

Voegelina poszukiwanie Boga

Eric (Erich) Voegelin ukończył studia w Wiedniu na wydziale prawa w 1922 roku. W okresie międzywojennym wiele lat spędził na naukowych stypendiach. Dużo publikował. Za najważniejszą i rzeczywiście nowatorską książkę z tego okresu uchodzi praca dotycząca istoty państwa autorytarnego wydana w roku 1936 (*Państwo autorytarne. Esej o problemach państwa austriackiego*). Pisał o polityce, choć nigdy nie brał w niej udziału. Głosował przed wojną raczej na chadeków niż na lewicę. Wybierał chrześcijańskich demokratów, ponieważ – jak twierdził – oni reprezentowali tradycję kultury europejskiej, a socjaliści, mając nawet wiele rozsądnych propozycji w dziedzinie socjalnej, prowadzili w istocie do osłabienia czy wręcz zniesienia demokratycznego państwa.

Po włączeniu Austrii do III Rzeszy wyemigrował z żoną przez Szwajcarię do Ameryki. Był jednym z niewielu protestantów, którzy postanowili ująć przed dyktaturą. (Jego ojciec był gorącym sympatykiem nazizmu). Nie rozumieli jego decyzji ani amerykańscy konsulowie, ani inni emigranci. Bo dla czego ktoś, kto nie jest Żydem, komunistą, miałby emigrować i przeciwstawiać się narodowemu socjalizmowi. Powód wyjazdu był – jak pisał po latach – prosty: badania filozoficzne i studia społeczne wymagają intelektualnej uczciwości. A uleganie jakiegokolwiek ideologii: pozytywistycznej, marksistowskiej, a szczególnie nazistowskiej, oznaczałoby utratę wiarygodności.

Każda z tych ideologii jest nie do przyjęcia. Oferują pseudotożsamości poprzez zwalczanie, nawet krwawe, swego przeciwnika. Ale, co niemniej ważne, ideologie są odporne na argu-

menty krytyczne. Nie warto i nie ma po co z nimi dyskutować. Nie tylko są immunizowane na krytykę, ale również na samą rzeczywistość. Mają w sobie zwykle coś wulgarnego i ochłokracyjnego. Kształtują zbiorowe namiętności, bywają wyjątkowo paskudne, groźne, jednakże wymagają zrozumienia i poważnego przemyślenia..

W latach trzydziestych Voegelin opisywał – jako jeden z pierwszych teoretyków i filozofów polityki – istotę ideologicznego myślenia, a już po wojnie, w kolejnych książkach, odkrywał trop i zasadę ich interpretacji. Aby zrozumieć ideologiczną retorykę, jak uważał, trzeba stworzyć filozofię języka, której podstawą jest badanie symboli nadających sens i porządek ludzkiemu doświadczeniu, by zobaczyć, jak tradycyjne symbole obecne w tradycjach greckiej i chrześcijańskiej: nieskończoności, duszy, napięcia między miłością Boga a miłością siebie samego, śmiercią a nadzieją, z czasem ulegają przemianie, immanentyzacji i wulgaryzacji. Wskazanie na słabości ideologii nie wystarczy. To, czym one są i jaki jest ich przekaz, wymaga dotarcia i nazwania tego, co Voegelin nazywa „trwałą podstawą duchowego doświadczenia”. Tylko w ten sposób możemy dotrzeć do niezafałszowanej rzeczywistości. Filozofa nie interesują definicje słów, ale analiza realności, czyli ludzkiej świadomości. Temat ten – o czym nieco szerzej będę pisać dalej – był przedmiotem intensywnych badań Erica Voegelina do końca życia.

Tuż przed wyjazdem w roku 1938 ogłosił na temat ideologii ważną książkę *Die politischen Religionen*. Współczesne mu ideologie uważał już wtedy za *quasi*-religie, lub dokładniej, za ześwieczone formy religijnego myślenia. Temat ten powrócił już po wojnie między innymi w analizach choćby ruchów milenarystycznych Normana Cohna, koncepcji gnozy Hansa Jonasa, twórczości Leszka Kołakowskiego czy wizji Oświecenia Jacoba Talmona.

Definiując ideologie, wskazywał Eric Voegelin na pięć jej podstawowych elementów:

Po pierwsze, wszystkie wyrastają z klasycznych i chrześcijańskich źródeł, a ich stałym elementem jest symbol apokalipsy, przekonanie, że po wielowiekowym okresie niedoskonałości przybliży się i nastąpi czas pełni, pojednania człowieka z samym sobą.

