scjentyzmu*,

nauka już od zarania epoki nowożytnej stała się nośnikiem gnostyckiej prawdy⁹. W ujęciu Voegelina, już u pierwszego znaczącego ze względu na ukształtowanie nowożytnego gnostycyzmu myśliciela – Thomasa Hobbesa – widoczne jest oparcie w naukach przyrodniczych i materialistycznej filozofii F. Bacona w formułowaniu mechanicystycznej filozofii politycznej¹⁰. Bez wątpienia ten wpływ uwidacznia się również u największych gnostyckich myślicieli nowożytności: Hegła, Comte’a czy Marksa. Jak pisał w *Nowej nauce polityki* – „do dziś na Zachodzie scjentyzm jest jednym z najprężniejszych gnostyckich ruchów, a immanetystyczna duma z nauki jest tak mocna, iż nawet poszczególne dyscypliny naukowe (takie jak fizyka, ekonomia, socjologia, biologia, psychologia) stworzyły własne odmiany zbawienia”¹¹. Za szczególny przejaw scjentyzmu uznawał Voegelin zainaugurowany w połowie XIX wieku przez Augusta Comte’a pozytywizm, w którym „scjentyzm w gnostyckich spekulacjach osiągnął swój pełny rozkwit”¹².

Zatem oba te nurty: szerszy – scjentyzm, jak i jego szczególna postać – pozytywizm – stanowiły bezpośrednie punkty odniesienia dla prób odbudowania przez Voegelina nauki o ładzie. Traktował on dominację tych prądów za jedną z podstawowych przyczyn kryzysu refleksji naukowej¹³. Twierdził, iż dwa założenia, na których ufundowany jest pozytywizm, mają zasadnicze znaczenie dla tej sytuacji. Z jednej strony przyjęcie poglądu, iż metody matematyzujących nauk są uniwersalne dla wszystkich dyscyplin naukowych i ich stosowanie przez – dla przykładu – nauki o polityce, gwarantuje im taki sam sukces badawczy. Drugie założenie polegało na przyjęciu reguły, iż wyłącznie metody nauk przyrodniczych wyznaczają kryteria naukowego postępowania¹⁴.

w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, S. Nowak (red.), Warszawa 1984, s. 306–327.

⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 120.

¹⁰ „Hobbes pisał (...), że największe zasługi w astronomii miał Kopernik, w mechanice Galileusz, a w nauce o życiu Harvey, natomiast on sam stworzył nauki społeczne (*philosophia civilis*)” (G. Jura, *Wstęp*, w: B. Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2003, s. 48).

¹¹ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 120.

¹² Tamże.

¹³ Krytyka pozytywizmu (szczególnie Kelsena) jest już widoczna w pracy Voegelina *Die Authoritarian Staat* (Vienna 1936). Zob. też eseje z tego okresu: Tenże, *Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law*, w: Tenże, *The Collected Works of Eric Voegelin, t. VIII, Published Essays 1929–1933*, Baton Rouge 2003, s. 27–52; Tenże, *The Unity of the Law and the Social Structure of Meaning Called State*, w: Tamże, s. 89–129; Tenże, *The Austrian Constitutional Reform of 1929*, w: Tamże, s. 148–179.

¹⁴ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 17. Podobnie charakteryzował scjentyzm wyróżniając jego „trzy podstawowe dogmaty”: 1. Matematyzujące nauki są modelem, do którego inne nauki powinny się dostosować. 2. Wszystkie aspekty bytu są dostępne dzięki metodą nauk przy-

Istotny w tej charakterystyce zdaniem Voegelina jest nade wszystko związek między tymi postulatami. W wyniku wiary w skuteczność metody połączonej z przekonaniem, iż jest ona gwarantem sukcesu, doszło do zasadnego przewartościowania porządku refleksji naukowej. Kontaminacja tych postulatów doprowadziła do sytuacji, w której teoretyczna odpowiedniość została podporządkowana metodom. Jak pisze Voegelin: „jeżeli adekwatność metod nie jest oceniana ze względu na ich użyteczność, a przeciwnie, jeśli stosowanie metod wyznacza kryteria naukowości, wtedy ginie sens nauki jako prawdziwego opisu rzeczywistości, jako podstawy do teoretycznej orientacji człowieka w świecie (...) to, czy w danym wypadku został wybrany właściwy sposób badania, ocenić można jedynie analizując wstecz całą drogę postępowania, od wyników do ich wyjściowych założeń”¹⁵.

Dominacja pozytywizmu zaowocowała trzema kluczowym zjawiskami w obrębie refleksji naukowej: uzyskiwaniem „niestrawionych” teoretycznie faktów, badaniem faktów z punktu widzenia wadliwych zasad teoretycznych oraz rozwojem metodologii jak rezultatu wspomnianej już zmiany punktu odniesienia z teorii na metodę owocującą w próbach uczynienia nauk politycznych obiektywnymi poprzez radykalne wykluczenie sądów wartościujących¹⁶. Voegelin zauważa, iż pojęcie sądów wartościujących, które pojawiło się wraz z pozytywizmem pod koniec XIX wieku będąc jednym z jego szczególnych przejawów¹⁷, jest nie do zrozumienia poza jego kontekstem: „Ani klasyczna, ani chrześcijańska etyka oraz polityka nie zawierają sądów wartościujących, ale jedynie krytycznie i empirycznie dopracowaną wizję ładu, która wyrasta z filozoficznej antropologii jako części ogólnej ontologii. Gdy jednak przestaje się traktować ontologię jako naukę, etyka i polityka nie mogą być rozumiane jako nauki o ładzie, w obrębie którego ludzka natura zyskuje swoje spełnienie. Ta sfera wiedzy wydać się musiała podejrzana, bowiem stanowiła pole subiektywnych i niekrytycznych opinii”¹⁸. Rozprawa z pozytywizmem staje się zatem dla Voegelina również okazją do krytyki jednego z największych autorytetów nauki niemieckiej tamtych czasów — Maxa Webera¹⁹ — twórcy „ostatniego wielkiego systemu pozytywistycznego”²⁰, u którego „pozytywizm doszedł do swego kresu”²¹.

