



VOEGELINOWSKA KONCEPCJA SYMBOLI POLITYCZNYCH. TEORIA I ZASTOSOWANIA

VOEGELIN'S NOTION OF POLITICAL SYMBOLS.
THEORY AND APPLICATION

*Michał Kuź**

— ABSTRAKT —

Poniższy artykuł stanowi refleksję nad zastosowaniem teoretycznej kategorii symboli politycznych w ujęciu Erica Voegelina do badań politologicznych oraz praktycznych problemów współczesnego prawa i polityki. Oryginalny wkład badawczy tego tekstu stanowi przy tym prześledzenie rozwoju koncepcji symboli politycznych u Voegelina i skupienie się na wczesnych, rzadko opisywanych tekstach tegoż autora. Konkluzją jest obserwacja, iż voegelinowska kategoria symboli politycznych to narzędzie znacznie powiększające nasze możliwości poznawcze i otwierające nowe pola dialogu społecznego. Kategoria ta przewyżczyła bowiem nieprzystający już w pełni do współczesnej polityki podział na religie i ideologie, a równocześnie unika problemów charakterystycznych dla myśli politycznej Carla Schmitta i pozwala na bardziej szczegółową analizę niż upraszczające huntingtonowskie pojęcie cywilizacji.

Słowa kluczowe: Voegelin, symbole, politologia, religia, ideologie

— ABSTRACT —

This article examines the theoretical category of political symbols as proposed and developed by Eric Voegelin. The main focus is the usefulness of political symbols for politics, political analysis, and law. The original element of this study is a description of the genesis of the concept with a special focus on Voegelin's early works, which are rarely mentioned in other similar analyses. The study concludes that political symbols are a theoretical tool that opens new avenues of research and can facilitate public dialogue in modern societies. Voegelin's political symbols overcome the division into religion and ideologies. Moreover, the theory avoids some of the pitfalls that are characteristic of Carl Schmitt's philosophy and enables a more nuanced analysis than the one based on the Huntingtonian category of civilizations.

Keywords: Voegelin, symbols, political science, religion, ideologies

* Uczelnia Łazarskiego, Katedra Międzynarodowych Stosunków Politycznych.

WPROWADZENIE

Eric Voegelin jest uznawany za jednego z najwybitniejszych historyków myśli politycznej XX wieku (por. zwłaszcza: Germino, 1979; Legutko, 1985; Wielomski, 1999; Trepanier, McGuire, 2011), a w niektórych kręgach za wybitnego filozofa polityki po prostu (por. zwłaszcza: Dorosz, 2010; Sandoz, 2013). Jego pisma spotykają się z rosnącym zainteresowaniem zarówno w Niemczech¹, w których się urodził, jak i w USA², gdzie pisał i wykładał przez większą część swojego życia. Również polski czytelnik miał już okazję zapoznać się z kilkoma tłumaczeniami pism oraz tekstami wprowadzającymi w arkana jego myśli (por. E. Voegelin, tłum. 1957/1992; tłum. 1994; tłum. 1957/2009; tłum. 1957/2011; tłum. 1975/2011b; tłum. 1957/2014; tłum. 1956/2015)³. Zarówno w polskim, jak i zachodnim piśmiennictwie jego myśl określana jest jednak jako trudna, hermetyczna i „wymagająca samozaparcia” (Wielomski, 1999, s. 35). Równocześnie jednak nawet najznamiensci voegelinieści, jak choćby Ellis Sandoz, bardzo łatwo przyjmują manierę samego „mistrza” i uciekają w efektowne metafory, nie objaśniając, jakie pożytki z koncepcji Voegelina mogą czerpać bardziej praktycznie zorientowane gałęzie nauk społecznych, czy też polityka i prawo po prostu. Sprawia to, że voegelinizm egzystuje na obrzeżach mainstreamowej politologii lub też jest łatwo redukowany do historycznie ciekawej, ale dziś już przebrzmiałej krytyki rasizmu i totalitaryzmu z pozycji innych niż tradycja liberalna lub socliberalna.

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak zaprezentowanie kolejnego przekrojowego wstępu do myśli Voegelina. Ma on raczej za zadanie skupić się na oryginalnym podejściu teoretycznym Voegelina i tym, jakie wnioski można z niego wyciągnąć w przypadku bardziej szczegółowych badań politologicznych, kształtowania debaty publicznej oraz działań prawno-politycznych. Wyjściowe pytanie jest tu następujące: jakie elementy myśli Voegelina są wciąż ważne i aktualne dla współczesnego europejskiego politologa oraz polityka? Odpowiedzią

¹ Godna uwagi jest zwłaszcza działalność wydawnicza i naukowa Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut für politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilian-Universität München.

² Warto wspomnieć przede wszystkim działalność wydawniczą Eric Voegelin Institute at Louisiana State University. W USA działa też redakcja międzynarodowego internetowego czasopisma naukowego poświęconego myśli Voegelina „Voegelin View”. [Wszystkie wymienione w przypisie 1 i 2 instytucje posiadają strony internetowe, na których przedstawiają szczegóły swojej działalności. Autor współpracuje okazjonalnie z „Voegelin View”, a w przeszłości współpracował także z EVI].

