ATHENÆUM

vol. 34/2012 ISSN 1505-2192

Tomasz Madras

TEOLOGIA LIBERALNEJ DEMOKRACJI W ŚWIETLE KONCEPCJI GNOZY POLITYCZNEJ ERICA VOEGELINA

1. WSTĘP

PRAKTYKA POLITYCZNA PAŃSTW europejskich oraz tych, które zostały założone przez społeczeństwa wywodzące się z Europy, jest obrazem tryumfu pewnego projektu ustrojowego, który nazywa się najczęściej liberalną demokracją. Państwa demokratyczne różnią się między sobą pod wieloma względami: rozdziałem kompetencji pomiędzy różne organy władzy, konstytucyjnym usytuowaniem głowy państwa, sposobem kreacji gabinetu rządowego, czy wreszcie ustrojem gospodarczym. Mimo to, w porównaniu z innymi formacjami ustrojowymi, wykazują znaczną homogeniczność, której, w zasadzie, nikt nie podważa. Zadaniem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy do analizy demokracji liberalnej można wykorzystać aparat pojęciowy wprowadzony przez Erica Voegelina dla opisu gnostycyzmu. W istocie przedmiotem rozważań jest więc również sama gnostyckość liberalnej demokracji. Sam autor *Order and history* wymieniał liberalizm wśród współczesnych przejawów gnozy politycznej, chociaż więcej uwagi poświęcał XX-wiecznym totalitaryzmom.

Liberalna demokracja jest, jak sama nazwa wskazuje, odmianą demokracji. Samo to pojęcie oznacza dosłownie władzę (*kratos*) ludu (*demos*) i liczy już sobie około dwóch i pół tysiąca lat. Owa „demokracja etymologiczna", jak to ujął Giovanni Sartori, posiada różne desygnaty w zależności od rozumienia pojęcia ludu. Autor *Teorii demokracji* wymienia więc sześć interpretacji:

1. Lud w znaczeniu dosłownie wszyscy.
2. Lud w znaczeniu nieokreślona duża część, *bardzo wielu*.
3. Lud w znaczeniu *klasy niższe*.
4. Lud jako nierozdzielny byt, jako *organiczna całość*.

5. Lud jako większa część wyrażona poprzez zasadę *absolutnej większości*.
6. Lud jako większa część wyrażona poprzez zasadę *ograniczonej większości*.

Tę ostatnią interpretację Sartori uważał za najlepszą. „A zatem przy powtórnym spojrzeniu – warto zacytować – zasada ograniczonej większości okazuje się być *właściwą*, demokratyczną zasadą demokracji". Zaletą tej koncepcji jest bowiem to, że wedle niej żadna większość nie może mieć absolutnych praw. W efekcie, jak twierdzi Sartori, prowadzi ona do rozumienia demokracji jako systemu rządów większości ograniczonych prawami mniejszości[1].

Przez demokrację liberalną należy rozumieć taki typ demokracji, który wytworzył się w Europie i Ameryce Północnej (choć występuje też sporadycznie w innych regionach świata) i odznacza się pewnymi cechami wyróżniającymi. Większość analityków wymienia procedury mające zapewniać wolność procesu wyborczego, rozszerzając katalog instytucji demokratycznych o inne, niezwiązane bezpośrednio z wyborami, ale sprzyjające zasadzie „rządów większości ograniczonych prawami mniejszości". Korzystając z enumeracji innego słynnego teoretyka demokracji, Roberta Dahla, można wymienić:

- zasadę rządu przedstawicielskiego,
- wolne wybory,
- powszechne prawa wyborcze,
- wolność słowa,
- dostęp do informacji,
- swobodę zrzeszeń[2].

Dahl nazwał współczesną demokrację poliarchią uznając, że ta nazwa pozwala odseparować realne systemy polityczne od idei władzy ludu, której przecież nie realizują zupełnie i dosłownie. Podaje przy tym jej dwie zasadnicze cechy: powszechność praw obywatelskich, oraz możliwość obalania w głosowaniu najważniejszych dostojników rządowych. Według Dahla poliarchia może rozwinąć się w jakimś państwie wtedy, gdy spełnia ono określone warunki. Przede wszystkim musi w nim istnieć nowoczesne, dynamiczne społeczeństwo pluralistyczne. Dahl skłania się jednak do tezy, że powstawanie takich społeczeństw to naturalna droga rozwoju cywilizacyjnego, a to pozwala mieć nadzieję, że zasięg ich występowania będzie się zwiększał[3]. Do patronów demokracji liberalnej należy zaliczyć, oprócz

---

[1] G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 2008, s. 39.

[2] R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995, s. 310–311. Podobnie na przykład: Ch. Tilly, *Demokracja*, Warszawa 2008, s. 20–21.

[3] R. Dahl, op.cit., s. 366.

Johna Locke'a, Johna Stuarta Milla i amerykańskich Ojców Założycieli, również Jana Jakuba Rousseau. Osoba tego ostatniego jest kontrowersyjna i nie wzbudza sympatii wśród większości współczesnych liberałów, ale to on w czasach nowożytnych najdobitniej sformułował zasadę suwerenności ludu, bez której demokracja współczesna nie mogłaby być taką, jaka jest.

W niniejszym artykule liberalizm potraktowany jest jako obowiązująca doktryna polityczna współczesnych poliarchii. Założenie to musi być obwarowane istotnym zastrzeżeniem. Współczesna filozofia liberalizmu, wielowątkowa, pełna dyskusji i sporów w swoim obrębie, odchodzi od oświeceniowej pewności co do swojej absolutnej racji moralnej w relacjach z innymi formacjami cywilizacyjnymi. Jest to wpływ Nietzscheańskiego postmodernizmu. Dobrym przykładem zwrotu w stronę pluralizmu prawdy jest twórczość Johna Graya, autora koncepcji liberalizmu *modus vivendi*. Nowinki te (liczą sobie ledwie jedno, czy dwa pokolenia) nie przedostały się jeszcze do świadomości mas. Mamy więc do czynienia z rozdwojeniem, a raczej wyprzedzeniem praktyki politycznej przez refleksję filozoficzną. Dyskurs polityczny liberalnej demokracji wciąż opiera się na legitymizującej mocy koncepcji praw człowieka i, ewentualnie, utylitaryzmu. Ciekawą analizą tego zjawiska jest niedawno wydana książka Stanisława Filipowicza pod znamiennym tytułem *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*[4].