rodniczych 3. Cała rzeczywistość, która nie jest dostępna dla nauk przyrodniczych, jest nieistotna bądź nierzeczywista. (Tenże, *The Origins...*, s. 168–169).

¹⁵ Tenże, *Nowa nauka...*, s. 18–19.

¹⁶ Tamże, s. 21–24.

¹⁷ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.

¹⁸ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 23.

¹⁹ Tamże, s. 25–35. Por. inne wcześniejsze wypowiedzi Voegelina dotyczące Webera: E. Voegelin, *Max Weber*, przeł. z niem. M. J. Hanak, J. Cockerill, w: Tenże, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. VIII, s. 130–147; Tenże, *On Max Weber*, przeł. z niem. M. J. Hanak, w: Tenże, *The*

Terapia: *episteme politike*

Poddając krytyce nurt pozytywistyczny, autor *Nowej nauki polityki* przedstawia przy tym własne ujęcie tego, jaki kształt jego zdaniem powinien przyjąć właściwie rozumiany namysł nad ładem człowieka i społeczeństwa. W eseju *What is Political Reality* pisze: „Rdzeniem nauk politycznych jest noetyczna interpretacja człowieka, społeczeństwa i historii, która wraz z żądaniem krytycznej wiedzy dotyczącej ładu pojawia się naprzeciw ładu społeczeństwa. Nauka o polityce w znaczeniu noetycznej wiedzy dotyczącej ładu odnajduje siebie w specyficznej sytuacji, innej niż nauki rozpatrujące zjawiska świata zewnętrznego, w której zamierzony przedmiot – «rzeczywistość polityczna» – jest sama stworzona przez wiedzę, która ukierunkowana jest na ten przedmiot”²². Zatem o ile nauki ściśle bazują na niepodważalnych aksjomatach, nauki polityczne nie posiadają fundamentu ze względu na swoją istotną relację tych nauk do rzeczywistości. Określają je – w ujęciu Voegelina – trzy zasadnicze aspekty:

1) Pierwotność samointerpretacji *kosmionu*: każde społeczeństwo (*kosmion*), wytwarza samo-interpretacje i symbole (mit, Objawienie, symbole apokaliptyczne, gnostyckie, teologiczne, ideologiczne), które są uprzednie wobec pojawienia się nauk politycznych;

2) Wtórność refleksji teoretycznej: noetyczne interpretacje pełnią funkcję korekcyjną bądź dodatkową względem nie-noetycznych interpretacji, lecz nie są w stanie ich zastąpić;

3) Konflikt między samointerpretacjami *kosmionu* a teoretycznym namysłem: nauki noetyczne pojawiają się zawsze w relacji napięcia w stosunku do samoświadomości społeczeństwa.

Stąd filozof z punktu widzenia *polis* jest ateistą, Objawienia – heretykiem, natomiast ideologii – reakcjonistą²³.

Collected Works of Eric Voegelin, t. VII, Published Essays 1922–1928, Baton Rouge 2003, s. 100–117; Tenże, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, przeł. z niem. J. Cockerill, B. Cooper, w: Tenże, *The Collected Works of Eric Voegelin, t. XIII, Selected Book Reviews*, Baton Rouge 2001, s. 87–92. Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 39–78. Warto wspomnieć, iż wedle wspomnień Voegelina Weber miał duży wpływ na jego intelektualny rozwój w okresie młodości; m.in. dzięki jego pismom Voegelin porzucił marksizm, z którym sympatyzował w 1919 roku (E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Baton Rouge 1989, s. 11–14).

²⁰ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 32.

²¹ Tamże.

²² Tenże, *What is Political Reality*, w: Tenże, *Anamnesis*, przeł. z niem. G. Niemeyer, South Bend 1978, s. 144 [tłum. własne].

²³ Tamże, s. 143–146; Tenże, *Nowa nauka...*, s. 37–38. Por. ujęcie Voegelina z koncepcją pisarstwa egzoterycznego i ezoterycznego u Leo Straussa. To ostatnie spowodowane jest zdaniem Straussa zasadniczym konfliktem filozofa z społeczeństwem (L. Strauss, *Prześladowa-*