³ Zobacz również pracę Agaty Miętek i Michała J. Czarneckiego (2010).

jest zaś konstatacja, że jest to voegelinowska koncepcja symboli politycznych. Pozwala ona bowiem w wymiarze praktycznym na przewyższenie charakterystycznego dla współczesnych europejskich nauk społecznych ostrego podziału na badania idei politycznych i doktryn religijnych. Tym samym wspomniana koncepcja wypełnia swoistą lukę na pograniczu owych dwóch dziedzin w sposób bardziej satysfakcjonujący niż czynią to np. teorie Carla Schmitta czy Samuela Huntingtona. Co więcej, odpowiednio zinterpretowana myśl Voegelina może się przełożyć na konkretne programy badań, które mogłyby, na przykład, pójść w ślady pracy Elisa Sandoza. Zebrał on, opracował i opatrzył wstępem ogromną edycję kazań wygłaszanych przez duchownych różnych wyznań w epoce tworzenia się Stanów Zjednoczonych (Sandoz, 1991/1998) i na podstawie tych tekstów rozwinął szeroko zakrojony program badań amerykańskich symboli politycznych.

Celem tego tekstu nie jest jednak również zaproponowanie tak ambitnego planu. Ma on raczej za zadanie zbudowanie podstaw teoretycznych dla odnowionego, voegelinowskiego spojrzenia na współczesną politykę. By jednak lepiej ukazać genezę koncepcji symboli politycznych u Voegelina poza często już omawianymi pismami, artykuł ten skupi się też na jego rzadziej analizowanych wczesnych tekstach, zwłaszcza *Rasse und Staat – Race and the State* (tłum. 1933/1997) oraz *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das Österreichische – The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State* (tłum. 1936/1999) i *Die politischen Religionen – Political Religions*⁴ (1938/2000). Artykuł będzie również nawiązywał do monumentalnego *Order and History* (1956/1981–1990) oraz słynnego *New Science of Politics – Nowa nauka polityki* (tłum. 1957/1992) i późniejszej *Anamnesis* (tłum. 1966/2002).

⁴ Najbardziej znane późne pisma Voegelina powstały po angielsku. Swoje wczesne prace myśliciel spisywał jednak po niemiecku. Niestety niemieckie wydania w większości nie były wznawiane, a większość ich pierwotnego nakładu została zniszczona przez nazistowskie władze, które uznały je za nieprawomyślne i zmusiły autora do ucieczki do Szwajcarii, a potem USA. W efekcie prace takie jak *Rasse und Staat*, *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das österreichische*, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* są obecnie białymi krukami dostępnymi tylko w kilku bibliotekach. Szczęśliwie dysponujemy już doskonałymi tłumaczeniami tych pism na język angielski w serii zebranych pism Voegelina, po które stosunkowo łatwo może sięgnąć każdy zainteresowany tematem. Dla wygody czytelnika i swojej będę więc odnosił się do wydań angielskich. Myślę, że ważny jest tu również fakt, że prezentowane tłumaczenia były w części autoryzowane przez samego Voegelina, co więcej, jedyne kompletne wydanie wszystkich dzieł myśliciela zostało opracowane w całości po angielsku.

SYMBOLE VOEGELINOWSKIE – GENEZA I ROZWÓJ KONCEPCJI

Eric Voegelin doktoryzował się w 1922 roku w Wiedniu. Studiował na wydziale prawa ze specjalnością nauki polityczne. Jego promotorem był Hans Kelsen, neopozytywistyczny teoretyk, stosujący tak zwaną czystą teorię prawa (Voegelin, 1996, s. 20). Voegelin szybko jednak nabrał wątpliwości co do programu naukowego Kelsena. Już w USA, gdzie wojenne dzieje cisnęły obu myślicieli, starli się oni zresztą przy okazji publikacji słynnej *Nowej nauki polityki*, w której Voegelin mocno akcentował krytykę pozytywizmu. Wcześniej jednak skupił się raczej na krytyce tych ideologii moderny, których dominacja narzucała mu się w zetknięciu z codziennymi realiami politycznymi państwa austriackiego i zmianami politycznymi następującymi w Niemczech. W 1933 roku opublikował *Rasse und Staat – Race and the State [Rasa i państwo]*, w której opierając się na aktualnym stanie wiedzy z zakresu nauk biologicznych i społecznych, poddał nazistowską teorię rasy gruntownej krytyce. Tuż przed anszlusem Austrii zdążył zaś wydać *Die autoritäre Staat – The Authorian State [Państwo autorytarne]* oraz *Die politischen Religionen – The Political Religions [Religie polityczne]* (por. Sandoz, 2000, s. 33–71).