Pod pojęciem teologii liberalnej demokracji rozumiem zespół przekonań rozpowszechniony we współczesnych społeczeństwach Zachodu, dotyczących źródeł i istoty ładu politycznego, który przyjmuje postać poglądów religijnych. Nie jest to teologia w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa. Nie jest też „teologią etymologiczną", ponieważ nie traktuje o bogu. Z religijnego punktu widzenia jest więc uzurpatorską karykaturą teologii. Mimo to przekonania te zachowują strukturę nauki o bogu, przy radykalnym zeświecczeniu jej treści. Hierofanie, czyli objawienia *sacrum* w świecie myśli, dotyczą zawsze osób, bytów i zjawisk wyjątkowych, otoczonych czcią i w jakiś sposób niedostępnych empiryczno-racjonalnemu poznaniu. Według Voegelina życie społeczności ludzkich może być zrozumiałe wyłącznie wtedy, gdy pojmuje się je podwójnym kontekście ludzkiego doświadczenia świata i Boga. Społeczeństwa zeświecczone mogą formalnie realizować

[4] S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2009. Z pozycji jednoznacznie krytycznych traktuje o pojęciowej fikcji liberalizmu dużo starsze dzieło Alasdair MacIntyre'a *After Virtue*: A. MacIntyre, *Dziedzictwo Cnoty*, Warszawa 1996.

zasadę rozdziału Kościoła i państwa, ale w wymiarze symbolicznym zachowują elementy teologiczne, tyle że zimmanentyzowane[5].

Gnoza (*gnosis*) jest to wiedza o transcendentnym bogu, porządku świata i zbawieniu człowieka. Wiedzę tę zdobywa się przez wtajemniczenie, lub wewnętrzną iluminację, a efektem tego jest podział na tych, którzy wiedzą i na tych, którzy nie wiedzą – z natury swej gnoza jest elitarystyczna. Historycznie rzecz biorąc zjawisko wierzeń gnostyckich jest niemal tak stare, jak chrześcijaństwo. Gnostycy funkcjonowali często jako ruchy heretyckie wyłamujące się z ortodoksji chrześcijańskiej. Zasadniczym założeniem gnostyków była teza o zniewoleniu człowieka w doczesnym kosmosie i doketyzm, czyli traktowanie ciała jako więzienia dla ducha (*pneume*; stąd ludzie oświeceni, posiadacze wiedzy prawdziwej, nosili miano pneumatyków), z którego należało się uwolnić[6]. W Kościele zachodnim gnoza pojawiła się ponownie u schyłku średniowiecza za przyczyną mistycznej i millenarystycznej myśli Joachima z Fiore (zm. 1202), znanego przede wszystkim z tezy, że po epokach Ojca i Syna nadejdzie trzecia epoka, Ducha, w której – w historii doczesnej – wypełni się Królestwo Boże na ziemi. Eric Voegelin dostrzegł w pewnych współczesnych ideologiach i ruchach społecznych współczesną formę gnostycyzmu. Współcześni kontynuatorzy błędu Joachima różnią się jednak znacznie od kolegów sprzed wieków. Według Voegelina jakościową zmianą w dziejach gnozy była radykalna immanentyzacja eschatologicznych pragnień człowieka. Nowożytne przejawy gnozy to immanentyzacja teologiczna (przykłady Kanta i Condorceta), aksjologiczna (More i jego *Utopia*) i aktywistyczna (Comte, Marks i ich współcześni epigoni), a do ruchów gnostyckich Voegelin zalicza m.in. progresywizm, pozytywizm, psychoanalizę, komunizm i faszyzm[7]. W *Nowej nauce polityki* Voegelin pisze: „nawet pobieżna znajomość Joachimowych symboli, ich późniejszych odmian i połączeń z polityczną apokalipsą Trzeciego Rzymu, wyraźnie pokazuje, że nowa eschatologia głęboko wpłynęła na strukturę współczesnej polityki. To dzięki niej ukształtowała się symbolika, za pomocą której zachodnie społeczeństwa

---

[5] E. Voegelin, *The political religions*, [w:] E. Voegelin, *Modernity without restraint*, Columbia–London 2000, s. 70. W pracy pt. *The political religions* Voegelin przedstawia nazizm i faszyzm jako przykłady zeświecczonych religii politycznych. Hitlera porównuje do Abrahama w tym sensie, że jak Abraham przekazywał prawdę Boga narodowi wybranemu, tak Hitler miał doskonały sposób reprezentować wolę i ducha narodu niemieckiego: „Führer jest punktem, w którym duch ludu objawia się w historycznej rzeczywistości" (ibidem, s. 65).

[6] K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 60.

[7] E. Voegelin, *Ersatz Religion*, [w:] E. Voegelin, *Modernity without…*, s. 299.

odczytują sens swojej egzystencji, a zwolennicy jednej z wersji wyznaczają sposób artykulacji wewnętrznej społeczeństw, jak też całej światowej sceny politycznej"[8].

2. POZYTYWIZM, LIBERALIZM I GNOZA

Jednym z głównych wrogów cywilizacji europejskiej w ostatnich wiekach był, według Voegelina, szeroko rozumiany pozytywizm. Do niego mają się zaliczać nurty współczesnej myśli politycznej i filozoficznej: utylitaryzm, liberalizm, pragmatyzm i marksizm. Winą pozytywizmu była wspomniana wcześniej radykalna immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu. Comte i jego naśladowcy (często nieświadomi swojego podobieństwa) odrzucili transcendencję jako część świata prawdziwego. XIX-wieczna myśl uznała wierzenia religijne za przejawy niedojrzałości człowieka. Sposobem wyzwolenia się z duchowej niepełnoletności miała być nauka oparta o metodologię przyrodniczą i matematyczną. W ten sposób przewrotnie powtórzone zostało wezwanie Immanuela Kanta do wyjścia człowieka z niepełnoletności. W trakcie tego procesu fizyka miała zastąpić teologię. Chrześcijaństwo jawiło się pozytywistom jako wstydliwy atawizm, który kiedyś potrzebny był ludzkości do w miarę znośnego bytowania w tajemniczym, niezrozumiałym świecie. W miarę rozwoju dziejów nauki wiedza ludzka rosła, zmniejszając coraz bardziej zapotrzebowanie na metafizyczne wyjaśnianie. Po wiekach dziecięctwa ludzkości pozostały religijne systemy aksjologiczne, których oczywiście pozytywiści chcieli się pozbyć. Co istotne, reakcja metafizyków była utożsamiana z walczącą grupą interesu, na którą składały się klasy uprzywilejowane, relikt feudalizmu. Pozytywizm był więc doktryną o konkretnych celach politycznych i znajdował artykulację w liberalizmie i socjalizmie[9].

