

## Filozofia państwa w ujęciu Ericha Voegelina

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

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

kwestii samego procesu symbolizowania jako sposobu artykułowania przez człowieka poznanego sensu własnej egzystencji. W przypadku uznania, iż proces symbolizacji ma charakter wtórny względem samego faktu egzystencji człowieka w społeczności, należałoby uznać, iż racjonalizacja własnej egzystencji społecznej może, ale nie musi, doprowadzić człowieka do samopoznania, ale prowadzić może człowieka do redukcyjnego ujęcia własnego bytu. Punktem wyjścia bowiem byłoby poznanie społeczeństwa jako takiego, a dopiero poprzez nie człowieka stanowiącego jego część. Ujęcie kosmionu, stanowiącego dla Voegelina synonim społeczeństwa państwowego, jako samorozświecającej się sensami rzeczywistości, wskazuje na to, że dla Voegelina proces symbolizacji stanowiłby działanie nieświadome, które następnie potrzebuje racjonalizacji. O ile w biegu dziejów taki sposób istnienia człowieka jest naturalny (nikt nie rodzi się z określoną koncepcją społeczeństwa politycznego), o tyle w namyśle racjonalnym nad własną egzystencją człowiek może wpaść w pułapkę fałszywego poznania sensu własnego istnienia. Przyjmując nadto, iż zasadniczo egzystencja człowieka w społeczności politycznej związana jest z wychowaniem, można przyjąć tezę, że proces symbolizacji (przynajmniej w początkowej fazie życia człowieka) jest elementem wdrożenia jednostki w kanony wprzód ustanowionej społeczności, a tym samym oznaczałoby możliwość zafałszowania obrazu świata w umyśle człowieka. Erich Voegelin wydaje się unikać tej pułapki poprzez ujmowanie czysto teoretyczne samego procesu symbolizowania. Wprowadzenie przezeń do dyskursu terminu „filozofia” zdawałoby się wyrazem tejże próby. Jest to jednak zabieg o tyle problematyczny, ponieważ sam naysł filozoficzny może bazować na pojęciowych elementach wprzód przyjętych, a tym samym powodować fałszywy „obraz świata”. W tym kontekście dotarcie do Podstawy Bytu, jawiącej się jako ostateczne uzasadnienie egzystencji człowieka, w tym egzystencji politycznej, staje się wielce problematyczne. Powstaje bowiem pytanie, czy owa Podstawa Bytu nie jest racjonalizacją przyjętych w danym państwie sposobów relacji pomiędzy władzą a poddanymi oraz między obywatelami wzajemnie. Przyjmując tezę o partycypacji każdego człowieka w tak określonej Podstawie Bytowej niejasnym wydaje się czy mamy do czynienia z mitologicznie ustalonymi wierzeniami i ideami? Problematyczność tego twierdzenia okazuje się jeszcze wyraźniej w odniesieniu do krytyki współczesnych nurtów ideologicznych, kształtujących społeczności państwowe. Jeżeli przyjąć, że proces symbolizacji operuje wytworzonymi na podstawie doświadczenia ludzkiego ideami, a te pochodne są jedynie od doświadczanej przez człowieka na danym etapie rozwoju historii społeczności politycznej, to nurtującym staje się pytanie o dokonany przez ludzi zwrot ku mitologicznemu/ideologicznemu ujmowaniu świata. Co więcej przypisując symbolom/ideom funkcję kreatywną, zwłaszcza w przypadku wyłaniania reprezentanta danego społeczeństwa politycznego, Voegelin nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie, czy dany reprezentant/władza jest wynikiem mitologicznego ujmowania

rzeczywistości? W ostateczności należy zadać pytanie, czy ufundowany na procesie symbolizowania kosmion jest odbiciem rzeczywistości rozpoznanej przez człowieka, czy też jest konstrukcją opartą na ideach oderwanych od rzeczywistości, istniejących jedynie w umysłach ludzkich? Erich Voegelin zdaje się to dostrzegać, gdyż w swojej teorii cywilizacji wprowadza pojęcie przeskoku mutacyjnego.