Obie książki były jego pierwszymi dojrzałymi i samodzielny⁵ rozprawami z zakresu myśli politycznej. Co ważne, zarówno w tych wczesnych pismach, jak i w powstałej dwadzieścia lat później *Nowej nauce polityki* i późniejszym *Order and History* oraz powstającej w międzyczasie, a opublikowanej dopiero później ośmiotomowej *History of Political Ideas [Historia Idei politycznych]*⁶ (Voegelin, 1997, s. 99), Voegelin rozwija ten sam program metodologiczny – badania nad symbolami politycznymi.

Tworząc pojęcie symboli politycznych, Voegelin chciał wyraźnie z jednej strony wymknąć się pułapce historycystycznego determinizmu w duchu heglowskim, a z drugiej zostawić więcej miejsca dla historii niż czynił to na przykład współczesny mu Leo Strauss (por. Emberley, Cooper, 2004). Jakkolwiek więc Voegelin podzielał straussowski sceptycyzm wobec progresywizmu, uważał jednak, że dobre zrozumienie symboli politycznych nie jest możliwe w oderwaniu od właściwego dla nich kontekstu historycznego. Jak stwierdza w *Nowej nauce polityki*: „egzystencja człowieka w społeczeństwie politycznym jest egzystencją

⁵ Doktorat nie był wówczas uznawany za w pełni samodzielną rozprawę.

⁶ *Od oświecenia do rewolucji* (Voegelin, tłum. 2011/1975) to fragment tej dużej całości.

historyczną, a teoria polityki, jeśli ma dotrzeć do samych podstaw, musi być zarazem teorią historii” (Voegelin, tłum. 1957/1992, s. 16). W tym samym akapicie Voegelin definiuje jednak cele swojej tytułowej „nowej nauki polityki” jako wykraczające poza analizę instytucji politycznych w historii i starające się zgłębić samą „istotę reprezentacji”. Reprezentacja jest tu zaś zasadą usankcjonowania władzy jako reprezentanta określonego społeczeństwa politycznego. Voegelin nie kończy jednak na samym społeczeństwie jako czymś danym. Stara się pytać dalej i stwierdza, że to, co buduje społeczeństwa polityczne, to symbole odnoszące się do prawd uznawanych przez samych zainteresowanych za wpływające z doświadczeń wyższych, transcendentalnych.

W tym konkretnym sensie Voegelin podobnie jak Carl Schmitt podważa rozróżnienie pomiędzy religiami a ideologiami, o czym pisze zresztą w *Political Religions*. Voegelin stwierdza mianowicie, iż samo rozróżnienie na religię i politykę jest typowo zachodnim produktem ubocznym instytucjonalnego sporu pomiędzy kościołem a państwami powstającymi na gruzach dawnego cesarstwa. Jak powiada: „pojęcia religii i polityki, podążając za instytucjami i ich symbolami: wkroczyły na pole bitwy i poddały się rządowi symboli językowych używanych w walce [tłumaczenie moje – M.K.]” (Voegelin, tłum. 1938/2000, s. 27). Innymi słowy, nazwanie religii religią, a polityki polityką, dla Voegelina jest niczym innym jak tylko zaznaczeniem relacji władzy wobec pewnego typu instytucji poprzez nazwanie ich, a więc i oderwanie od innych podobnych fenomenów i owej inności podkreślenie⁷. Pojęcia te są więc symbolami językowymi, czyli takimi, które nie odnoszą się do konkretnego desygnatu tak jak powszechniki w nominalizmie.

Warto też podkreślić, że dla Voegelina „symbole polityczne” po prostu (inaczej niż „symbole językowe”) muszą się odnosić do pewnego doświadczenia. Voegelin odrzuca tym samym schmittiański decyzjonizm (por. Schmitt, tłum. 1922/2000, s. 77–92) z powodu wpisanej w niego swoistej epistemologii podejrzeń. Innymi słowy, jeśli dany człowiek lub grupa twierdzą, że ich wizje politycznego ładu i harmonii pochodzą z zetknięcia z czymś wyższym od nich samych, to zdaniem Voegelina należy przynajmniej roboczo przyjąć, że w tej deklaracji jest subiektywna szczerść, a nie zakładać, że jest to tylko zamaskowana żądza władzy – *eros tyrannos* nie jest zwyczajnie tożsame z *theos agape*.

⁷ Na podobnej zasadzie chrześcijaństwu udało się odrzucić świat starych symboli poprzez nazwanie i opieczetowanie go terminem „pogaństwo”.

By nie popełniać podobnego błędu uproszczenia w *Authoritarian State* Voegelin stwierdza wręcz, że by właściwie zrozumieć symbole polityczne, należy porzucić próbę ich dokładnego definiowania w duchu nauk ścisłych. Symbol w tym ujęciu nie tyle „coś znaczy”, ile „czymś jest” (Voegelin, tłum. 1936/1999, s. 58). Jest tak zaś dlatego, że symbol przetwarza abstrakcyjne pojęcia, którymi operują akademicy, na właściwy sobie historyczny sposób, traktuje je tak, jak potraktowany zostaje motyw w dziele sztuki.