Istotną cechą pozytywistycznej rewolty było jej strukturalne zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej. Doktryna i związane z nią ruchy polityczne dziedziczyły

---

[8] E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 112. Dokładne omówienie istoty koncepcji gnozy politycznej E. Voegelina nie jest celem niniejszego artykułu; ciekawe pozycje prezentujące myśl polityczną autora *Order and History* to np.: R. Legutko, *Eric Voegelin: polityka i transcendencja*, „Znak" 1985, nr 9–10, s. 126–146; R. Skarzyński, *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, s. 29–37; A. Wielomski, *Filozofia polityczna Erica Voegelina*, „Arcana" 1999, nr 29, s. 134–155; M. Zimniak-Hałajko, J. Hałajko, *Przygody gnozy według Erica Voegelina*, „Przegląd Filozoficzny" 2003, nr 2, s. 88–100; M.J. Czarnecki, *Człowiek wobec świata. Gnoza nowożytna Erica Voegelina a gnostycyzm antyczny – próba porównania*, „Dialogi Polityczne" 2007, nr 8, s. 155–166.

[9] R. Legutko, op.cit., s. 128–130.

chrześcijańską koncepcję zbawienia. W nowej, zeświecczonej wersji doskonałość miała być jednak dostępna w „tym świecie", innego wszak nie było. Życie ludzkie, w chrześcijaństwie zawsze podporządkowane celowi zewnętrznemu wobec tego świata, miało udoskonalić się *hic et nunc* dzięki wysiłkowi intelektualnemu samej ludzkości. Nowa nauka, wyposażona w pozytywistyczne instrumentarium, miała zastąpić wiarę. „Śmierć Boga – pisał Voegelin – jest kardynalnym celem Gnozy, zarówno antycznej, jak i nowoczesnej"[10].

Gnoza aktywistyczna, której przejawem według Voegelina jest pozytywizm, zawiera w sobie połączenie dwóch immanentyzacji: teleologicznej i aksjologicznej. Po pierwsze, umieszcza cel wszelkich ludzkich zabiegów w świecie doczesnym, czyli na osi czasu znanej nam z codziennego doświadczenia. Bez względu na kształt, jaki miałoby przyjąć ostateczne spełnienie, ma ono należeć do porządku dziejów ludzkości. W jakimś sensie należy do historii, tyle że do tej jej części, która jest jeszcze przed nami. Optymizm co do możliwości poznawczych człowieka już Kantowi i Condorcetowi podpowiadał, że tuż-tuż, niemal w zasięgu ręki, znajduje się chwila tryumfu ludzkiego rozumu nad własną, dziecięcą niedoskonałością. Po drugie, aksjologiczny komponent gnozy podpowiadał pozytywistom, że owocem intelektualnej przemiany ludzkości będzie społeczeństwo racjonalne i doskonale harmonijne. Zniesione zostanie brzemię egzystencji: wojny, ubóstwo, choroby, konieczność pracy i tym podobne. W konsekwencji powyższych założeń logiczny wniosek Comte'a brzmiał następująco: doskonałość, czyli racjonalnie zarządzane społeczeństwo przemysłowe, można i należy osiągnąć za pomocą przemian gospodarczych, społecznych i politycznych[11].

Klasyczny liberalizm Voegelin umieszcza w porządku chronologicznym jako jeden z momentów poprzedzających powstanie systemów totalitarnych, które są najdoskonalszą realizacją gnostyckiego projektu Postępu. Liberałowie przyczynili się do immanentyzacji życia społecznego we wszystkich jego przejawach, czego efektem jest bliska im idea samozbawienia. Jakkolwiek różne odmiany liberalizmu przyjmowały odmienne wizje racjonalnej autokreacji (Kantowska autonomia, utylitaryzm Benthama i Milla, *Teoria sprawiedliwości* Rawlsa, ideologia wolnego rynku neoliberałów – żeby wymienić tylko te najważniejsze), wszystkie obiecywały skuteczność samozbawczych wysiłków. W efekcie, paradoksalnie, liberalizm jednocześnie przyczynił się do niesłychanego przyśpieszenia rozwoju cywilizacyjnego

[10] E. Voegelin, *Science, politics, and gnosticism*, [w:] E. Voegelin, *Modernity without…*, s. 247–248.

[11] E. Voegelin, *Ersatz Religion*, s. 300.

Zachodu i do jego upadku. „Jeżeli nie zrozumiemy, na czym polegają owe doświadczenia stanowiące żywy rdzeń immanentystycznej eschatologii – pisze autor *Nowej nauki polityki* – nie będziemy w stanie uchwycić wewnętrznej logiki rozwoju zachodniej myśli politycznej, od średniowiecznego immanentyzmu poprzez humanizm, oświecenie, progresywizm, liberalizm, pozytywizm do marksizmu. Intelektualne symbole, tworzone w różnych odmianach gnostyckiej spekulacji, często wchodzą ze sobą w konflikty, a poszczególne typy gnostyków będą się wzajemnie zwalczać. Łatwo sobie wyobrazić, jak będzie oburzony humanistyczny liberał, gdy się dowie, że jego immanentystyczna teoria znajduje się tylko o krok od marksizmu"[12].