Drugi element, ideologie wyrastają z wiary w to, że ich wybrani wyznawcy i apostołowie potrafią z perspektywy wewnątrzświatowej odczytać całościowy sens historii i wiedzą, jak powinna dokonać się przemiana natury człowieka i społeczeństw; innymi słowy, mają receptę, pomysł na urzeczywistnienie doskonałego stanu rzeczy. (Wątek ten Voegelin szeroko rozwijał, wskazując na gnostycki charakter współczesnej myśli politycznej w takich książkach, jak *Nowa nauka polityki* oraz *Science, Politics and Gnosticism*).

Po trzecie, ideologie zwykle są wyrazem wiary w świecką formę zbawienia. (Nazywa je teoriami autosalwacjonistycznymi.) Ich symbolika zaczerpnięta jest z Biblii. Wskazują na swoich zbawców, proroków, odkrywców wiedzy, lud wybrany, który ową wiedzę zamieni w czyn.

Po czwarte, niezbędna jest, jak mówił, immentyzacja apokaliptycznej wyobraźni. W dawnych apokalipsach nowy ład zostaje zaprowadzony przez Boga lub Jego wysłannika, anioła. W ideologiach doskonały ład możliwy jest do wprowadzenia mocą ludzkiego działania.

Wreszcie element piąty, natura ludzka jest w tradycji ujmowana jako niezmienna, zakorzeniona w podobnych napięciach i sposobie przeżywania boskości. Ideologowie z kolei wierzą, że można ją kształtować, zmieniając środowisko społeczne czy ekonomiczne, i że ludzie, zbiorowości i rewolucyjne formacje określa to, kim, a raczej czym w przyszłości będziemy.

Ideologie powołują do istnienia rzeczywistość, która nie ma racji bytu. Historia, powiada Voegelin, nie jest zbudowana wedle reguł wybrania, nie ma apokaliptycznej struktury ani swego kresu i spełnienia, które możemy poznać. Nie jest w ludzkie dzieje wpisany żaden gotowy sens. Ideologie są tworzone przez filozofów powołujących się na naukę i rozum ludzki, ale prowadzą tylko do irracjonalnych zachowań, szaleństwa i chaosu. Nakazują bowiem, by taktykę, działania dopasowywać do swojego obrazu rzeczywistości, do predeterminowanych przez nią celów. Nierealność projektów ideologicznych ma być realizowana za pomocą całkiem realnych (i brutalnych) metod.

Temat ideologii, a dokładniej progresywistycznych filozofii, był stale obecny w jego esejach. Od rozważania, czym one są,

jak były tworzone, doszedł do odpowiedzi na pytanie, jak można się od nich gruntownie uwolnić.

W Ameryce Voegelin pracował na różnych uniwersytetach: na Uniwersytecie Harvarda, w Alabamie, przez dłuższy czas w Louisiana State University w Baton Rouge. W tym okresie między innymi napisał wielotomową historię idei politycznych, klasyczną dziś pracę *Nowa nauka polityki* (1952) oraz tom *Science, Politics and Gnosticism* (1958). Wtedy to odkrył problematykę gnostycyzmu, stosując ją do badań ideologii. Wyraźnie sformułował swój program badań nad symboliką, jak to nazywał, duszy otwartej *versus* duszy zamkniętej (kategorie zaczerpnął z filozofii Henri Bergsona). Był filozofem i historykiem o wyjątkowej erudycji i znajomości klasycznych języków.

W 1958 roku wrócił na jedenaście lat do Niemiec, do Monachium, gdzie zorganizował Instytut Nauk Politycznych. (Instytut ten istnieje do dzisiaj, ponadto w Monachium działa fundacja zajmująca się też dziedzictwem myśli Voegelina). Socjaldemokraci jego właśnie życzyli sobie na kierownika tego ośrodka, ale po dziesięciu minutach jego pierwszego wystąpienia opuścili salę. Mogli i musieli być jego filozofią rozzarowani. Przez jedenaście lat w Monachium gromadził ludzi, książki, uczył. Bywał bardzo dumny z osiągnięć swoich asystentów i pracowników. Gdy porównywał studentów niemieckich z amerykańskimi, stwierdzał, że ci pierwsi byli zwykle lepiej wykształceni, znali wiele języków, byli intelektualnie bardziej wyrafinowani. Amerykanie z Południa za to posiadali jeden bezcenny dar: żyli w kulturze opartej na zdrowym rozsądku. Dlatego nie ulegali wpływow politycznych ruchów o charakterze sekciarskim. Mieli za sobą bezpieczną bazę do myślenia. Nie groziło im szaleństwo, oderwanie od rzeczywistości w sferach praktycznej i politycznej.