Pojęcie przeskoku mutacyjnego związane jest z teorią cywilizacji, przyjętą przez Voegelina. temu zagadnieniu poświęcony został drugi rozdział pracy. Na bazie materiału historycznego Erich Voegelin wyróżnia trzy typy cywilizacji: kompaktową, antropologiczną i soteriologiczną. Analiza pism Voegelina wskazuje, że kryterium wyróżnienia tych typów jest relacja pomiędzy społeczeństwem politycznym a wyróżnioną Podstawą Bytu. W przypadku pierwszej z nich społeczeństwo polityczne jest całkowicie spojone z elementem boskim, stanowiąc jego manifestację w rzeczywistości świata. Tym, który reprezentuje element boski, jest każdorazowy władca, zaś obywatele są jemu posłuszni z powodów religijnych lub quasi religijnych. W przypadku cywilizacji typu antropologicznego manifestacją/symbolem Absolutu są wybrane jednostki, które nie na podstawie wierzeń religijnych, ale na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego rozpoznają prawdę o relacji całości świata do Podstawy Bytowej. Wprowadzenie przez Voegelina pojęcia „mistycznego filozofa” jest zabiegiem wskazującym na połączenie elementu filozoficznego z elementem misteryjnym w tym typie cywilizacji. Pomimo zaakcentowania elementu racjonalnego namysłu, w tym typie cywilizacji dominuje element misteryjny, co doświadczenie Podstawy Bytu na gruncie zaufania względem posiadającego prawdziwe poznanie filozofa. Dominantą w relacjach państwowych przestaje być system wierzeń, a jego miejsce zajmuje wychowanie. Problemem jest jednak podstawa owego „zaufania” dająca władzę filozofom. Wydaje się, że w tym typie cywilizacji element ideologiczny jest jeszcze mocniejszy niż w poprzednim. O ile wyróżnienie filozofii jako racjonalnego rozpoznania rzeczywistości może stanowić wskazówkę rozwojową, o tyle nie sposób nie zauważyć, że w gruncie rzeczy mamy do czynienia z postępującym regresem. Członkowie społeczności opartej na tym typie cywilizacyjnym mogą, choć nie muszą, mieć mniejszy dostęp do prawdy o Podstawie Bytu, aniżeli w poprzednim typie. Voegelin proponuje więc trzeci typ cywilizacyjny: soteriologiczny. W swojej warstwie treściowej odwołuje się on do chrześcijaństwa i dokonanego w myśli teologiczno-filozoficznej rozdzielenia pomiędzy władzą duchowną a świecką. Przyjmując takie rozdzielenie Voegelin zwraca uwagę, iż dokonuje się w ten sposób odbóstwienia świata, który przestaje być „terenem bezpośredniego działania Boga”, a staje się miejscem, które może eksplorować ludzki rozum. Od niego więc zależy dotarcie do Podstawy Bytu, uzyskującej w ten sposób „całkowitą transcendencję”. Kieruje to więc Voegelina w stronę doświadczenia jednostkowego człowieka, a co za tym idzie w kierunku świadomości jako miejsca

spotkania się Absolutu z człowiekiem. W celu dookreślenia owego doświadczenia świadomościowego Voegelin wprowadza pojęcie „doświadczenia anamnetycznego”, stanowiącego podstawę rozpoznania przez jednostkę związku z Absolutem. Problem jednak w tym, że nie podaje on żadnego kryterium dającego możliwość odróżnienia poznania fałszywego od poznania prawdziwego. Dlatego, jak sam wspomina, doświadczenie to, mające walor doświadczenia religijnego, może co najwyżej stanowić odniesienie się człowieka do „hipotetycznej” Podstawy Bytu. Teza ta prowadzi go do stwierdzenia, iż rozpoznawany w doświadczeniu anamnetycznym Absolut jest jedynie częścią struktury owego doświadczenia, bez możliwości stwierdzenia jego istnienia w rzeczywistości. Spaja on doświadczenie człowieka, czyniąc je możliwym, bez pewności dotarcia do Podstawy Bytu.