Właściwym⁸ generatorem symboli jest zaś to, co sam Voegelin w swoim późnym dziele (*Anamnesis*) określa jako napięcie pomiędzy „doświadczeniem ładu jako nieobiektywnej rzeczywistości” a pożądanym „prawdziwej wiedzy o ładzie” (Voegelin, tłum. 1966/2002, s. 345). Ta niewyraźalna, a jedynie „symbolizowalna” wiedza bywa też przez Voegelina określana jako „boska podstawa bytu” (Voegelin, tłum. 1966/2002, s. 346–48).

Użycie słowa „doświadczenie” w powyższych rozważaniach ma zaś, jak się zdaje, podkreślić lokalność i indywidualność, chodzi tu nie o powtarzalny eksperyment, ale właśnie o owe unikalne doświadczenia społeczności, z których wypływają poszczególne tradycje polityczne, które można nazwać w duchu voegelinowskim „tradycjami symbolicznymi”. Badając faktyczne źródła tych doświadczeń, które potem przekładają się na symbole polityczne, Voegelin oddalał się od zagadnień bliskich teorii politycznej i wkraczał momentami na obszary niemal mistyczne. Należy jednak podkreślić, że voegelinizm nie jest do teologiczno-mistycznych rozważań redukowalny. Wprost przeciwnie, najbardziej naukowo produktywne są dziś analityczno-opisowe elementy filozofii politycznej Voegelina. Innymi słowy, wbrew zarzutom Stanleya Rosena (2010, s. 170–171) Voegelin zwraca się nie tylko do ludzi wierzących i zaangażowanych w politykę i religię zarazem, ale do wszystkich posługującym się językiem polityki, a więc siłą rzeczy językiem symboli politycznych.

⁸ Politologiczne pojęcia, takie jak np. „republika” czy „reprezentacja” (w sensie ogólnym), nie są jednak dla Voegelina bytem autonomicznym, który generuje symbole. To czysto techniczne (akademickie) określenie stopnia podobieństwa faktycznych symboli istniejących autonomicznie w konkretnych kontekstach społecznych (Voegelin, tłum. 1936/1999, s. 58).

DO CZEGO SŁUŻY WYODRĘBNIE NIE KATEGORII SYMBOLI POLITYCZNYCH?

Choć Voegelin pojęcia symbolu politycznego używał od samego początku swojej kariery akademickiej, to sam miał wątpliwości co do użyteczności tej kategorii. Dopiero z czasem zrozumiał jej przydatność, specyfika współczesnej polityki zdaje się zaś potwierdzać jego intuicje. Tuż po wyjeździe do USA Voegelin wahał się jeszcze pomiędzy używaniem określenia symbole polityczne oraz idee polityczne. W 1939 już w USA Voegelin otrzymał na przykład zlecenie napisania podręcznika historii idei politycznych. W założeniu miała to być książka krótka, ok. 250 stron. Faktycznie Voegelin bardzo szybko napisał jednak dużo więcej (w sumie aż osiem około trzystustronicowych tomów). Już w trakcie pracy nad *History of Political Ideas* zmienił jednak koncepcję, uznając określenie „idea” za błędną definicję przedmiotu badań.

Ostatecznie dzieło ukazało się dopiero po śmierci autora. Sam Voegelin natomiast podjął projekt badań nad symbolami politycznymi właśnie. Przełom ten widoczny jest do pewnego stopnia w samym tytule kolejnego dużego przedsięwzięcia: *Order and History*. Idee nie mogą mieć historii, bo sama historia to tylko pewna idea, a więc pojęcie określające ogólny typ symbolizmów (systemów symboli) odnoszących się do ciągłości ludzkich tworów i przemijania poszczególnych ludzi. Jeszcze bardziej ogólną kategorią symbolizmów, do której należą też „historie”, jest zaś kategoria „porządków”, czyli wizji kosmicznych łańcuchów. A pamiętać trzeba, że nie wszystkie „porządki” zakładają istnienie linearnej „historii” we współczesnym tego słowa rozumieniu, niektóre mówią o powtarzalnych cyklach, inne o wiecznym trwaniu i pozorności zmian. U podstaw wszystkich tkwi jednak pewna niewyraźna tajemnica doświadczenia czegoś wykraczającego poza to, co dla człowieka znane, codzienne i oswojone – stąd potrzeba odwoływania się do symboli, które na wczesnym etapie rozwoju danej tradycji symbolicznej są jeszcze dość czytelne i mocno związane z życiem jako takim. W początkowym rozdziale *Order and History* Voegelin pisze więc: „Człowiek ma świadomość analogicznego charakteru swoich symboli, to kolejna cecha charakterystyczna dla wczesnych etapów symbolizacji. Świadomość ta przejawia się na różne sposoby, odpowiednio do rozmaitych problemów poznania przez symbole. Porządek istnienia, choć pozostaje w obszarze istotowej niewiedzy, może być symbolizowany analogicznie dzięki wykorzystaniu niejednego doświadczenia częściowego porządku w egzystencji. Rytm życia roślin i zwierząt, sekwencja pór roku, obroty słońca, księżyca i gwiazdozbiorów mogą pełnić rolę modeli dla analogicznych