Voegelin, analizując swój okres monachijski, dodawał, nazizm doszczętnie zniszczył niemieckie uniwersytety. Najlepsi albo zmarli, albo wyemigrowali. Pozostali tylko bardzo średni akademicy. Słabość uczonych była dla niego oczywista, na co wskazywała między innymi ich bezradność w obliczu skrajnie lewicowych ruchów końca lat sześćdziesiątych.

W Niemczech opublikował ważną dla siebie książkę *Anamnesis* (Przypominanie) sprzedaną ledwie w pięciuset egzemplarzach. W tej pracy opisał własne anamnetyczne doświadczenia,

które prowadziły go do jego metafizycznych pomysłów i dojrzalej filozofii, w której pamięć i przypominanie mają zasadnicze znaczenie w badaniu struktury świadomości. Wiele tu inspiracji fenomenologią i rozmowami z przyjacielem, Alfredem Schutzem.

Voegelin, nieco zawiedziony niemieckim środowiskiem intelektualnym wrócił do Stanów Zjednoczonych i w 1969 roku otrzymał posadę w Hoover Institute on War, Revolution and Peace w Stanfordzie, gdzie kontynuował swoją pracę badawczą i pisarską. Za życia opublikował pięciotomowe dzieło *Order and History*, które słusznie może uchodzić za podstawowy wykład jego filozofii historii, dokładniej, dziejów narodzin duszy w starożytności i w Biblii. Trudne to dzieło, acz niezwykle odkrywcze.

Odnoszę wrażenie, że był kimś obcym i osobnym zarówno na amerykańskich uniwersytetach, jak i we współczesnym świecie intelektualnym. Nie miał najmniejszego przekonania do ruchów lewicowych przed wojną, po wojnie, jak i do tak zwanej kontrkultury (Nowej Lewicy). Bardzo go niepokoiło to, co działo się z niemieckimi uniwersytetami w latach sześćdziesiątych, a szczególnie destrukcja dawnego akademickiego porządku. Zarazem czuł się obco wśród konserwatywnych amerykańskich intelektualistów (pisali o nim bardzo pochlebnie) i nic nie wynikało ze spotkań z kręgiem autorów związanych z prawicowym „National Review”. Miał ich po prostu za idiotów. Wstrętem napawał go wszelki nacjonalizm. Zresztą nigdy nie był szczególnie zainteresowany polityką praktyczną.

Wymienił szereg listów z Leo Straussem, podobnie jak on filozofem polityki rodem z kultury niemieckiej, o zbliżonej, wydawało by się aliberalnej i antypozytywistycznej orientacji. Obaj uczynili bardzo wiele, by przywrócić klasyczną tradycję. Inaczej niż większość współczesnych myślicieli, nigdy nie ulegali sekularystycznym przesądom. Korespondencja trwająca niemal dziesięć lat urwała się we wczesnych latach pięćdziesiątych. Ciekawe to listy, bo kompletnie oderwane od politycznych wydarzeń, czysto filozoficzne, niemal pozbawione wzajemnej osobistej ciekawości. Voegelin wskazywał na wspólne podstawy dwóch wielkich symbolizacji – doświadczenia greckiego i biblijnego. Pojęcia wiary i rozumu, znane jego zdaniem dopiero od czasów

średniowiecza, odpowiadały nie tyle odmiennym doświadczeniom duchowym, ile wskazywały tylko na odmienność kultur, w których owe poszukiwanie boskiego Poza się dokonywało. Strauss z przekonaniem wskazywał na odmienności wiedzy filozoficznej i objawionej. W liście z 1951 roku do swego rozmówcy nieco ironicznie pisał: „Mówiąc jednym zdaniem – wierzę, że filozofia w duchu platońskim jest możliwa i konieczna – Pan wierzy, że filozofia pojęta w ten sposób stała się nieaktualna w obliczu objawienia. Tylko Bóg wie, kto ma rację”¹. Różnica zdań była nie do przewyciężenia.

Z całą pewnością Voegelin był lekceważony i przemilczany przez myślicieli politycznych i filozofów głównego nurtu. Cytowana i wspomiana bywa tylko jedna jego książka *Nowa nauka polityki*. W czasie pracy na uniwersytecie Stanforda, nie pozwolono mu wyklądać pod pretekstem, że rzekomo źle mówi po angielsku, a tak naprawdę dlatego, że – jak twierdził jeden z jego znajomych – używał kompletnie nieznanego im nazwiska, jak Platon czy Arystoteles. (Voegelin zresztą uważał, że znaczna część współczesnych filozofów to ignoranci w dziedzinie historii myśli. Przykładem najbardziej dobitnym była wedle niego książka Russella i Whietheada *Principia Mathematica* w jej wykładzie metafizyki).