Na tle tych stwierdzeń można odczytać poglądy Voegelina na cel istnienia człowieka w społeczeństwie politycznym, a także rozpoznać jego ujęcie zagadnienia antropologicznego oraz określenia rozumienia przezeń dobra wspólnego, stanowiącego cel społeczności politycznej. Problematyce tej poświęcony został rozdział trzeci niniejszej pracy. Voegelin stawia przed społeczeństwem politycznym dwa zasadnicze cele: ma ono zapewnić człowiekowi możliwość fizycznego przeżycia, co równoznaczne jest z kwestią bezpieczeństwa, oraz ukształtować taki porządek społecznym, w którym każda z jednostek stanowiących państwo będzie mogła realizować swoje szczęście, którym jest rozpoznanie we własnej psychice napięcia pomiędzy nią a Podstawą Bytu. Takie ujęcie celu społeczności państwowej powoduje, że Voegelin dystansuje się od określenia spraw ustrojowych. Co więcej, w swoich rozważaniach antropologicznych nie zawiera nauki o człowieku na podstawie doświadczenia zewnętrznego, ale poprzestaje jedynie na określeniu szczęścia związanego z rozpoznanem „hipotetycznej” Podstawy Bytu, która jest jedynie częścią składową struktury doświadczenia anamnetycznego. W swoich pismach, choć wielokrotnie odwołuje się on do filozoficznej spuścizny, sam nie daje nie tylko wskazania na konkretny system filozoficzny, stanowiący podstawę rozumienia bytu ludzkiego, ale również nie formułuje własnej koncepcji antropologicznej. Jedynym elementem, wskazanym przezeń, jest ujęcie człowieka jako świadomości wyrastającej ponad doświadczenie świata i ujmującej Podstawę Bytu jako hipotezę dla własnej egzystencji. Takie ujęcie człowieka sprawia, iż w teorii państwa, wyartykułowanej z pism Ericha Voegelina, nie znajduje się pojęcie dobra wspólnego jako celu społeczności politycznej.

W wyniku przeprowadzonej analizy pism Ericha Voegelina w związku z postawionymi celami pracy należy stwierdzić, że wyartykułowana teoria państwa nie stanowi dostatecznego wyjaśnienia faktu egzystencji człowieka w społeczeństwie politycznym. Voegelin zwłaszcza nie dostarcza odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek? Jego ujęcie problematyki antropologicznej