Jednym z podstawowych pojęć filozofii Voegelina jest *kosmion*²⁴ rozumiany jako społeczeństwo rozświetlane samointerpretacjami, wytwarzające swoisty zbiór symboli, dzięki którym „ludzie doświadczają społeczeństwa jako czegoś, co jest nie tylko dziełem przypadku czy umowy”²⁵. Z drugiej strony „symbole wyrażają doświadczenie, mówiące o tym, że człowiek staje się kimś pełnym uczestnicząc w całości, która przekracza jego konkretne istnienie”²⁶. Zadaniem badacza docierającego do symboliki, która od wewnątrz rozświetla dany *kosmion*, jest krytyczne objaśnianie tych symboli. Voegelin zwraca uwagę, iż taka sytuacja badacza powoduje pewne trudności mogące doprowadzić do szkodliwych nieporozumień. Teoretyk bowiem staje wobec dwóch rodzajów symboli: opisanych powyżej symboli samointerpretujących dany *kosmion* oraz wobec symboli języka nauk o polityce, które rodzą się poprzez krytyczne objaśnianie symboli pierwszego rodzaju²⁷. Pierwsza grupa symboli występuje w rzeczywistości, druga natomiast, jako czysto teoretyczny wykwit namysłu nad symbolami pierwszego rodzaju, tylko w krytycznej nauce. Stąd, choć Voegelin zaznacza, iż poprzez drogę krytycznego objaśniania te dwa rodzaje symboli mogą się do siebie upodobnić, wielkim niebezpieczeństwem dla współczesnej nauki o polityce jest traktowanie symboli występujących w rzeczywistości, owych samorozświetlających się elementów *kosmionu*, jako symboli nauk o polityce, będących rezultatem procedury krytycznego objaśniania.

Voegelin proponuje zatem przyjęcie metody arystotelesowskiej, polegającej na dokładnym oglądzie pojęć wziętych z rzeczywistości i rozpatrywaniu ich w teoretycznym osoczu antycznej nauki o polityce (*episteme politike*). Charakterystyczny jest w tym kontekście esej Voegelina *What is Political Theory?*, w którym dokonuje analizy natury radykalnej różnicy pomiędzy klasyczną *episteme* a nowożytną formą dociekań nad zjawiskami politycznymi. Voegelin zwraca uwagę, iż podstawowe terminy platońsko-arystotelesowskiej *episteme politike*, odnoszące się do natury i esencji prawdziwego porządku, są zaczerpnięte z słownika medycznego. Przykładowo,

nie i sztuka pisania, w: Tenże, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 107–121). Inaczej sądziła H. Arendt, dla której konflikt filozofii i polityki nie jest nie do przezwyciężenia; spowodowany był dokonaną przez Platona modyfikacją filozofii Sokratesa, gdzie symbioza tych dwóch sfer znalazła swój najdoskonalszy wyraz (H. Arendt, *Sokrates*, w: *Taż*, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2007, s. 39–71).

²⁴ Termin ten Voegelin zapożyczył od austriackiego filozofa A. Schöhra (*Wege des Glaubens*, Wien–Leipzig 1921). Cyt. za: C. J. Olbromski, *Platońskie pojęcie metaxy w filozofii politycznej Erica Voegelina*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, P. Kłoczowski (red.), Kraków 2004, s. 95.

²⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 37.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 38.

pojęcie *eidos*, obecnie traktowane jako ważny element filozofii Arystotelesa i Platona, pochodzi z traktatu Hipokratesa. W V wieku przed Chrystusem Tukidydes w *Wojnie peloponeskiej* używał tego pojęcia do opisu stanu społecznej choroby, natomiast wiek później Platon odwrócił znaczenie tego terminu, posługując się nim w celu opisania zdrowego porządku społecznego, zachowując jednak przy tym medyczne konotacje²⁸. Zatem filozof jako lekarz konfrontuje swoją wiedzę o zdrowym porządku z istniejącym porządkiem, który zdiagnozowany jest jako choroba (*nosos*) i wypaczenie (*perekabasis*)²⁹. Wobec tak interpretowanej sytuacji, Arystoteles rozumie właściwe uprawianie *episteme politike* poprzez rozwijanie dwóch równie ważnych i niezbędnych gałęzi. Z jednej strony wysiłki filozofa powinny być skierowane ku rozwijaniu wiedzy o właściwym porządku duszy i społeczeństwa. Z drugiej, obiektem dociekań filozofa powinno stać się niemożliwe do uleczenia społeczeństwo, w którym żyje, bez względu na niemożność pokonania owego stanu choroby. Zdaniem Voegelina relacja między tymi dwoma elementami – dociekaniami nad właściwym porządkiem oraz badaniem porządku patologicznego – stanowi kluczowe napięcie w dziedzinie *episteme politike*³⁰.

Zachowanie takiej dwoistości dociekań jest konieczne, by aspirować do właściwego oglądu rzeczy. Za antyczny przejaw takiej niekompletności Voegelin podaje Tukidydesa³¹. Równowaga ta została jednak w pełni zagubiona w czasach nowożytnych, głównie przez Hobbesa³², u którego stan choroby jest stanem normalnym, wyjściowym, naturalnym. Autor *Lewiatana* przeniósł punkt ciężkości w dociekaniach nad polityką z kwestii ładu duszy na zagadnienia zgoła czysto techniczne, widząc możliwość rozwiązania pro-

²⁸ Tenże, *What is Political Theory?*, w: Tenże, *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. XXXIII, *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers 1939–1985*, Baton Rouge 2004, s. 56. Podobne wnioski wyciąga wybitny znawca kultury antycznej Werner Jaeger (W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, M. Bednarek, Warszawa 2001), widząc inspiracje medyczne w twórczości Tukidydesa (s. 478, 483–484, 491–492) oraz Sokratesa, Platona i Arystotelesa (s. 515–561).