W potocznym rozumieniu polityki istnieje błędne przekonanie, że we współczesnym modelu systemu politycznego cywilizacji Zachodu, nazwanego we wstępie demokracją liberalną, lud zastąpił dawnych monarchów, jako najwyższych władców. W praktyce znalazł się raczej na miejscu zarezerwowanym wcześniej dla Boga, choć oczywiście milczy na ten temat doczesny ustawodawca. Na poziomie prawa konstytucyjnego suwerenem, najwyższym władcą, określa się lud, albo naród. W konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej stwierdza się, że władza zwierzchnia należy do narodu (art. 4 ust. 1). Samo pojęcie suwerena zawdzięczamy, przede wszystkim, Jeanowi Bodinowi, autorowi koncepcji suwerenności monarchii, naczelnemu ideologowi nowożytnego absolutyzmu monarszego. Suwerenność ludu, pozorne przeciwieństwo zamysłu Bodina, to dzieło J.J. Rousseau. Wyszedł on z apriorycznego założenia o powszechnej równości i naturalnej wolności jednostki ludzkiej i wyciągnął z niego logiczny wniosek, że nikt nie może podlegać władzy, na którą się nie zgadza (zwraca uwagę czas teraźniejszy: żadna umowa wczorajsza, czy przedwieczna, nie mają zastosowania tu i teraz). Autor *Umowy społecznej* potraktował jednak społeczeństwo jako wspólnotę, a nie amalgamat niezależnych jednostek, co odpowiada czwartej z kolei interpretacji ludu w klasyfikacji Sartoriego. To różni Rousseau od pierwszych liberałów, z patronem Johnem Locke'iem na czele, ponieważ ci kładli nacisk na wolność negatywną człowieka. Mimo że Rousseau proponował kolektywistyczną wersję wolności i równości, sama idea suwerenności ludu wywarła potężny wpływ na „postępową" myśl polityczną[13].

Zajęcie miejsca Boga przez lud w strukturze teologii politycznej nowoczesności zauważono już dawno. Argumenty przemawiające za tym można podzielić na

[12] E. Voegelin, *Nowa nauka…*, s. 118. Por. A. Wielomski, op.cit., s. 147.
[13] Zob. J. Bodin, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna…*

negatywne i pozytywne. Po pierwsze, rzekomy konstytucyjny suweren nie rządzi bezpośrednio i ma bardzo ograniczony wpływ na władzę przy zastosowaniu procedury wyborczej. W większości państw Zachodu elity rządzące wykazują dużą odporność na zamach ze strony nowych sił politycznych i rozmnażają się głównie przez kooptację[14]. Po drugie, do ludu kierowane są inwokacje współczesnego dyskursu politycznego. Wola ludu, narodu, albo społeczeństwa stała się źródłem legitymacji ładu politycznego i ostatecznym argumentem w sporach o aksjologię. Indywidualnie rozumiane prawa człowieka dają każdemu uprawnienie do swobodnej artykulacji swojej wersji *doxa*, która nie może być oceniana i hierarchizowana wobec innych według racjonalnych kryteriów. Zamiast nich pozostaje wiara w demokratyczną procedurę, jako najlepszy z możliwych sposób odczytania woli ludu na podstawie aktów indywidualnych. „W ramach kultury liberalnej – pisze Tomasz Żyro w *Woli politycznej* – wyrażenie przekonania i wynikające z niego działanie są aktem dobrowolnym w czystej postaci, aktem, który czyni człowieka wolnym w danej chwili, zrywając więzy, jakie usiłują wokół niego zadzierzgnąć idee i systemy, uczynki i prawa, skłonności, cnoty, i ostatecznie etyka. (…) W decyzjach politycznych, ale i w sposobie funkcjonowania instytucji politycznych, nacisk położony jest nie na cel, ale na czysty wybór. Decyduje wola. Wolny wybór dla wolnego wyboru – taka definicja wolności w sposób oczywisty wyklucza zagadnienie dobra jako celu ludzkiego życia i aktywności obywatela. Wola staje się esencją podmiotowości"[15]. Podważanie boskości ludu stało się bluźnierstwem. Trudno sobie wyobrazić, żeby jakikolwiek poważny polityk demokratyczny przyznał się do wątpliwości co do zasady suwerenności ludu. Dyskurs demokracji nie akceptuje refleksji nad metapolitycznym fundamentem. Można zauważyć analogię do systemów religijnych, które również bywają nieskłonne do otwartej dyskusji nad prawdziwością wiary.

---

[14] Trudno w tym miejscu przeprowadzać szczegółowy wywód dowodowy, łatwo natomiast podać przykłady polityków i całych ugrupowań politycznych, które po dotkliwym upadku w ciągu kilku lat otrzymywały ponownie zaufanie wyborców, mimo że w okresie pomiędzy klęską a odrodzeniem nie dokonały niczego szczególnego. Spektakularne przykłady polskie to dzieje SdRP – spadkobierczyni PZPR, albo upadek i „zmartwychwstanie" Jerzego Buzka, który w ostatnich wyborach do Parlamentu Europejskiego uzyskał najwyższe poparcie spośród wszystkich kandydatów z całego kraju.

[15] T. Żyro, *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*, Warszawa 2008, s. 506–507.

3. GNOZA LIBERALNEJ DEMOKRACJI

Czy stan intelektu współczesnych teoretyków i praktyków liberalnej demokracji odpowiada Voegelinowskiej koncepcji gnozy politycznej, a oni sami zasługują na miano gnostyków? Sześć cech gnostycyzmu wymienił Voegelin. Są to:

1. Radykalne niezadowolenie gnostyków z zastanej sytuacji.
2. Wiara, że niedoskonałość świata zastanego wynika z faktu, że jest on źle zorganizowany. Gnostycy odrzucają hipotezę o niedoskonałości człowieka, zatem wina nieadekwatności musi leżeć po stronie kosmosu.
3. Wiara w możliwość zbawienia od zła świata.
4. Przekonanie, że porządek bytu będzie mógł ulec zmianie w procesie historycznym.
5. Wiara w to, że zmiana porządku bytu przynależy do możliwości działania ludzkiego, a zatem samozbawczy akt może dokonać się wysiłkiem człowieka.
6. Przekonanie, że wiedza (*gnosis*) jest narzędziem, dzięki któremu dokonane zostanie zbawienie ludzkości od zła tego świata. Wiedza ta jest centralnym punktem całego systemu gnostyckiego[16].