wykazuje szczególnie brak w zakresie ostatecznościowego rozpoznania bytowości ludzkiej. Voegelin poprzestaje jedynie na opisie faktu ludzkiej świadomości, stanowiącej dla niego sensorium Podstawy Bytu. Skutkiem tego jest ujmowanie przez niego społeczności politycznej jedynie w kategoriach opisowych, bez wyjaśnienia konieczności lub jej braku dla człowieka jako takiego. Społeczność polityczna w tym systemie jawi się zatem jako zbiorowość ludzka zorganizowana wokół idei bezpieczeństwa fizycznego oraz regulowana przyjętymi założeniami mitologicznymi/ideologicznymi. Brak właściwej perspektywy antropologicznej skutkuje w systemie Voegelina przyjęciem za punkt wyjścia istniejącego społeczeństwa/społeczeństw w wyjaśnianiu faktu istnienia człowieka w społeczności. Społeczność, choć będąca pochodną pewnego sposobu poznawania rzeczywistości przez człowieka, jest jednak rzeczywistością całkowicie od niego oddzieloną i samotłumaczącą się. Nie stanowi więc ona wynikającego z natury człowieka środowiska jego rozwoju, ale tylko tworzy ramy dla samoprzeżycia fizycznego. Społeczeństwo polityczne, przy braku jasno sformułowanej antropologii, jest zbiorowiskiem jednostek, z których każda jest oddzielnym światem idei. Twierdzenie to jest szczególnie ważne w kontekście podejmowanych przez Voegelina prób oceny współczesnej cywilizacji i jej problemów z ruchami politycznymi o proveniencji gostyckiej. Istotnym elementem tychże ruchów, do których Voegelin zaliczał rozliczne nurty polityczne od kalwińskich purytan po Marksa, Bakunina i Freuda, stanowi immanentyzacja Absolutu, czyli odrzucenie jego transcendentnego charakteru względem całości świata, w tym wewnętrznego doświadczenia człowieka. Opisy kryzysu cywilizacyjnego, którego zasadniczym motorem jest gnostyckie podejście do rzeczywistości, nazywane przez Voegelina wykolejeniem w dziedzinę marzeń sennych lub też przy użyciu terminu medycznego „Traumrealitat” („Dreamsreality”), wskazuje na degradacyjny ich charakter właśnie ze względu na blokowanie możliwości doświadczenia napięcia pomiędzy ludzką świadomością a transcendentną Podstawą Bytu. Jeżeli jednak uznamy nie tylko pragnienie rozpoznania w owym doświadczeniu Podstawy Bytu, ale również za Voegelinem uznamy, że sam Absolut, poznawany w wewnętrznym doświadczeniu przynależy do struktury owego doświadczenia, wówczas koniecznym staje się postawienie pytania, czy właśnie doświadczenie anamnetyczne nie jest pierwszym elementem immanentyzacji transcendentnego Absolutu? Voegelin zdaje się nie dostrzegać tej pułapki. Być może jego twierdzenie jest pochodną rozdzielenia w jego systemie dwóch dróg poznania istnienia Absolutu: horyzontalnej, którą wiąże z doświadczeniem zewnętrznym oraz namysłem filozoficznym, i wertykalnej, związanej z doświadczeniem anamnetycznym wewnątrz ludzkiej psyche, a posiadającej charakter misteryjno-mistyczny. Wprowadzenie przez niego platońskiego terminu *metaxis* na oznaczenie przestrzeni pomiędzy biegunami napięcia, będącej zmieszaniem się elementu boskiego z ludzkim, sugeruje również brak możliwości dotarcia w tymże doświadczeniu

do Podstawy Bytu, która staje się elementem postulowanym, a nie poznany. Odnosząc takie ujęcie doświadczenia anamnetycznego do struktury społeczeństwa politycznego, w którym element religijny stanowi zdaniem Voegelina najważniejsze uzasadnienie istnienia społeczności politycznej, w każdym typie cywilizacyjny otrzymujemy oparcie struktury społeczeństwa politycznego/państwa na przyjętych przesłankach ideologiczno – mitycznych.

Niniejsza praca w swoich założeniach miała w pierwszym rzędzie na celu rekonstrukcję teorii państwa w filozofii Ericha Voegelina. Drugim celem był krytyczna ocena zrekonstruowanej teorii na gruncie filozofii. Autor wyraża głęboką nadzieję, że sprostał temu zadaniu. Wydaje się, że w analizie myśli Ericha Voegelina jest jeszcze wiele obszarów do opracowania i krytycznego wyjaśnienia. Szczególnie ważnym wydaje obecnie rozpoznanie relacji pomiędzy antropologicznymi tezami Voegelina a jego koncepcją kryzysu cywilizacyjnego, jakim jest wejście gnostycznego myślenia do współczesnej kultury. Autor wyraża nadzieję na dalsze rozwijanie krytycznego ujęcia dorobku Ericha Voegelina. Warto pamiętać w tej pracy o słowach Benedykta XVI: „Mesjanizmy pełne obietnic, ale fabrykujące iluzje zawsze opierają swoje propozycje na zanegowaniu transcendentnego wymiaru rozwoju, w pewności, że mają go w całości do swej dyspozycji. Ta fałszywa pewność okazuje się słabością, ponieważ oznacza podporządkowanie człowieka, zredukowanego do narzędzia rozwoju” (*Caritas in veritate* nr 17)