²⁹ Voegelin opisuje w tym duchu nowożytny gnostycyzm: „Istota gnostyckiej polityki musi być zrozumiana jako choroba ducha” (E. Voegelin, *Gnostycka polityka*, przeł. J. Świątek, „Człowiek w Kulturze”, nr 16, 2004, s. 234).

³⁰ Tenże, *What is Political Theory...*, s. 57–58.

³¹ „In Thucydides we see the thinker who suffers under the decline of the beloved country and, in a historical analysis both grandiose and penetrating, presents for the first time the clinical picture of the kinesis. For his standards, however, he has to rely on the traditions of a better age, as well as on the poets. He has not yet at his disposition the Platonic philosophy of right order, nor is he himself the Plato who could create it. The mood of the analysis is, therefore, something like a discipline of the intellect in despair. He knows what is evil, but he knows of no remedy; and he is not the great spiritual personality who could oppose the order of his own soul as the paradigmatic order to the disease of the time” (Tamże, s. 58).

³² Dodać należy, iż sam Hobbes przetłumaczył na język angielski historię wojny peloponeskiej Tukidydesa: Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1629.

blemów społeczeństwa drogą „instytucjonalnej terapii”³³, skutkującą porzuceniem rozważań dotyczących duszy i dobrego porządku społecznego³⁴.

Teoria świadomości jako podstawa *episteme politiké*

W powyższych rozważaniach zostało omówione sedno krytycznej analizy współczesnych Voegelinowi nauk o polityce oraz przedstawiono właściwy, w jego wykładni, paradygmat ich uprawiania. Bez wątplenia jednak najważniejszym elementem, stanowiącym niejako fundament dla wszystkich filozoficznych wysiłków Voegelina zmierzających do odnowienia klasycznego przesłania w opozycji do głównych tendencji nowożytności, jest teoria świadomości. We wstępie do niemieckiego wydania *Anamnesis* Voegelin stwierdza, iż „nędza nauk politycznych, mianowicie ich ugrzęźnięcie w neokantowskich teoriach wiedzy, metodach wolnych od wartościowania, historycyzmie, opisowym instytucjonalizmie i ideologicznych spekulacji na temat historii, może być wyleczona tylko przez nową filozofię świadomości”³⁵.

Kluczową cechą wyróżniająca świadomość po skoku w bycie (*leap in being*) jest platońska kategoria „pomiędzy” (*metaxy*) określająca stan napięcia (*taxis*) egzystencji „miłośnika mądrości”³⁶. Wyznacza ją zasadniczo wymiar transcendencji i immanencji³⁷. Voegelin podkreśla jednocześnie, iż tych wymiarów nie można ujmować jako przedmiotów czy pól rzeczywistości zewnętrznych i niezależnych od siebie oraz od uczestniczącego w nich człowieka³⁸. Cezary Olbromski omawiając ten aspekt myśli Voegelina stwierdza: „Doświadczenie *metaxy* nie może być adekwatnie ujmowane przy pomocy terminów podmiotu i przedmiotu, gdzie rzeczywistość gra rolę przedmiotu,

³³ Jako przejawy tego modelu Voegelin wymienia: (1) zabiegi purytanów z XVII wieku zmierzające do utworzenia szczęśliwego ustroju; (2) neopelagiańską koncepcję Rousseau’a, zakładającą istnienie dobrego człowieka korumpowanego przez złe społeczeństwo; (3) a także obecne od XVIII wieku ruchy neopelagiańskie, traktujące instytucje polityczne jako źródło zła, stąd widzące rozwiązanie tego problemu w procesie „obumierania państwa” (E. Voegelin, *What is Political Theory...*, s. 60).

³⁴ Tamże; Tenże, *Nowa nauka...*, s. 140–147, 162–170.

³⁵ E. Voegelin, *Anamnesis*, s. 7, cyt. za: B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Baton Rouge 1999, s. 176 [tłum. własne].

³⁶ „Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest między mądrością a głupotą” (Platon, *Uczta*, 204 b, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 104).

³⁷ „Dla Voegelina poprawna filozofia polityczna nie jest możliwa bez poprawnej teologii, o którą jako pierwszy upomniał się Platon. Relacja z Transcendencją jest jednym źródłem sensu i nie ma swojego odpowiednika w historii. Nie oznacza to bynajmniej unieważnienia historii czy społeczeństwa, a tylko przywrócenie im właściwych znaczeń” (K. Mądel, *Reszta należy do uczniów*, „Frona”, nr 4–5, 1995, s. 246).

³⁸ E. Voegelin, *What is Political Reality...*, s. 147.

a człowiek staje się podmiotem poznania. Powinno ono być raczej ujęte jako proces w obrębie rzeczywistości, który pojmuje zarówno kosmos w jego boskiej tajemnicy, jak i człowieka z jego umysłem, w którym tajemnica staje się poznawczo jasna (...) siedliskiem rzeczywistości *In-Between* jest domena *psyche*³⁹.