Odmówiono mu zatrudnienia na kilku uniwersytetach, uważając, że jest zbyt dla nich ekstrawagancki i kontrowersyjny. Kiedyś na zajęciach na uniwersytecie Harvarda wyszło pół sali, gdy powiedział studentom, że jest coś takiego jak prawda i że jej mają służyć uniwersyteccy profesorowie. Zarazem potrzebował naukowej czy intelektualnej wspólnoty. Cieszył się nią w Wiedniu (ironicznie zwaną *Geistkreis* – Duchowy Krąg), gdzie przyjaźnił się i dyskutował między innymi z Alfredem Schutzem, filozofem i socjologiem, wówczas bankierem, Emanuelem Winternitzem, po wojnie kuratorem Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, Felixem Kaufmannem, po wojnie profesorem prawa. W okresie wiedeńskim przyjaźnił się z intelektualnymi guru liberalnej ekonomii Friedrichem von Hayekiem, Ludwi-

¹ *Faith and Political Philosophy. The Correspondance between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934–1964*, Peter Emberley, Barry Cooper (red.), The Pennsylvania University Press, 1993, s. 79.

giem von Misesem. Niemal wszyscy jego znajomi z tego okresu wyemigrowali.

Po wojnie nie udało mu się stworzyć takiego żywego środowiska, choć próbował je powołać w Monachium. Miał i ma swoich prawdziwych wielbicieli czy zwolenników rozproszonych po wielu uniwersytetach. Ale nie znajdował równych sobie partnerów dyskusji. Wszędzie był outsiderem. W Ameryce i w Monachium. Nawet nosił się inaczej niż reszta kolegów. Chodził zwykle w baskijskim berecie, co, jak wiem, w Ameryce jest niezwykłe. Nie prowadził samochodu. Kopcił niemiłosiernie. Czas spędzał w bibliotekach, w gabinecie, studiując, pisząc, zajęty swoimi myślami, robiąc czasem wrażenie człowieka nieobecnego, w stanie mistycznego skupienia.

Voegelin pisał, że najważniejszym zadaniem było przywrócenie postawy otwartej na rzeczywistość. Opis tego doświadczenia, będącego, jego zdaniem, podstawą istnienia człowieka, wymaga szczególnego technicznego słownika, które filozof rozwijał. Czyni to jego prace dość mozolne w lekturze. Klucz tkwił w filozofii greckiej i nauczaniu św. Pawła oraz Ojców Kościoła. Ich język, ich analizy uznaje za swoistego rodzaju zwrotny i wyjątkowy moment w historii ducha. Pisał wręcz za Karlem Jaspersem o swoistego rodzaju osi czasu, o momencie odkrycia i nazwania tego doświadczenia. „Był to proces, który w historii ludzkości zajął pięć wieków, mniej więcej między 800 a 300 rokiem p.n.e. Dokonał się jednocześnie w różnych cywilizacjach, ale bez wzajemnego wpływu. W Chinach jest to wiek Konfucjusza i Lao-Tse. W Indiach wiek upaniszad i Buddy..., w Izraelu proroków, w Grecji – filozofów i tragiców”². Był to czas w dziejach przełomowy i niejako uprzywilejowany. To, co wtedy zostało najpełniej wyartykułowane, pozostaje do dziś punktem odniesienia dla idei europejskich. To, jak odnoszą się do poznania „istoty bycia”, wyznacza charakter i konsekwencje różnych filozofii. „Zrozumienie zarówno klasycznej, jak i chrześcijańskiej filozofii oraz ideologicznych deformacji rzeczywistości zakłada uprzednie rozumienie świadomości w jej pełnym wymiarze”³.

² *Nowa nauka polityki*, tłum. Paweł Śpiewak, Warszawa 1992, s. 63.

³ *Autobiographical Reflections*, Louisiana State University Press, 1989, s. 100.

Kluczowe było doświadczenie uczestnictwa w rzeczywistości transcendentnej. Dokładniej, ten rodzaj doświadczenia nie sytuuje się ani w podmiocie, ani w obiekcie poznania. Odnajduje się m i ę d z y (*in-Between*) symbolizowanym w Platońskim pojęciu *metaxy*. Doświadczenie otwarte staje się zarówno w boskiej, jak i ludzkiej terażniejszości między biegunami naszego przeżywania siebie i ładu. Owo przeżycie wyrażane jest w postaci symboli rozjaśniających nasze usytuowanie. Nie są one ani konwencjonalnym znakiem wskazującym na jakąś rzeczywistość znajdującą się poza świadomością, ani nie są też tożsame ze słowami Boga objawianymi wybranym, jak to bywa przedstawiane w wielu teologicznych spekulacjach. Symbole są wyrazem tego bosko-ludzkiego spotkania i uczestniczą zarówno w boskiej, jak i ludzkiej rzeczywistości.