symbolizacji porządku społecznego. Porządek społeczeństwa może służyć jako model symbolizacji ładu niebiańskiego. Wszystkie te porządki mogą być wzorcami dla symbolizacji ładu w królestwie sił boskich. Symbolizacje boskiego ładu można z kolei wykorzystać w analogicznej interpretacji doczesnych porządków egzystencjalnych” (Voegelin, tłum. 1956/2015, s. 29).

Porządek jest tu dla Voegelina najogólniejszą kategorią symboli politycznych, ponieważ obejmuje symbolizacje „porządku społecznego jako analogii kosmosu” (Voegelin, tłum. 1956/2015, s. 27). W następnych rozdziałach pierwszego tomu *Order and History* Voegelin opisuje zaś genezę, przemiany i rozwój dającego początek porządkowi „mitu kosmologicznego” w Mezopotamii, imperium achemениdzkim i starożytnym Egipcie (Voegelin, tłum. 1956/2015, s. 43–93), następnie przechodzi do Izraela (Voegelin, tłum. 1956/2015, s. 177–229) oraz do tego, co łączy symbolizm izraelski z chrześcijaństwem (Voegelin, tłum. 1956/2015, s. 283–331).

W kolejnych tomach bada zaś genezę bliższych nam, współczesnych już symboli politycznych, których geneza nie zawsze jest już dla używających je społeczeństw w pełni jasna. Należy wszakże podkreślić za autorem, że „nie mamy do czynienia z prostym zastąpieniem starszych form symbolicznych przez nową prawdę o porządku; starsze formy zachowują swoją ważność odnośnie do obszarów nieobjętych przez wglądy osiągnięte później, nawet jeśli ich symbole podlegają zmianom sensu, wchodząc w orbitę nowszych i obecnie dominujących form” (Voegelin, tłum. 1956/2015, s.16).

Śledząc rozważania Voegelina w tym oraz w kolejnych tomach *Order and History* wydaje się więc, że najkrótsza odpowiedź na pytanie o użyteczność kategorii symboli będzie głosić, że pozwalają one zrozumieć, iż polityka, religia oraz filozofia (powszechniki) są skonstruowane z niemal identycznych symboli, które wszak różnicują się na poziomie kultur – tradycji symbolicznych. Globalne odmienności pomiędzy społecznościami politycznymi wynikają więc z różnic w użytych do budowania ich tożsamości symbolach, a nie z różnic w strukturze i sposobie organizacji dziedzin wiedzy czy instytucji kościoła i państwa. Innymi słowy, na gruncie opisu samych struktur i interesów (w duchu klasycznej, pozytywistycznej socjologii) nie sposób wyjaśnić wszystkich różnic, np. pomiędzy hinduizmem a islamem, a nawet tych pomiędzy marksizmem a liberalizmem. Można natomiast różnice te zwiększać lub zmieniać poprzez otwieranie się lub zamykanie na cudzą symbolikę. Istnieją przy tym symbole, które taką wymianę ułatwiają i te, które ją utrudniają. Można wręcz pokusić się o porównanie myśli Voegelina do huntingtonowskiej teorii starcia cywilizacji (Huntington, tłum.

2001/1996). Wiele jednak wskazuje na to, że voegelinowska teoria pozwala na dostrzeżenie większej ilości niuansów niż ma to miejsce u Huntingtona.

Oczywiście symbolizmy (systemy symboli) odpowiadające prądom ideologicznym również u Voegelina łączą się wprawdzie w większe całości, które nazywam „tradycjami symbolicznymi”⁹. Owe tradycje inaczej niż cywilizacje są jednak kategoriami bardziej elastycznymi, można obserwować, jak ich elementy ulegają metamorfozom, można też je wybiórczo krytykować na gruncie normatywnym bez przyjmowania istnienia trwałej „cywilizacyjnej” tożsamości z całym dobrodziejstwem inwentarza

By zrozumieć kluczowe znaczenie symboli i fakt, iż Voegelin nie traktuje ich jako danych, które należy bezkrytycznie przyjąć, musimy się jednak ponownie cofnąć do jego wczesnych pism. Pierwszym symbolem politycznym, jaki Voegelin poddał ostrej i bezpardonowej krytyce, jest bowiem nowożytny symbol rasy, którym tak brutalnie szermowali współcześni mu politycy i intelektualiści. Największym odkryciem zawartym w *Race and the State* jest zaś konkluzja, że myślenie polityczno-symboliczne rozumiane jako usystematyzowany namysł nad ładem społecznym jest niejako pierwotne, nawet w stosunku do filozofii i nauki. Ta pierwotna natura sprawia zaś, że polityczne myślenie dokonuje niezwykle szybkiej i niemal bezwiednej symbolizacji¹⁰ w stosunku do wszystkich prawd, z którymi się styka. W okresach bardzo szybkiego rozwoju tych czy innych obszarów ludzkiej wiedzy może to mieć niebezpieczne dla społeczeństwa skutki.