Jest to fundamentalna część teorii świadomości Voegelina rozpatrywana z punktu widzenia jego filozofii politycznej. Dusza (*psyche*) rozumiana jako zmysł transcendencji, jest podstawą obecnej już u Platona⁴⁰ zasady antropologicznej, określającej paradygmat rozmyślenia o sprawach politycznych. Zasada ta ma swoje źródło w założeniu, iż świadomość jest zawsze konkretną świadomością konkretnej osoby⁴¹, prowadząc przy tym do wniosku, iż „konkretny człowiek zaprowadza ład swojej egzystencji według stanu swej świadomości, lecz tym, co ma być uporządkowane jest nie tylko jego świadomość, lecz jego całkowita egzystencja w Świecie”⁴². Stąd dobry społeczny porządek (*eu nomia*) jest pochodną dobrego życia (*eu zen*), a nie odwrotnie; troska o ład duszy (*psyche*) jest podstawowym wyzwaniem i sprawdzianem filozofa i jego teorii⁴³. Zatem, antropologiczna prawda duszy jest wyrazem krytycznego objaśniania symboli samorozświetlającego się *kosmionu*, wyrażającego prawdę kosmologiczną. Wyciągając nauki z dorobku antycznych filozofów noetycznych Voegelin przyjmuje więc, iż *kosmion*, nad którym badacz prowadzi refleksję, jest pojmowany zarówno jako *makroantrophos*, jak i *mikrokosmos*⁴⁴. Dopelnieniem tego jest wprowadzona także przez Platona i rozwijana później przez św. Augustyna zasada teologiczna, wyznaczająca transcendentny rodzaj miary dla badania krytycznego objaśniania symboli („Bóg jest miarą”) w opozycji do ujęcia zakładającego, że miarą jest sam człowiek⁴⁵. Opisując ten związek Voegelin pisał: „Prawda człowieka i prawda Boga są ze sobą nierozdzielnie związane. Człowiek żyć będzie w zgodzie z prawdą swej egzystencji, gdy otworzy swą *psyche* na prawdę Boga, a prawda Boga ujawni się w historii, gdy tak uformuje człowieczą *psyche*, iż ta będzie zdolna wchłonąć niewidoczne miary”⁴⁶.

³⁹ C. J. Olbromski, *Platońskie pojęcie...*, s. 102.

⁴⁰ Platon, *Państwo*, 368 c–d, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 62.

⁴¹ E. Voegelin, *What is Political Reality...*, s. 200.

⁴² Tamże [tłum. własne].

⁴³ Wskazuje to również na to, iż myślenie Voegelina, tak jak i Platona, ma charakter organicystyczny: „Państwo (wg Platona – przyp. MJC) to organizm złożony – tak samo jak dusza ludzka – z trzech, nierównej wartości «członów»: rozumu, męstwa i pożyteczności. Nieład duszy pochodzi z zaburzenia hierarchicznego porządku tych władz” (J. Bartyzel, *O sztuce wypasania ludzkich trzód*, „Sztuka i Filozofia”, nr 8, 1994, s. 212).

⁴⁴ E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 64–65; Tenże, *Israel...*, s. 5–6.

⁴⁵ Tenże, *Nowa nauka...*, s. 70–72.

⁴⁶ Tamże, s. 71.

Poza aspektem określającym człowieka wobec wymiaru transcendentnej, istotny w tej koncepcji jest także stosunek do rzeczywistości jako takiej. W eseju *What is Political Reality?*, będącym najpełniejszym wyrazem filozoficznego stanowiska Voegelina w zakresie teorii świadomości, opisuje on trzy zasadnicze wymiary rzeczywistości. Po pierwsze, rzeczywistość ma dla człowieka charakter wszechogarniający, w której on sam dla siebie jest rzeczywisty w stopniu, w jakim w niej uczestniczy. Nie jest zatem rzeczywistość rzeczą, z którą człowiek się konfrontuje, niewłaściwym jest traktowanie rzeczywistości jako zewnętrznego obiektu badań – człowiek uczestniczy w rzeczywistości będąc w jej „wnętrzu”⁴⁷. Z drugiej strony, rzeczywiste są „rzeczy”, które można wyszczególnić we wszechogarniającej rzeczywistości (bogowie, człowiek). Po trzecie, rzeczywista jest partycypacja w rzeczach jako takich⁴⁸.

Partycypacja jest kluczowym aspektem określającym stosunek człowieka do rzeczywistości i jednym z głównych wymiarów ludzkiej egzystencji. „Świadomość jest doświadczeniem partycypacji, partycypacji człowieka w własnej podstawie istnienia”⁴⁹. Rozwijane już przez jońskich filozofów, a później przez Arystotelesa, pojęcie podstawy (*aition, arché*) jest znowuż podstawowym punktem odniesienia dla partycypującej świadomości. Voegelin zauważa, iż zarówno noetyczne jak i nie-noetyczne interpretacje wyrażają doświadczenie porządku społeczeństwa w oparciu o własne rozumienie podstawy. „Różne rodzaje doświadczenia wraz z ich analogiczną wielorakością wielości symbolicznych wyrażen, wszystkie skoncentrowane są wokół ustanowienia właściwego ładu poprzez wgląd w jego podstawę”⁵⁰. Z takiego zróżnicowania doświadczenia podstawy Voegelin nie wyciąga jednak wniosku, iż mamy do czynienia z mnogością podstaw. Konkretny wyraz interpretacji podstawy jest ściśle skorelowany z określoną formą świadomości, jednak to „poza historyczną różnorodnością interpretacji (...) znajdujemy jedność pytania o podstawę”⁵¹. Jak już wspomnieliśmy, najbardziej doskonałą formą dociekania podstawy jest w ujęciu Voegelina noetyczna filozofia Platona i Arystotelesa. W niej znajduje najdoskonalsze usiłowania świadomości zin-

⁴⁷ Jak zaznacza na wstępie swojego głównego dzieła — *Order and History* — nie możemy wyjść poza rzeczywistość, zawsze jesteśmy „w” (E. Voegelin, *Israel...*, s. 1. Patrz także: E. Voegelin, *What is Political Reality...*, s. 175).