Voegelin kładzie nacisk na wymiar czasowości. Otwarcie na rzeczywistość nie jest czymś danym, jest stałym wysiłkiem poszukiwania. „Świadomość tego rodzaju nie jest aprioryczną strukturą, nie jest czymś, co się wydarza, nie jest danym horyzontem. Jest nieustannym działaniem polegającym na rozszerzaniu, porządkowaniu, artykułowaniu i korygowaniu siebie; jest wydarzeniem, które się dokonuje w rzeczywistości, w której *nous* (rozum) uczestniczy. Jest stałym wysiłkiem ponawiania odpowiedzi na wezwania rzeczywistości...”⁴. Świadomość przekraczania siebie i uczestnictwa w realności między skończonym a nieskończonym, historycznym a ponadczasowym, zmysłowym a duchowym, jest czymś, co objawia się w wewnętrznej anamnetycznej autorefleksji.

Nie jest to idea, która wymaga uzasadnienia. Nie jest to założenie, które przyjmujemy, by poprawnie myśleć o ludzkiej obecności. Jest czymś danym w doświadczeniu opisanym wyjątkowo precyzyjnie w spotkaniu Mojżesza z Bogiem pod górą Horeb przy krzaku gorejącym czy w *Gorgiaszu* Platona. „Możliwość ujęcia transcendencji jest fundamentalną charakterystyką świadomości”⁵.

Punktem wyjścia owego skoku do tego, co boskie (pojęcie „skoku” zaczerpnął Voegelin z rozważań Sørensa Kierkegaarda),

⁴ *Anamnesis*, University of Notre Dame Press, 1978, s. 4.

⁵ *Ibidem*, s. 23.

jest napięcie medytacyjne (*bios theoretikos*). U podstaw greckiej refleksji znajdują się takie pojęcia, jak *zetesis* (kwestionowanie, stawianie pytań), *kinesis* (ruch, poszukiwanie). Początkiem nie są jakieś definicje, ale poszukiwanie, pragnienie wiedzy czy, jak ujmował to Platon, *filo-sophia* – miłość wiedzy. Voegelin wskazuje na Arystotelesowskie formuły niepokoju, zadziwienia i zachwyty (*thaumazon*), które każą, zmuszają do wyjścia poza stan niewiedzy, prowadzą ku przemianie wewnętrznej (*periagoge* – symbol obecny w VII Księdze *Państwa*) i poszukiwania wiedzy (*episteme*).

Doświadczenie podstaw rzeczywistości pojętej jako otwarcie się na rzeczywistość o naturze transcendentalnej, w której uczestniczymy, wymaga wskazania organu tego przeżycia. Przez Greków nazywany był *psyche*, *nous* – rozum. Nazwać go można sensorium transcendencji. (Voegelin używał też kategorii doświadczenie noetyczne). Rozum tak pojęty, odkryty i opisany przez Greków, jest tym, co stanowi o ludzkiej naturze i odróżnia ją od świata zwierzęcego. Pierwszą zasadą czy cnotą człowieka rozumnego jest szacunek dla siebie samego, będący wyrazem uznania dla tego zmysłu, poprzez który staje się świadomy i spragniony życia opartego na trwałej podstawie. Miłość i troska o to „ja” stanowi w tradycji klasycznej kwestię pierwszorzędną. Miłość do siebie samego nie oznacza zaspokajania namiętności, ale wskazuje na nakaz pracy nad noetycznym doświadczeniem, nad boską częścią obecną w nas samych. Jest to pierwsza z egzystencjalnych cnót. Koniecznym jej uzupełnieniem jest niezbędna dbałość o dobra rzeczowe, materialne, by móc w pełni korzystać i rozwijać w sobie właściwą tylko ludziom rozumność.

Świadomość owego wyższego „ja” otwiera na uznanie, miłość czy przyjaźń dla innych ludzi. Owo uczucie uznania dla innych osadzone jest we wspólnocie noetycznej. Stanowi podstawę pierwszej cnoty politycznej, jaką jest *philia politike* – przyjaźń polityczna. Czytamy o tym w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa czy w rozprawach Cycerona. (Voegelin cytuje w tym miejscu świetne powiedzenie Nietzschego: „Gdybym nie kochał innych ludzi dlatego, że również w nich jest obraz Boga, nie miałbym najmniejszego powodu do miłości, ponieważ ludzie są po prostu straszni”).