Innymi słowy, kiedy tylko polityka sięga po określenia z pozoru opisowe, natychmiast zamienia je w narzędzia normatywne służące do budowania pewnego ładu. Voegelin pisze na przykład o tym, w jakie problemy popada w zetknięciu z myśleniem politycznym antropologia, która w zamiśle miała być przecież tylko kolejną nauką przyrodniczą:

„Jako nauka przyrodnicza antropologia chce używać podstawowych pojęć systematyzujących używanych przez biologów w odniesieniu do królestwa zwierząt i roślin, popada jednak w problemy, ponieważ, mówiąc wprost, ludzie nie są tylko istotami fizycznymi. Mało tego, nawet ich fizyczne aspekty są w ramach dobierania się w grupy determinowane przez pewne zasady wyższego rzędu, zasady rządzące kształtowaniem się społeczeństw ludzkich i państw” (Voegelin, tłum. 1933/1997, s. 62).

⁹ Przy braku jednoznacznego określenia u samego Voegelina.

¹⁰ Niebezpieczna pomyłka (w sensie epistemicznym) polega tutaj na potraktowaniu doświadczenia naukowego tak, jakby to było doświadczenie transcendentne.

Posłużmy się tutaj przykładowym¹¹ pytaniem badawczym, by lepiej zilustrować innowacyjność (jak na ów okres) myśli Voegelina. Czy więc to, że ludzie, których możemy postrzegać jako przedstawiciele określonej „rasy”, żyją we względnie oddzielonych społecznościach na południu USA, zaś np. w Brazylii czy na Kubie częściej zawierają ze sobą małżeństwa i mieszkają na tych samych osiedlach, może mieć coś wspólnego z historycznymi różnicami pomiędzy kalwinizmem a katolicyzmem? A jeśli tak, to czy faktycznie możemy mówić o rasie jako o czymś biologicznym, a nawet antropologicznym? To przykładowe pytanie uzmysławia, że voegelinowska krytyka rasizmu zasadza się na obserwacji, iż rasiści uczynili z zapożyczonego pojęcia symbol polityczny, sami jednak nie uznając w ogóle istnienia całej zakorzenionej w transcendencji sfery symbolicznej i zapewne dlatego działając w jej ramach z charakterystycznym „barbarzyństwem” (Voegelin, tłum. 1933/1997, s. 80).

Tak więc rasa, choć jest oczywiście symbolem politycznym, jest symbolem wysoce zdoktrynalizowanym, a więc zamkniętym na inne doświadczenia. Dzieje się tak dlatego, że jest to symbol redukujący ludzką naturę do tylko jednego jej aspektu. Ten redukcjonizm modernistycznych symboli politycznych niesie jednak dla Voegelina jeszcze jeden wysoce niepojęty wniosek. Voegelin stwierdza mianowicie, że redukowanie nauk o społeczeństwie i człowieku do nauk naturalnych w niemal nieunikniony sposób prowadzi do tego czy owego typu „rasizmu”. To, co łączy wszystkie doktryny rasistowskie (przy ich doprawdy najróżniejszych sympatiach i antypatiach) to zdaniem Voegelina konsekwentne traktowanie duchowo-symbolicznego aspektu egzystencji jako epifenomenu życia biologicznego. Samo pojęcie „rasy” nie oznacza bowiem nic konkretnego poza połączeniem cech fizycznych i duchowo-intelektualnych i zasugerowaniem, że istnieje między nimi związek przyczynowo-skutkowy (por. Heilke, 1990, s. 63–82).

W ostrej Voegelinowskiej krytyce „rasy” jako niebezpiecznego symbolu pojawia się jednak pewien problem natury praktycznej. Jak bowiem odróżnić niebezpieczne dla społeczności politycznej manipulacje od symboli wspierających ich rozwój? Swoje normatywne stanowisko w tej kwestii w pełni wyjaśnia Voegelin dopiero w powstałej w latach 50. *Nowej nauce polityki*, która wyraźnie stara się odróżnić symbole rozwijające się organicznie od doktrynalnych konstruktów w duchu obu wielkich totalitaryzmów wieku dwudziestego. Kluczowe

¹¹ Bez udzielania wyczerpującej odpowiedzi, na którą w tym opracowaniu ewidentnie brak miejsca.

jest tu dostrzeżenie przez Voegelina, iż nowoczesne doktryny polityczne mają silną tendencję, by traktować niektóre treści dawnych symboli nie jako wyraz doświadczenia transcendencji, tylko jako konkretny plan działań.