⁴⁸ Tenże, *What is Political Reality...*, s. 163.

⁴⁹ Tamże, s. 175.

⁵⁰ Tamże, s. 147–148 [tłum. własne]. Jako przykłady różnorodności interpretacji podstawy Voegelin podaje mit dotyczący kreacji jednego kosmosu, jako początku imperialnego porządku w języku mitycznym oraz pojęcie *aition* pokrywające się z podstawą istnienia w języku neotycznym.

⁵¹ Tamże, s. 148. [tłum. własne]

terpretowania własnego logos. Takie wysiłki nazywa Voegelin noetyczną egzegezą (*noetic exegesis*)⁵².

W celu opisanego tej sytuacji Voegelin posługuje się wypracowanym przez Arystotelesa słownikiem, określając skierowaną ku podstawie, partycypującą w rzeczywistości świadomość poszukującą podstawy. W noetycznym, arystotelesowskim języku, człowiek interpretuje siebie jako egzystencję w warunkach niewiedzy (*agnoia, amathia*), w kontekście podstawy ładu swojej egzystencji (*aition, arché*). Stan noetycznej ignorancji powoduje również, iż człowiek niecierpliwie chce przejść ze stanu ignorancji (*pheugein ten agnoian*) w ład poszukiwania wiedzy (*episteme*). Dodatkowo stan ignorancji określa zapytywanie w stanie zmieszania i wątpliwości (*disaporein, aporein*). Z owego pytającego zniecierpliwienia wyrasta u człowieka pragnienie by wiedzieć (*tou eidenai oregontai*). Relacje człowieka i wiedzy określa zatem swoista współzależność. Z jednej strony, człowieka w stanie noetycznej egzegezy charakteryzuje niecierpliwie poszukiwanie (*zetesis*) pełni istnienia, natomiast z drugiej jest on poruszony (*kinesis*) przez powab owej wiedzy. Ów związek Voegelin opisuje następująco: „Bez *kinesis* bycia przyciąganym przez podstawę, nie byłoby jej pragnienia; bez pragnienia — zapytywania w zmieszaniu; bez zapytywania w zmieszaniu — świadomości ignorancji. Nie byłoby nieświadomego niepokoju, z którego wyrasta pytanie o podstawę, jeśli sam niepokój nie byłby już wiedzą człowieka o jego egzystencji pochodzącej od podstawy istnienia, która nie jest samym człowiekiem”⁵³.

Czynnikiem, który utrzymuje właściwy kierunek rozpoznania własnej sytuacji jako napięcia w świadomości ku podstawie, jest *nous* (*ratio*)⁵⁴, gdzie — posługując się kategorią Bergsona — duszę otwartą na swą podstawę określa jako racjonalną, natomiast zamkniętą jako irracjonalną⁵⁵. Rozum ludzki (*ratio*), by nie ulec wykolejeniu (*perekabasis*), musi rozpoznawać swoje pochodzenie od rozumu Boskiego (zasada genetyczna). Stąd — biorąc również pod uwagę uprzednie rozważania dotyczące wzajemnej relacji *zetesis* i *kinesis* — partycypacja musi mieć wymiar wzajemny, obustronny (*metalepsis*). Z perspektywy człowieka jest to partycypacja w Boskiej podstawie istnienia, do której człowiek został poruszony⁵⁶. Zatem według Voegelina świadomość odkrywa siebie w noetycznej egzegezie w trzech wymiarach: (1) Formalnym:

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 149 [tłum własne].

⁵⁴ Voegelin stosuje w tym wypadku termin *ratio*, a nie *nous* motywując to tym, iż ten ostatni posiada różne znaczenia. (Tamże).

⁵⁵ Tamże, s. 149. Dopiero przyjęcie takiej perspektywy pozwala uznać, pozytywistyczne nurty Comte’a czy Marksa odrzucające transcendentny wymiar egzystencji za irracjonalne, i tym samym odrzucić progresywizm. Patrz: Tenże, *Nowa nauka...*, s. 149–152.

⁵⁶ Tenże, *What is Political Reality...*, s. 149–150.

jest nim nadające kierunek *ratio*; (2) Rozjaśnienia: wiedzy na temat napięcia ku podstawie; (3) Historycznym: badanie jest procesem określanym przez świadomość⁵⁷, które umieszcza w przeszłości mniej rozjaśnione stany świadomości, jako etapy tego samego wysiłku poznania prawdy na temat podstawy⁵⁸.

Voegelin przy tym zastrzega, iż wszystkie te trzy aspekty są ze sobą ściśle powiązane: „bez wymiaru rozjaśnienia świadomości, nie ma żadnego etiologicznego wymiaru świadomości; bez tych dwóch nie ma żadnego historyczno-krytycznego wymiaru wiedzy dotyczącej partycypacji”⁵⁹.

W tym miejscu uwidacznia się ważna różnica rozumienia racjonalności. Voegelin odwołując się do rozumienia jej w klasyczny, arystotelesowski sposób zakładał, iż jeśli chcemy osiąść rozeznanie, czy dane działanie jest racjonalne, musimy mieć pojęcie ostatecznego celu, podstawy. *Episteme politike* jest właśnie takim rodzajem badania rzeczy, które — kierowane na poszukiwanie ostatecznego celu — realizuje ten postulat. Tak pojętą racjonalność Voegelin przeciwstawia nowożytnej, gdzie kwestia podstawy nie jest obecna⁶⁰.