Tylko we wspólnocie opartej na przyjaźni „ja” odnajduje właściwy ład i reprezentację (wyraz) tego doświadczenia. Między „ja” duchowym a idealną *polis* filozofowie odkrywali pełną współbieżność. Mikropolis znajdowało dopełnienie w makropolis. (Zagadnieniu temu poświęcił tom studiów *Świat polis* będący drugim tomem *Order and History*, w której najwięcej miejsca zajmuje analiza filozofii politycznej Platona). Taka wspólnota kieruje się czymś, co bywa nazywane dobrem wspólnym, a co polega na kontroli namiętności. W takiej sytuacji można mówić również o *homonoia* – podobieństwie i wspólnocie istot rozumnych. (Chrześcijaństwo posługuje się w tym miejscu pojęciem logosu Chrystusa). Odkrycie przyjaźni politycznej i wspólnoty duchowej jest początkiem nauki o polityce, którą wszystko różni od ideologii czy opinii o polityce.

Odkrycie tego ładu duszy jest – jak pisał Eric Voegelin – podstawą nowego autorytetu. Filozof, odkrywając własną psychę jako instrument przeżywania transcendencji, żyjący wedle jej wymagań, odkrywa zarazem kryteria, wedle których ocenia poszczególne typy ludzi, jak i różne formy ustrojowe. Tak więc „narzędziem społecznej krytyki nie jest jakaś arbitralna idea człowieka jako czysto ziemskiej istoty, ale jest nią obraz człowieka, który odkrył swoją prawdziwą naturę, odnajdując prawdziwy związek z Bogiem. Nową miarą krytyczną nie jest człowiek sam, ale człowiek, który wyróżniając w sobie psychę, stał się reprezentantem boskiej prawdy”⁶. Nauka polityki, ujmując rzecz w największym skrócie, uczy racjonalności zachowań, a racjonalność wynika z wiedzy, jaką przyniósł filozof, odkrywając ład duszy, rozważając, jak ten ład może być czy bywa w historii reprezentowany i wprowadzany w życie, lub inaczej, zastanawiając się nad tym, czy poszczególne rodzaje cywilizacji, państw są otwarte, czy zamknięte na ten rodzaj obecności duchowej.

Wszelkie ideologie (w tym filozofia polityczna od czasów Oświecenia, co ta książka przedstawia) stają przeciw temu odkryciu, będącym istotą naszego kulturowego doświadczenia. „Zamieszkujemy cywilizację zachodnią, której podstawą jest filozofia i chrześcijaństwo oraz Kościół, i cały nasz słownik jest od nich wzięty. Nie mamy wprost danego języka mitycznego,

⁶ *Nowa nauka polityki*, s. 69–70.

cały nasz słownik ma podstawę filozoficzną lub objawioną⁷⁷. W innych wypowiedziach Voegelin twierdził nie tyle, że wtedy odkryto pewne ważne dla nas kategorie filozoficzne, ile że w Grecji i w Izraelu ukazano, poprzez właściwe owym kulturom symbole, czym jest ludzka natura. Nie sposób odnaleźć w tym względzie nic nowego. Odkrycie czasów dawnych jest trwałym osiągnięciem. Istotą człowieczeństwa jest otwarcie na transcendencję. Voegelin powiada: to jest rzecz prosta i oczywista. Nowość czy nowatorstwo w myśleniu nie oznacza dla niego nic innego poza tym, iż na nowo, na swój sposób wnikamy w te same, trwałe moduły naszego istnienia. Sam filozof stale powtarzał, że podstawą wszelkiego nauczania powinna być znajomość klasyków. Oni są naszymi nauczycielami i mistrzami, a ich dzieła znajdują się niemal na wyciągnięcie dłoni.

Co stało się w nowożytnej myśli z podstawą naszego bytu? Uległ immanentyzacji. Nadal chcemy odkryć podstawę istnienia, ale dlatego że dostęp do boskiego Istnienia został ograniczony czy wręcz zabroniony, współcześni szukają podstaw gdzie indziej. Następuje swoistego rodzaju przemieszczenie hierarchii zadań.

Zasadnicze znaczenie ma immanentyzacja rozumu. Wiek XVIII nazywany jest „wiekiem rozumu”, ponieważ ludzki, a nie boski rozum uznany został za ostateczną miarę i podstawę naszych działań i wszystkiego tego, co istnieje. Wszelako ludzki rozum nie zawiera żadnych treści. Rozum transcendentny, napięcie odkrywane podsuwają kryteria działania i wskazują co najmniej na to, co jest niemożliwe do zrealizowania.