Liberalizm klasyczny rozwinął się jako ruch kontestacji zastanego porządku. W czasach praojca doktryny, Johna Locke'a, przeciwnikiem liberalizmu była monarchia absolutna. *Dwa traktaty o rządzie* zostały napisane jako polemika z *Patriarchą* Roberta Filmera, który w czasach Stuartów był naczelnym ideologiem królewskiego *iure divine* (*divine right*). Szczególnie wojowniczą postać zyskał liberalizm w XIX w., pod wpływem, z jednej strony francuskiego racjonalizmu, z drugiej – utylitaryzmu. Bentham i James Mill nie wątpili w konieczność zmieniania stosunków społecznych i politycznych. Dzisiejszemu obserwatorowi dostrzeżenie radykalizmu liberałów utrudnia jednak odruchowe porównywanie go z młodszym ruchem socjalistycznym, który przejął pałeczkę w sztafecie awangardy postępu. Liberalizm współczesny posiada większą dozę zadowolenia z tego, co jest. Ze względu na dominującą pozycję oznacza to zadowolenie z samego siebie. Skrajnym przykładem tego stanowiska jest teza F. Fukuyamy o końcu historii – ta miała już nie potrzebować dalszego ciągu, ponieważ udało się społeczeństwom Zachodu wypracować optymalny model współżycia społecznego, oparty na demokratycznych procedurach wyboru władzy i liberalnych prawach jednostkowych. Model ten miał zostać przyjęty przez cały cywilizowany świat[17]. Bez względu na

[16] E. Voegelin, *Ersatz Religion*, … s. 297–298.
[17] F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, Warszawa 1996, s. 81.

różnego typu obawy, progresywistyczny duch zmusza współczesny dyskurs polityczny do poszukiwania kolejnych zadań cywilizacyjnych do realizacji. W języku *mainstreamu* polityki dominują, wskazane przez Voegelina jako gnostyckie, postulaty świata bez wojen, powszechnego zlikwidowania ubóstwa, nakarmienia tych części globu, które dotykane są regularnie klęskami głodu etc.

Liberalizm ma korzenie oświeceniowe i dziedziczy typowy dla tej epoki optymizm antropologiczny. Przekonanie o dobrej naturze człowieka wspólne było tak różnym myślicielom, jak Locke, Kant i (nieliberał) Rousseau, chociaż wyciągali z niego różne wnioski. W każdym przypadku liberał (i demokratyczny liberał), zetknąwszy się z dysonansem ludzkich pragnień i realnego świata skłonny będzie raczej stwierdzić, że to świat wymaga zmiany, a nie człowiek – pokory. Przypomnijmy najstarszą z wielkich oświeceniowych koncepcji umowy społecznej: według Locke'a ludzie mogli żyć ze sobą w zgodzie i pokoju w stanie natury, ponieważ wykazywali naturalną skłonność do sprawiedliwości w kontaktach wzajemnych. Nie zmusiła ich do zawiązania społeczeństwa żadna „wojna wszystkich ze wszystkimi", ale raczej racjonalna analiza korzyści, jakie daje wspólne podporządkowanie się władzy, która rozsądzałaby spory[18].

Przekonanie liberałów, że porządek bytu będzie mógł ulec zmianie w procesie historycznym wynika z jednej strony z antropologii, z drugiej, z radykalnej immanentyzacji światopoglądu. Współcześni ideolodzy liberalnej demokracji, z wyjątkiem oczywiście tych, którzy przeszli na stanowisko postmodernistyczne, postulują dwa typy rozwiązań. Pierwszy z nich to liberalizm ekonomiczny, czyli postulat radykalnego uwolnienia rynków od mechanizmów kontroli państwowej. Druga droga wiąże się z formacjami politycznymi socjaldemokracji i socjalliberalizmu, proponującymi zachowanie *welfare state*. Abstrahując od praktycznych efektów obu projektów, można stwierdzić, że oba są równie immanentystyczne.

Wiara w możliwość naprawy zła tego świata, przynajmniej w jego spektakularnych przejawach, zdaje się nie opuszczać klasy politycznej Zachodu. Jest raczej tym mocniejsza, im mniejsze możliwości mają jego kraje, a w szczególności Unia Europejska, do realizacji misji cywilizacyjnych. Słabnąca cywilizacja Zachodu nie wyrzeka się swojej misji cywilizacyjnej, co widać na przykład w działaniach Stanów Zjednoczonych Ameryki w Iraku i Afganistanie. Krytycy lewicowi twierdzą, że aktywność ta służy wyłącznie realizacji interesów ekonomicznych, ale nie tłumaczy to ambitnych, nawet jak na standardy mocarstwa amerykańskiego, projektów demokratyzacji społeczeństw azjatyckich. Bez względu na to, czy bierze się z głę-

[18] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 175.

bokiego przekonania o powinności moralnej, czy nie, Amerykanie, szczególnie w czasach rządów Busha juniora, zdawali się być przekonani o uniwersalnej skuteczności liberalnej demokracji[19]. W *Teorii demokracji* Sartoriego autor jednoznacznie opowiada się za demokracją liberalną jako jedyną właściwą. Jest to postawa znamienna. Według Sartoriego „liberalizm *ograniczył* absolutną i dowolną władzę, przełamał rozpacz wyrażoną w pytaniu: kto kontroluje rządzących? i uwolnił ludzi od strachu przed Księciem; w rzeczywistości, wybawił ich również od rabunku i strachu (strachu przed siłą, rzecz jasna). Liberalizm pod jeszcze jednym względem odniósł unikatowy sukces: jest to jedyny plan działań w historii, który *celom* zapewnił *środki*"[20].

Przekonanie o tym, że wiedza jest narzędziem, dzięki któremu dokonane zostanie zbawienie ludzkości od zła tego świata, jest ostatnią, szóstą cechą gnostycyzmu. Współczesny dyskurs polityczny zachowuje ostrożność w traktowaniu wiedzy naukowej jako absolutnego przewodnika w działaniu politycznym. Liberałowie starają się nawet tym odróżniać od socjalistów (i socjaldemokratów), że ich doktryna, jak twierdzą, jest mniej „ideologiczna" (co ma znaczyć, że nie jest racjonalistyczną utopią, w przeciwieństwie do socjalizmu). Wiąże się to z niemalejącym autorytetem Tocqueville'a, przestrzegającego przed Rozumem (przez duże „R"), który może zaszkodzić zdrowemu rozsądkowi. Sartori, powołując się właśnie na argumenty autora *O demokracji w Ameryce*, proponuje rozróżnienie demokracji empirycznej (anglosaskiej) i racjonalnej (francuskiej), z których ta druga, gorsza, wiąże się z wiarą w abstrakcyjne idee. „Wydaje się natomiast – czytamy w dziele Tocqueville'a – że we Francji upodobanie do idei ogólnych przerodziło się w nieokiełznaną namiętność, nieustannie domagającą się zaspokojenia. Ledwie rano otworzę oczy, dowiaduję się, że odkryto właśnie jakieś ogólne i odwieczne prawo, o którym dotąd nie słyszałem. Byle pisarzyna nie zadowala się odkrywaniem praw tyczących ogromnego kraju i jest bardzo z siebie niekontent, jeśli nie wygłosi poglądu na temat rodzaju ludzkiego w ogólności"[21]. Efektem błędu racjonalności jest, według Sartoriego, wiara, że rządzić musi parlament wybrany w wyborach proporcjonalnych, jako reprezentacja ludu/narodu, a rząd ma być tylko jego