Ujmując to inaczej, wspomniane napięcie pomiędzy „doświadczeniem ładu jako nieobiektywnej rzeczywistości” (immanencja) a pożądanym „prawdziwej wiedzy o ładzie” (transcendencja) jest w późnej nowoczesności radykalnie przewyższane poprzez „immanentyzację chrześcijańskiego eschatonu¹²” (por. Voegelin, tłum. 1957/1992, s. 149–170). Nawet rasizm, opisany w jego wczesnych pracach, jest dla Voegelina próbą przetworzenia symboli mistycznego ciała Chrystusa i królestwa bożego jako wspólnoty „wybranych” w duchu nowoczesnego materializmu (por. Voegelin, tłum. 1933/1997, s. 4–5; 128–160).

Logicznie jednak rzecz ujmując, immanentyzacja, czy to w duchu rasizmu czy materializmu dialektycznego, wymaga gwałtownego przemodelowania starej symboliki, konieczna jest tu silna decyzyjnistyczna władza i rozwinięta administracja. Konieczne jest to, co nazywamy nowoczesnym państwem i to, co w swych skrajnych przejawach może stać się państwem totalitarnym.

Krytykując tak pojmowaną polityczną modernę Voegelin nakreśla zaś mocne rozróżnienie pomiędzy arbitralnym decyzyjnistycznym dokrynalizmem w ujęciu, jak sam powiada, „gnostyckim”, a otwartymi symbolizmami, które wyrastają z tradycji danej wspólnoty.

SYMBOLE POLITYCZNE A PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ EUROPY

Choć Voegelin dostrzegał niebezpieczeństwo tworzenia silnie zdoktrynizowanych symbolizmów politycznych, był on równocześnie przekonany, że tylko symbole polityczne mogą jednoczyć społeczności i to ta konstatacja zdaje się najważniejsza z punktu widzenia współczesnej politologii. Stanowi ona bowiem krytykę zarówno instytucjonalnego, jak i strukturalnego spojrzenia na politykę. Wytwarza też własne pojęcie reprezentatywności rządu (Voegelin, tłum. 1957/1992, p. 37–77) jako korespondencji pomiędzy symbolami duchowo uznawanymi przez ludzi oraz tymi, na których opiera się dana wspólnota polityczna. Wreszcie, wbrew licznym oskarżeniom o religijniactwo, teoria symboli politycznych jest nie tyle zanurzona w religijności, ile unieważnia ostry podział na religie i ideologie polityczne.

¹² Eschaton, czyli ostateczny, transcendentny porządek.

Voegelinowska konstatacja, iż większość współczesnych zachodnich ideologii bierze się ze swoistego przetworzenia symboli chrześcijańskich, może być bowiem odczytana dwojako. Może ona stać się, na przykład, orężem w ręku części intelektualnej prawicy¹³, która potępiając modernę, będzie domagać się prostego powrotu do przeszłości (co zresztą wykluczał sam Voegelin). Możliwa jednak jest również nowa, bardziej poznawczo i politycznie ciekawa interpretacja myśli Voegelina, która każe nam zrozumieć, że wiele z dotychczasowych sporów politycznych było w pewnym sensie „kłótniami rodzinnymi”, toczącymi się w ramach pewnego odziedziczonego repozytorium symboli. W efekcie możemy zaś dostrzec, jak wielkim wyzwaniem dla całej zachodniej tradycji symbolicznej jest dialog i koegzystencja ze społecznościami operującymi zupełnie innymi symbolizmami. Kluczowe jest tu zdanie sobie sprawy, że skoro zarówno nowoczesna lewica, jak i prawica biorą swój początek z immanentyzacji chrześcijańskiego eschatonu, to nie istnieje lewica światowa. Podobne procesy polityczne (podział na partie zmian i tradycji) zachodzące na gruncie konfucjańskim czy buddyjskim oraz islamskim są tylko podobne, nie zaś tożsame. Równocześnie teoria Voegelina nie pozwala jednak na wyciągnięcie huntigtonowskiego wniosku, iż jesteśmy skazani na kosmiczny niemal konflikt cywilizacji.

Ponieważ symbole można rozmaicie komponować, a złożone symbolizmy i powstające z nich tradycje symboliczne nie są monolitami, konsensus pomiędzy różnymi społecznościami może powstawać poprzez wpisywanie przez nie w swoje partykularne symbolizmy nowych, mogących je łączyć elementów. To tak powstał, na przykład, multietniczny, wielowyznaniowy, a jednocześnie niezwykle symbolicznie zjednoczony, polityczny naród amerykański. Bliższym nam przykładem idącej tym tropem inicjatywy jest chociażby pomysł Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego (CFCM), która zapowiada wydawanie imamom certyfikatu potwierdzającego ich wykształcenie teologiczne oraz zrozumienie „kulturowego kontekstu we Francji, historii religii oraz instytucji państwa” (Kazimierzczuk 2015).