Gdy funkcję zwierzchnią pełni rozum, pojawiła się konieczność nasycenia go treściami pochodzącymi z różnych bezpośrednich źródeł. W jednym wypadku sens rozumu wyrażany był przez dążenie do zysku. Człowiekiem racjonalnym był ten, kto dążył do osiągnięcia najlepszej pozycji w grze rynkowej. W innym wypadku (u Marksa) kształt rozumu wyznaczają stosunki produkcji, które określają kształt kultury i religii (nadbudowy). Inni klucz do doświadczeń duchowych znajdowali w koncepcji libido i nieświadomości (psychoanaliza). Od połowy XIX wie-

⁷⁷ *The Collected Works*, vol.11: *Published Essays 1953–1965*, Ellis Sandoz (red.), University of Missouri Press, 2000, s. 234.

ku teorii rasistowskiej i nacjonalistycznej wskazywały na ścisły związek rozumu z przynależnością do jednej z ras.

Książka, którą przedstawiamy czytelnikowi – *Od Oświecenia do rewolucji* jest właśnie niezwykle pomysłową, analitycznie pogłębianą, inspirującą opowieścią o tym, jak przemieszczane były symbole świata chrześcijańskiego i używane w spekulacjach o postępie, rewolucji, cywilizacji ogólnoswiatowej, nauce. Dramat odkupienia zastępowała „nić postępu”, tajemnica stworzenia ustępowała wobec wizji całej planety i „ziemia stała się tylko ziemią”, wewnątrzświatowy sens dziejów odpowiadał chrześcijańskiej historii świętej. Ośrodek uniwersalności został w wieku rozumu przeniesiony z poziomu *sacrum* na poziom *profanum* dziejów ludzkości i chrześcijaństwo przestaje być wyrazem dramatu ludzkości, ale samo staje się i jest postrzegane jako wydarzenie historyczne. Transcendentalna wiara w ducha Chrystusa przekształca się w wiarę w *esprit humain*, których wyrazem była nauka (Comte, Turgot, Condorcet), proletariatus rewolucyjny (Marks) albo poszczególne rasy, rzekomo wybrane do kierowania dziejami ludzkości. *Esprit humain* mieli wydobyc z nas wedle swego obrazu siebie samych intelektualiści albo polityczna elita ludzkości (aktywistyczni gnostycy). W ten sposób stworzenie człowieka przez Boga zostaje zdyskredytowane i usunięte jako przesąd. Zastąpione zostaje wizją lepszego człowieka, stwarzanego dzięki postępowi, wiedzy pozytywnej, proletariackiej rewolucji czy rasowym czystkom. Realne zło w człowieku projektują nowocześni na instytucje i jego środowisko społeczne (nierówności klasowe, niewiedzę, nieczystość ras). Usuwając je stamtąd siłą albo perswazją, jak postulowano, ludzkość będzie mogła wejść do raju zbudowanego na ludzkiej dobrej i szlachetnej naturze.

Voegelin zwraca szczególną uwagę na to, jak te mniej lub bardziej dopracowane idee wielkiej przemiany przygotowywały projekty totalitarne. Condorcet, pisze o nieuchronnym ujednolicieniu różnych cywilizacji i przekształceniu „powierzchni ziemi w siedlisko jednolitej ludzkości uformowanej przez ideologię autorstwa garstki megalomańskich intelektualistów. W tej kwestii nie ma właściwie żadnej widocznej różnicy między totalitarnym progresywizmem a jego komunistycznymi i narodowosocjalistycznymi następami” (por. s. 184). Comte czynił z siebie ko-

goś porównywalnego tylko z Mojżeszem lub Jezusem, tworzył własną religię i powołując nowego boga, swój kościół, ustanawiał nowy rodzaj ustroju, w którym objawiała się żądza władzy i totalnej dominacji. Proponował znane nam z XX wieku rozwiązanie – totalitarną teokrację. Bakunin – kolejny bohater książki – czyni z destrukcji i przemocy istotę przybliżającą się epoki. Demoniczna wiara podporządkowana woli w jego pismach stała się w sprzeczności z chrześcijańską wolą podporządkowaną wierze. Jego rojenia i terrorystyczna ideologia zostały spełnione i znalazły swój wyraz zarówno w myśli Lenina, jak i władzy Hitlera. Marks – autorytarny socjalista, sekciarz, drugorzędny, jego zdaniem, myśliciel – nadał gnozie aktywistyczny charakter.