[19] Na ile amerykańscy neokonserwatyści są konserwatystami, a na ile liberałami, można spierać się długo. W każdym razie drugie pokolenie tego środowiska, częściowo związane było z administracją Busha, która z całą pewnością nie próbowała restaurować w zdobytym Bagdadzie żadnej tradycyjnej formy ustrojowej tamtejszych ludów. Neokonserwatystą był wymieniany wcześniej Fukuyama, jednocześnie będący jednym z ważniejszych teoretyków i propagatorów liberalnej demokracji.

[20] G. Sartori, op.cit., s. 469.

[21] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Warszawa 2005, s. 406.

egzekutywą[22]. Z drugiej strony liberalizm „od zawsze" obawiał się czynników irracjonalnych w polityce, które utożsamiał z konserwatyzmem lub totalitaryzmem. Za przykład może służyć Karl Popper. Autor koncepcji społeczeństwa otwartego świadomie proponuje racjonalizm oparty na „irracjonalnej wierze w rozum", tzn. racjonalizm jako aksjomat[23]. Zagrożeniem rozsądnej nieufności wobec racjonalistycznej abstrakcji może być też, paradoksalnie, brak zaufania do polityki w ogóle. Szczególnie jest to przypadłość młodych demokracji, nieposiadających dojrzałej i doświadczonej elity politycznej. Objawem zjawiska jest polityczna skuteczność hasła „nie róbmy polityki…" W ten sposób, nieco tylnymi drzwiami, powraca Marksowski ideał zniesienia państwa i władzy politycznej.

Podsumowując powyższe rozważania, można wskazać główne tropy do dalszych badań nad ewentualną gnostycką naturą liberalizmu pojmowanego jako doktryna legitymizująca liberalną demokrację. Zwolennicy liberalnej demokracji, mniej lub bardziej związani z doktryną polityczną liberalizmu, wykazują główne cechy wskazane przez Voegelina jako gnostyckie, choć w kilku przypadkach tylko w ograniczony sposób. Przede wszystkim tylko umiarkowanie zgłaszają niezadowolenie ze *status quo*, a także nie stawiają wprost tezy, że wiedza jest narzędziem melioryzacji ludzkości. Zwraca na to uwagę Ryszard Legutko w artykule z 1999 r.: „Podstawą do odrzucenia tezy Voegelina – pisze Legutko – jest pogląd, iż liberalizm, jak żaden inny kierunek polityczny, jest pozbawiony przesłania o zbawczej roli wiedzy, a zwłaszcza zbawczej roli liberalnych idei. Jest on w swej istocie – jak twierdzą jego zwolennicy – raczej minimalistyczny w swych wymaganiach wobec świata, człowieka, czy instytucji, a nie maksymalistyczny"[24]. Mimo to umieszczenie przez Voegelina liberalizmu wśród współczesnych ruchów gnostyckich jest zasadne przynajmniej o tyle, że zgadza się z przyjętą przez niego siatką pojęciową, a przede wszystkim z jego rozumieniem zjawiska gnostycyzmu. Liberalizm demokratyczny z pewnością wierzy, że sens aktywności politycznej jednostek i organizacji ludzkich polega na naprawianiu zła tego świata. W sobie samym widzi też nadzieję na realizację tego zamierzenia. I liberalizm, i idea demokratyczna, wyrosły ze sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości i projekt liberalno-demokratyczny dziedziczy ten aktywizm po XIX-wiecznych przodkach. Nie ma jednak, na własne szczęście, dynamiki dawnych radykałów.

---

[22] G. Sartori, op.cit., s. 74–77.

[23] K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. H. Krahelska, Warszawa 2007, s. 292.

[24] R. Legutko, *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1999, s. 26.

Kolejną płaszczyzną myśli gnostyckiej jest symbolika stosowana przez gnostyków do opisu rzeczywistości. Jest ona być może ważniejsza od samego światopoglądu. Symbolika nowoczesnego gnostyka ma według Voegelina źródła w teologii Joachima z Fiore. Joachimowa koncepcja zawiera cztery następujące symbole: *Trzecie Królestwo* – epoka następująca po dwóch wcześniejszych, a mająca przynieść duchowe spełnienie ludzkości; *Dux e Babilone*, symbol wodza, przywódcy trzeciej epoki, takiego, jakim był Chrystus dla drugiej, w epoce sekularyzacji przyjmującego postać nadczłowieka jako uniwersalnego symbolu człowieka zwyciężającego niedoskonałość natury; prorok – trzeci symbol, oznaczający tego, który przygotowuje ludzkość do przyjęcia wiedzy prawdziwej, z Joachimem jako protoplastą, którego nieświadomie naśladują współcześni intelektualiści; braterstwo autonomicznych osób – symbol czwarty, urzeczywistniany w momencie tryumfu trzeciego królestwa, w postaci zsekularyzowanej objawiający się w demokratycznej wierze w suwerenność ludu i Marksowskiej wizji zaniku państwa i polityki.

Wszystkie symbole Joachima z Fiore stanowią, według Voegelina, artykulację cywilizacyjnych ambicji człowieka Zachodu. Jest to swego rodzaju bunt przeciwko brakowi sensu doczesności. Chrześcijańska teologia wymaga zgody na nierówny dualizm rzeczywistości doczesnej i rzeczywistości transcendentnej, z których ta pierwsza, jak sama nazwa wskazuje, jest niedoskonała, bo tymczasowa. Historia nie posiada więc immanentnego sensu, czyli eidosu. Ten istnieje tylko jako zbawienie, spełnia się poza naturą. „Joachimowy *dux* – pisze autor *Nowej nauki polityki* – powstaje z napięcia pomiędzy rozwijającą się cywilizacją a ideą upadku, podczas gdy Platoński król powstaje z napięcia pomiędzy rzeczywistym politycznym upadkiem a nową substancją duchową. W konsekwencji Joachimowa wizja znajduje swoje wypełnienie w reprezentantach cywilizacyjnej dumy i wyznawcach immanentnej doskonałości społeczeństwa, od postępowców z XVIII w., przez Comte'a, Marksa i Milla, aż do Lenina i Hitlera. Tymczasem Platońska wizja znajduje swoje wypełnienie w postępującym duchowym porządkowaniu nieuporządkowanego świata, przez figurę Aleksandra, przez soteriologiczne panowanie wieku hellenistycznego, imperialnego porządku rzymskiego i przez Chrystusa"[25].