Widać zatem, iż takie wymiary ludzkiej świadomości jak kwestia podstawy, racjonalności i partycypacji są ze sobą ściśle związane. Ostatecznym celem ludzkiego życia — twierdzi Voegelin — jest życie zgodne z rozumem⁶¹, jako podstawowy aspekt, który odróżnia ludzką egzystencję od zwierzęcej. Stanowi jednocześnie o swoistym umocowaniu człowieka w hierarchii by-

⁵⁷ „History is not a field of indifferently objective material from which we may select some according to arbitrary criteria, in order to «construct» a tableau of history. Rather, history is constituted by consciousness, so the logos of consciousness decides what is and what is not historically revelant” (Tamże, s. 158).

⁵⁸ Tamże, s.154.

⁵⁹ Tamże, s. 156 [tłum. własne].

⁶⁰ „In our rather secularized civilization (...) we mean primarily by «rationality of action» rationality in coordinating means to an end. If we have an end in view (building a building), we then coordinate means to that end, and if that is done adequately we say we have proceeded rationally. In ordinary everyday life we leave it at that; we expect that a man acts rationally in coordinating means to an end. But in a theoretical examination of the problem we cannot be satisfied with the simple coordination of means to end because every end can be converted into a means by asking, for instance, «For what purpose have we built this building?» And when we have ascertained that purpose we can further ask, «And for what purpose do we do what we do in this building?» Thus we are led into an indefinite regression in which the supposed end from which we started always becomes a means in another means-end relation, and that end a means for the next means-end relation. We have rational adequacy in the pragmatic sense within any one relation, but the whole chain hangs in the air and we do not know whether the whole chain is rational” (Tenże, *In Search of the Ground*, w: Tenże, *The Collected Works of Eric Voegelin, t. XI, Published Essays 1953-1966*, Baton Rouge 2000, s. 226-227).

⁶¹ Tenże, *On classical...*, s. 2-8.

tów⁶². Życie zgodne z rozumem jest jednak możliwe wyłącznie wtedy, gdy człowiek rozpoznaje swoją egzystencję w stanie *metaxy*, dla którego podstawą wszelkiej aktywności, w tym aktywności badacza w ramach *episteme politike*, jest świadomość podstawy.

Uwagi końcowe

Rekapitułując, należy stwierdzić, iż zwrot Voegelina w kierunku odbudowania nauk o polityce w oparciu o dorobek klasycznych filozofów ujawnia trzy zasadnicze w tym względzie punkty niezgody z naturą refleksji nowożytnej. Autor *Nowej nauki polityki* mocno podkreśla swoistość refleksji nad polityką⁶³, której nie da się, w prokrustowym duchu podporządkować metodom i narzędziom nowożytnych nauk przyrodniczych. Prócz tego wskazuje na sprzeczność między rozumieniem wywodzącego się z filozofii Kartezjusza racjonalizmu nowożytnego a noetyczną racjonalnością klasyczną. Trzecim punktem, wynikającym z powyższych, jest zasadniczy kontrast między motywami organicystycznie zorientowanej *episteme politike* a nowożytnymi naukami o polityce, bazującymi na pozytywistycznych założeniach i owocującej w mechanicystycznej *philosophia civilis* Hobbesa.

Voegelin w tym sporze, konstruując warsztat namysłu nad polityką, pozostaje wierny autorom klasycznym. W teorii świadomości, nad którą pracował od lat 40., nawiązywał przede wszystkim do filozofii Platona (zasada antropologiczna i teologiczna, stan *metaxy*), jak i Arystotelesa, od którego zapożycza język filozoficzny, określający egzystencjalną sytuację badacza. Nie jest to jednak tylko sentymentalna tęsknota za zapomnianą i odrzuconą przez nowożytność tradycją klasycznej filozofii, lecz „poszukiwaniem miar trwałych dla człowieka i społeczeństwa” oraz „powrotem do realistycznego sposobu widzenia rzeczywistości”⁶⁴. Ten swoisty „wywar z ziół zbieranych w platońskich ogrodach”⁶⁵, można rozumieć jako walkę o przywrócenie życia filozofii, a co za tym idzie, filozoficznego charakteru namysłu nad polityką poprzez przywołanie zapomnianej opozycji między filozofem a filodoksem, między wiedzą a opinią⁶⁶. Przenika ją walka o ład społeczeństwa i ład ludzkiej

⁶² Tenże, *In Search of...*, s. 228.

⁶³ Por. H.V. Jaffa, *The Case Against Political Theory*, „The Journal of Politics”, vol. 22, no. 2, 1960, s. 259–275.

⁶⁴ P. Śpiewak, *The New Science of Politics*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej*, t. V, B. Skarga (red.), Warszawa 1997, s. 477–478.

⁶⁵ K. Mądel, *Reszta...*, s. 248.