Nie znajdziemy w tej pracy rozdziału o Edmundzie Burke’u, Alexisie de Tocqueville’u, François Guizot, makizie de Custine (nie wspomina ich nazwisk). Nawet uwagi o filozofii Hegla i jego uczniów są nieliczne. Nie dowiadujemy się z jego książki, jak na owe spekulacje rewolucyjne odpowiadała myśl tamtej epoki i czy już w XVIII i XIX wieku zdawano sobie sprawę z antychrześcijańskich korzeni nowoczesności. Wyjątkiem zdaje się być tylko Carl Burckhardt. Voegelin uchyla się od poważniejszej dyskusji z wczesnym liberalizmem Benjamina Constanta czy Johna Stuarta Milla. Punktem odniesienia jest jedynie siedemnastowieczny traktat Jacques’a Bossueta, *Discours sur l’histoire universelle*, obrońcy augustiańskiej wizji dziejów i krytyka herezji. Tom *Od Oświecenia do rewolucji* przedstawia dzieje upadku Zachodu, jego samonegacji, oderwania od źródłowych doświadczeń, a z rozważań Voegelina wynika, że nie było w ostatnich dwóch wiekach wystarczająco silnych (i atrakcyjnych), dobrze ugruntowanych idei, które zdołały ostrzec i ocalić Europę przed upadkiem.

Czytając jego książki, można wręcz odnieść wrażenie, że doświadczenie wojny, hitleryzmu i stalinizmu było dla Voegelina tak dramatyczne, tak wszechobejmujące, iż sądził, że cały współczesny świat idei, filozofii uległ fatalnemu zaburzeniu, oderwał się od myśli klasycznej, został zatruty przez świecką gnozę i nieuchronnie prowadził do katastrofy. Można rzec, przez lata pisał swój „Zmierzch Zachodu” i zarazem dzieło, które nazwałbym źródłem, nadzieją Europy.

Voegelin powiada: podejmowano wiele prób osadzenia rozum w immanentnej rzeczywistości, ale tego rodzaju poszukiwania rychło się wyczerpały. Widzimy, że od czasów pojawienia się wielkich ideologii (pozytywizmu, marksizmu, anarchizmu, rasizmu) nic nowego już się nie pojawiło. Ideologie tracą swoją siłę nowości i odkrywczości, ale nie atrakcyjność. Niektóre służyły legitymizacji władzy, jak w Związku Sowieckim i w Chinach. Inne, jak progresywny liberalizm, przenikały do amerykańskiego nauczania akademickiego. Jeszcze inne nabierały wymiaru politycznego, jak psychoanaliza.

Ideologie wyczerpały się w tym sensie, że zostały doszczętnie obalone. Wielcy powieściopisarze, jak Aldous Huxley czy George Orwell, ukazywali, jak upiorne i nonsensowne są ideologie. Pokolenie intelektualistów pisało po wojnie o końcu wieku ideologii. Voegelin miał zapewne na myśli Daniela Bella, Raymonda Arona, ale z największym uznaniem wypowiadał się o twórczości Alberta Camus. Demaskowano utopijne i gnostyczne założenia filozofii postępu. Można rzec, dobiegł, jego zdaniem, kres epoki Oświecenia. Jednak nie znalazł się nikt, kto by wskazał, jak odnowić naukę polityki i racjonalne myślenie w sferze publicznej.

Voegelin wskazywał na trzy obecne nadzieje. Pierwsza to demokracja amerykańska i angielska, których instytucje najpełniej wyrażają prawdę duszy i są przy tym potężnymi mocarstwami. Druga to zdrowy rozsądek, który pozwala nam doskonale rozwiązywać liczne problemy praktyczne bez ideologicznych i filozoficznych uzasadnień. Trzecią jest tradycja klasyczna. Cywilizacja zachodnia posiada najczystsze źródło wiedzy. Trzeba z niego korzystać i przez nie odczytywać samego siebie, przez nie myśleć o obecnych ustrojach politycznych.

Wybitni i niepoważni filozofowie podejmowali z nim dyskusje. Pytano go, skąd wie, jaka jest ludzka natura, co pozwala mu powiedzieć, że rozpoznanie transcendencji najpełniej wyraża istotę człowieczeństwa. Kwestionowano jego wizję zmięzchu Zachodu. Wskazywano na jego błędne podstawy myślenia, wiążące Pawłową koncepcję natury ludzkiej z Arystotelesowską. Podkreślano odmiennność filozofii i religii. Twierdzono, że nie ma już powrotu do przedoświeceniowej Europy czasów Bossu-

eta. Nie przyjmowano do wiadomości jego krytyki Weberowskiej nauki.

Voegelin nie odmawiał dyskusji ze swoimi krytykami, ale odmawiał zgody na zmianę swoich poglądów. Miał pewność, że pełnię naszego doświadczenia przedstawiają prorocy, św. Paweł i greccy filozofowie. Od nich należy zaczynać studia i przez nich rozumieć siebie i swoje duchowe powołanie.

Paweł Śpiewak