Współczesna, radykalnie zsekularyzowana polityka, posługuje się wciąż Joachimową strukturą symboli. Najbardziej radykalną realizacją gnostyckich postulatów był komunizm, który z założenia miał polegać na gwałtownej (dokonanej za pomocą przemocy fizycznej) przebudowie społeczeństw i konstrukcji nowego,

[25] E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 246.

ostatecznego ładu[26]. Liberalizm, doktryna wymieniana przez Voegelina jako jedna z łagodniejszych form nowoczesnej gnozy, w bardziej umiarkowany i zawoalowany sposób posługuje się też gnostycką symboliką. „Trzecie Królestwo" nie oznacza już dosłownego końca państwa, ale przybiera postać postpolityki, w której funkcje podmiotów politycznych są ograniczone do zadań administracyjnych. Przynajmniej pozornie spory polityczne przestają dotyczyć etycznych fundamentów ładu politycznego. Wąskie ramy dyskursu wyznacza jedna dominująca ideologia, a jej sukces jest tym bardziej wyraźny, im bardziej szerzy się wiara w to, że nie jest ona ideologią. Jest to świat z wizji Fukuyamy, który pisał: „W ostatnich latach wyraźnie zwycięża pogląd o wyższości liberalnej demokracji, która kolejno pokonała rywalizujące z nią monarchię dziedziczną, faszyzm i w końcu komunizm, nad innymi ustrojami politycznymi. Co więcej, może ona wyznaczyć »ostatnią fazę ideologicznej ewolucji ludzkości«, a tym samym ukonstytuować »ostateczną formę rządu«, która stanowić będzie rzeczywisty »koniec historii'«. Tylko liberalna demokracja nie jest obciążona fundamentalnymi wadami, sprzecznościami wewnętrznymi, oraz niedostatkiem racjonalności, czyli tym, co wiodło dawne ustroje do nieuchronnego upadku"[27]. Należy jednak zastrzec, że zjawisko postmodernizmu przynajmniej werbalnie przełamuje trynitarny podział, który u Joachima miał postać epok Ojca, Syna i Ducha, a u Comte'a teologii, metafizyki i nauki. Jest to efekt autorefleksji kontynuatorów projektu oświeceniowego, którzy dostrzegli porażkę przynajmniej co do racjonalnego wytłumaczenia moralności[28].

W systemie liberalnej demokracji szczególne znaczenie ma symbol ludu. Zgodnie ze wskazaniami liberałów należałoby go pojmować jako zbiorowość autonomicznych jednostek, ale w praktyce dyskursu politycznego nie da się uniknąć pojmowania narodu, ludu, czy też społeczeństwa, jako istoty zbiorowej. Jest to integralny element tradycji demokratycznej, której ojcem chrzestnym jest J.J. Rousseau, o czym była mowa wyżej. Przekonanie o tym, że lud jest jedynym źródłem władzy, oddaje Konstytucja RP w cytowanym już ustępie 1. artykułu 4., który mówi o władzy zwierzchniej należącej do Narodu. W tym sformułowaniu brzmi echo *Umowy społecznej*. „Twierdzę – pisał Rousseau – że od zwierzchnictwa, polegającego jedynie na sprawowaniu woli powszechniej, nie można odstąpić i że zwierzchnik, będący istotą zbiorową, może być reprezentowany tylko przez siebie samego"[29].

---

[26] Ibidem, s. 113.
[27] F. Fukuyama, *Koniec historii…*, s. 9.
[28] Porównaj np.: S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007.
[29] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2009, s. 26.

Tak rozumiana wspólnota wolnych i równych obywateli odpowiada czwartemu symbolowi Joachima z Fiore.

W demokratycznym ideale samoświadomego społeczeństwa pojawia się zrekonstruowana wizja nadczłowieka (*superman*), pełniącego funkcję wodza nowego eonu. „Jako główne typy nadczłowieka – pisał Voegelin – możemy wyróżnić progresywistycznego nadczłowieka Condorceta, (który nawet wierzył w wieczne życie ziemskie), pozytywistycznego nadczłowieka Comte'a, komunistycznego nadczłowieka Marksa i Dionizyjskiego nadczłowieka Nietzschego"[30]. Cechą wspólną wszystkich typów jest uniwersalność wyróżnionej osoby, która nie jest ograniczona do konkretnej jednostki, ale stanowi, w pewnym sensie, nowy gatunek człowieka. Cechy nadnaturalne, czyli przełamujące dyktat przyrodzonych ułomności istoty ludzkiej, mają być dostępne dla wielu, choć niekoniecznie dla mas. Mimo elitarności (która zresztą była szczególną cechą gnostyków starożytności) nawet Nietzscheański nadczłowiek nie miał imienia i nazwiska – jego idea nie urzeczywistniała się w konkretniej osobie, ale była oznaczeniem typu. Co więcej, typ ten miał dopiero pojawić się, po przezwyciężeniu etyki niewolników. W sytuacji, w której liberalno-demokratyczni gnostycy pokonali najbardziej radykalne formy gnozy aktywistycznej, wyartykułowane w XX-wiecznych totalitaryzmach, objawia się istota liberalizmu jako gnostyckiej herezji w odmianie progresywistycznej. Lud, stanowiący centrum etyki demokratycznej, ma na drodze ewolucyjnego samodoskonalenia osiągnąć stan całkowitej autonomii.