⁶⁶ E. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 65–68. W języku polskim ten fragment dostępny w: Tenże, *Platoński ład duszy*, przeł. H. Krzeczkowski, „Znak”, nr 9–10, 1985, s. 160–162.

duszy⁶⁷, a zatem protest przeciw redukcjonizmowi scjentyzmu i pozytywizmu, które wykluczają z rozważań niektóre uznane kwestie za bezcelowe (Comte), niezgodne z naturą człowieka socjalistycznego (Marks) bądź jako problemy pozorne (neopozytywizm)⁶⁸. Filozofia polityczna Erica Voegelina rozumiana jako „powrót do klasyków” jest próbą wybrnięcia z pułapki pychy i pewności nowożytnej nauki prowadzącej do absolutyzacji własnych intuicji, a stąd do gnostycyzmu; jest skupieniem na rozpoznaniu egzystencjalnej sytuacji filozofa wobec rzeczywistości, której – jak zauważa Paweł Śpiewak – nie można nigdy objąć⁶⁹.

Zarysowany tu antyczny charakter nauki o polityce jasno wskazuje, iż Voegelin pragnął przy tym przeniknąć głęboki sens platońskiej alegorii jaskini. Z jego pism wynika, iż rozważania o polityce mogą prowadzić tylko *spoudaios*⁷⁰, ludzie dojrzały, którzy doświadczili uprzednio *periagoge*, zerwania kajdan w jaskini platońskiej i wyjścia poza ogląd cieni, myślenia obrazami (*ejkasia*). Przeznaczeniem badacza-filozofa jest zatem ponowna podróż w głąb jaskini, symboliczne zejście (*kateben*)⁷¹ z Aten do Pireusu, w dziedzinę samorozwielających *kosmion* znaczeń. Jednak na tym droga badacza się nie kończy. Po wyprawie w dół musi on ponownie podając wysiłek drogi w górę, ku Eleusis. Ten szlak wyznacza ścieżkę krytycznego objaśniania w świetle prawdy transcendencji. Voegelin zdaje się za Heraklitem napominać, iż obie drogi: w górę jak i w dół są równie istotne.

MICHAŁ J. CZARNECKI

⁶⁷ „Jeżeli w historii ludzkości szukalibyśmy czegoś naprawdę niezmiennego, to musiałby nas zadowolić jedynie język opisujący napięcie między życiem i śmiercią, między czasem i wiecznością, między porządkiem i chaosem, prawdą i nieprawdą, sensem i bezsensem, między *amor Dei* i *amor sui*, między *l'âme ouverte* i *l'âme close*, między cnotą otwarcia się na wartości, które niesie wiara, nadzieja i miłość, a zamknięciem się w sobie w postaci jakiejś hybrydy czy w buncie, pomiędzy radością a rozpaczą, pomiędzy wyobcowaniem ze świata a wyobcowaniem od Boga. Gdy rozdzielimy pary tych symboli i zhipostazujemy obszary napięć jako niezależne byty, to zniszczymy tę autentyczną egzystencję, której doświadczali sami twórcy powyższej symbolizacji; rozpadnie się wówczas świadomość i intelekt, zdeformujemy i zredukujemy własne człowieczeństwo albo do stanu cichej rozpacz, albo do oportunistycznego aktywizmu, do narkomanii lub manii telewizyjnej, do hedonistycznego obłądzenia bądź do kurczowego trzymania się prawdy (nawet za cenę mordu), albo do cierpienia wynikającego z poczucia absurdalności życia i godzenia się na byle jaką rozrywkę, czyli na pascalskie *divertissement*, które staje się namiastką utraconego kontaktu z rzeczywistością. Mówiąc słowami Heraklita i Platona: Życie trzeźwe zostanie wyparte przez życie pogrążone we śnie”. (E. Voegelin *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, s. viii. Cyt. za: K. Mądel, *Reszta...*, s. 251).

⁶⁸ E. Voegelin, *On classical...*, s. 4.

⁶⁹ P. Śpiewak, *Eric Voegelin – filozof historii duszy otwartej*, w: E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 7.

⁷⁰ Tenże, *Nowa nauka...*, s. 67. Podobnie twierdzi Arystoteles. (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Ks. 1, 1095a).

⁷¹ Patrz: E. Voegelin, *Plato...*, s. 52–62. Tłumaczenie polskie: Tenże, *Platoński...*, s. 148–158.

Antique sources of Eric Voegelin's political science

This essay is an attempt of a presentation of ancient strands as the basis for the best paradigm of *episteme politike* developed by Eric Voegelin. The analysis comprehends the philosopher's writings after abandoning in the middle forties the project of writing the history of political ideas and undertaking the research concerning existential symbolisations of human experiences. The analysed period ends with the publication of the fourth volume of *Order and History: The Ecumenic Age* in 1974, which is associated with fundamental changes in Voegelin's philosophy, which are not explicated in this essay.

Firstly, the deliberation is focused on the criticism of scientism and its specific expression, i.e. positivism, which constituted dominating currents in science during the birth of Voegelin's conception. Both scientism and positivism are the points of reference for the programme of return to classical reflection on politics. Furthermore, the basic elements of the theory of consciousness, which is the start point for the project of that return, are described.

Voegelin's turn towards rebuilding political science based on the classical philosophers' writings reveals three fundamental points of disagreement with the nature of modern reflection. Voegelin emphasises specific character of the reflection on politics, which cannot be subordinated to the methods and tools of the modern natural sciences. Moreover, he indicates the contradiction between understanding of the modern rationalism based on Descartes' philosophy and classical noetic rationality. The third one is the contrast between motives of organistically oriented *episteme politike* and modern political science, which is built on the positivistic presuppositions and ends with mechanistic *philosophia civilis* of Hobbes.