W dyskursie społecznym takie działania mogą być jednak łatwo odebrane jako zamach na religijną neutralność państwa lub na wolność sumienia obywateli. Mało tego, bez ujęcia podobnych działań w odpowiednie ramy prawno-polityczno-intelektualne mogą one faktycznie być działaniami zagrażającymi swobodom obywatelskim. Wydaje się jednak, że odpowiednio odczytana teoria symboli politycznych może przyczynić się do wypracowania takich ram. Może

¹³ W Polsce nurt ten reprezentuje chociażby prof. Jacek Bartyzel (2011).

pomóc poszerzyć istniejące symbolizmy bez popadania w chaos oraz usunąć symbole niebezpieczne bez popadania w dyktatorski decyzyzizm.

BIBLIOGRAFIA:

- Avramenko, R., Trepanier, L. (red.). (2013), *Dostoevsky's Political Thought*. Plymouth: Lexington Books.
- Bartyzel, J. (2011). Filozofia polityki: prolegomena. *Studia Philosophica Wratislaviensia*. vol. VI, fasc. 1, s. 199–216.
- Bloom, Allan. (1969). Introduction. W: Kojève, A. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit* (s. vii–xiii). Tłum. J.H. Nichols Sr. Ithaca: Cornell University Press.
- Dorosz, K. (2010). *Bóg i terror historii*. Warszawa: Semper.
- Emberley, P., Cooper, B. (red.). (2004). *Faith and Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, Columbia, Londyn: University of Missouri Press.
- Germino, D. (1979). *Machiavelli to Marx: Modern Western Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heilke, T.W. (1990). *Voegelin on the Idea of Race*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Huntington, S. (2001/1996). *Starcie cywilizacji*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Muza.
- Legutko, R. (1985). Eric Voegelin: polityka i transcendencja. *Znak*, 370–371(9–10), 128–146.
- Kaźmierczuk, A. (2015, 24 listopada). Certyfikaty dla prawomyślnych imamów. *Rzeczpospolita*. Pobrane z: www.rp.pl.
- Miętek, A., Czarnecki, M.J. (red.) (2010). *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Rosen, S. (2010). Porządek i historia. Tłum. M. Dębińska. W: Miętek, A., Czarnecki, M.J. (red.) (2010). *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina* (s. 169–191). Warszawa: Teologia Polityczna.
- Sandoz, E. (1991/1998). *Political Sermons of the American Founding Era, 2 vols*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Sandoz, E. (1971/2000). *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Sandoz, E. (2013). What is a Mystic Philosopher and Why it Matters: A Note on Voegelin's Political Theory. W: E. Sandoz, *Give Me Liberty* (s. 57–70). South Bend: St. Augustine Press.
- Schmitt, C. (1922/2000). *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M.A. Cichocki. Kraków, Warszawa: SIW ZNAK, Fundacja Stefana Batorego.
- Śpiewak, P. (2011). Wstęp. W: E. Voegelin. *Od oświecenia do rewolucji* (s. i–xvi). Tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Trepanier, L., McGuire, S.F. (red.). (2011). *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*. Columbia: University of Missouri Press.

- Wielomski, A. (1999). Historia w ujęciu Erica Voegelina. *Kwartalnik historii nauki i techniki*, 44(1), 33–64.
- Voegelin, E. (1956/1981–1990). *Order and history: Vol. I: Israel and Revelation, Vol. II: The World of the Polis, Vol. III: Plato and Aristotle, Vol. IV: The Ecumenic Age, Vol. V: In search of order*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (1957/1992). *Nowa Nauka Polityki*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa: Aletheia.
- Voegelin, E. (1994). *Lud Boży*. Tłum. M. Umińska. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej i Wyd. Znak.
- Voegelin, E. (1933/1997). *Race and the State*. Tłum. R. Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (1996). *Autobiographical Reflections*. E. Sandoz (red.). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (1936/1999). *The Authoritarian State*. Tłum. R. Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (1938/2000). The Political Religions. Tłum. V.A. Schildhauer. W: E. Voegelin, *Modernity Without Restrain* (s. 27–81). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (1966/2002). *Anamnesis*. Tłum. M.J. Hanak. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (1957/2009). *Platon*. Tłum. A. Legutko-Dybowska. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Voegelin, E. (1957/2011). *Arystoteles*. Tłum. M.J. Czarnecki. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Voegelin, E. (1975/2011b). *Od oświecenia do rewolucji*. Tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Voegelin, E. (1957/2014). *Świat polis*. Tłum. M.J. Czarnecki. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Voegelin, E. (1956/2015). *Izrael i objawienie*. Tłum. M.J. Czarnecki. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Voegelin, E. (1997–99). *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome and Early Christianity, Vol. II: The Middle Ages to Aquinas, Vol. III: The Later Middle Ages, Vol. IV: Renaissance and Reformation, Vol. V: Religion and the Rise of Modernity, Vol. VI: Revolution and the New Science, Vol. VII: The New Order and Last Orientation, Vol. VIII: Crisis and the Apocalypse of Man. [Same as volumes 19–26 of Collected Works]*. Columbia: University of Missouri Press.