Radykalna immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu owocuje wizjami raju na Ziemi, który ma sobie sam stworzyć człowiek. Lud, jako autonomiczna wspólnota wolnych i równych, staje się zbiorowym nadczłowiekiem. Ludzkość uzyskuje więc status istoty boskiej. Wszelkie decyzje moralne mają być przejawem woli człowieka. Zespół przekonań składających się na doktrynę nowoczesnej poliarchii wypełnia pustkę po odrzuconej teologii chrześcijańskiej. Zgodnie z interpretacją Voegelina gnoza, w postaci liberalizmu, staje się teologią polityczną społeczeństw Zachodu. „Przy całym bogactwie odmian – czytamy w *Nowej nauce polityki* – gnostyckie doświadczenie jest rdzeniem przebóstwienia człowieka, ponieważ człowiek, który sięga po to doświadczenie, nadaje sobie boskie znamiona i tym samym zastępuje wiarę w sensie chrześcijańskim silniejszym uczestnictwem w boskości"[31].

---

[30] E. Voegelin, *Ersatz Religion*, s. 303.

[31] Idem, *Nowa nauka polityki*, s. 117–118.

4. ZAKOŃCZENIE

Voegelinowska analiza współczesnych przejawów gnozy politycznej skupiona była, przede wszystkim, na komunizmie i nazizmie. Zbrodnie Lenina, Stalina i Hitlera stanowiły według niego logiczną konsekwencję gnostyckiego typu myślenia. Wcześniej, w XVIII i XIX w., racjonaliści, pozytywiści i liberałowie odrzucili transcendentny wymiar rzeczywistości. W nowej teologii politycznej centralne miejsce zajął człowiek, który po „śmierci Boga" miał być jedynym prawodawcą świata. Na poziomie systemów politycznych artykulacją nowej wiary jest demokracja, czyli, według formuły Lincolna, „rządu ludu, dla ludu i przez lud".

Współczesne społeczeństwa Zachodu zorganizowane są, korzystając z nomenklatury Dahla, w poliarchie, czyli systemy demokracji liberalnej. Praktyków i teoretyków nowego porządku charakteryzuje, między innymi, przekonanie o tym, że jest to format najlepszy z możliwych, a być może nawet, że stanowi finalny produkt poszukiwań ustroju idealnego na przestrzeni dziejów. Mimo optymizmu apologetów władzy oświeconego ludu przekonania te nie dają się racjonalnie wytłumaczyć bez sięgnięcia do pewnych niewytłumaczalnych aksjomatów, z czego zdawał sobie sprawę już Popper. W związku z tym interesująca może być propozycja Voegelina, który cały szereg współczesnych ruchów i doktryn politycznych, łącznie z szeroko rozumianym liberalizmem, traktuje jako objawy choroby ducha współczesnej Europy. W jego interpretacji uczniowie Kanta, Comte'a i Milla są kolejnym pokoleniem butowników przeciw rzeczywistości. Po dokonaniu immanentyzacji starej, chrześcijańskiej soteriologii, uciekając przed pustką świata bez bogów, próbują oni nadać historii sens. Prowadzi to do tego, że starają się zbudować świat doskonały. Zastrzec trzeba, że nie wszyscy, których Voegelin zdemaskował jako gnostyków, robią to z równym pośpiechem i przekonaniem.

Chociaż współczesna myśl liberalna straciła wiele z optymizmu Benthama i Milla, nie może uciec przed swoim przeznaczeniem. W interpretacji autora *Order and history* jej fundamentalnym założeniem jest realizacja samozbawienia człowieka. Towarzyszyć mu powinno zniesienie polityki, koniec historii, kres ideologii, czy też inaczej wyobrażone zwycięstwo nad niepewnością, które od zarania dziejów towarzyszy ludziom jako istotom społecznym. Po odrzuceniu transcendencji przekonania polityczne wbrew intencjom gnostyków zachowują jednak charakter quasi-religijny, a efektem tego jest dominacja symbolu ludu, jako zbiorowego *übermenscha*, czy też, mówiąc za Dostojewskim, człowieka-boga. Efekt osiągnięty przez gnostyków nie jest zgodny z ich oczekiwaniami. Z jednej strony powoduje to narastające zwątpienie w szeregach intelektualistów. Z drugiej strony skutkuje

to, na poziomie praktycznych działań politycznych, rosnącym dystansem pomiędzy demokratyczną mitologią i rzeczywistością. Język współczesnych polityków staje się coraz bardziej czarodziejski. „Trudności – pisze Voegelin – będą pokonywane za pomocą magicznych operacji w świecie snu, takich jak: potępienie przeciwnika za niemoralność, deklaracja własnych intencji, odwołanie się do opinii ludzkości, nazywanie wroga agresorem, zakazanie wojen, podjęcie propagandy na rzecz pokoju światowego czy światowego rządu i tak dalej. Tego rodzaju intelektualne i moralne zepsucie sprawia, że społeczeństwa zaczyna ogarniać niesamowita, upiorna aura szpitala dla obłąkanych, czego doświadczamy obecnie w czasach kryzysu Zachodu”[32]. Przykładem fatalnych efektów stosowania pseudomagicznych formułek zamiast politycznego działania jest reakcja mocarstw zachodnich na dojście Hitlera do władzy w Niemczech. Im bardziej politycy liberalno-demokratyczni zabiegali o pokój, tym bardziej nieuchronna stawała się katastrofa wojny totalnej. „Prehistoria drugiej wojny światowej – czytamy – stawia nas przed poważnym pytaniem, czy aby gnostycki sen na tyle nie skorumpował społeczeństw zachodnich, iż niemożliwe jest już uprawianie racjonalnej polityki i wojna pozostała jedynym środkiem radzenia sobie z brakiem równowagi egzystencjalnych sił”[33]. Voegelin przestrzegał przed niebezpieczeństwem powtórzenia się okropności wojny, jeśli politycy nie nauczą się przedkładać rzeczywistość nad sen. Pacyfizm, zmierzający przecież do miłego wszystkim celu unikania konfliktów, jest praktyką magiczną w tym sensie, że polega na przemienianiu świata materialnego za pomocą słownych deklaracji. Polega na zamykaniu oczu na realną równowagę sił politycznych, a przez to utrudnia racjonalne działanie, które może faktycznie służyć zachowywaniu pokoju o tyle, o ile jest to możliwe.

Voegelin nie potępił demokracji. Jego rozważania nie dotyczą bezpośrednio ustrojów, i w tym podobny jest do wielu konserwatystów (a także niektórych klasycznych liberałów). Bez względu na formę ustrojową zagrożeniem dla ludzkiej egzystencji jest antyrealizm immanentystycznego gnostycyzmu. Opanowanie społeczeństw przez myślenie magiczne może nastąpić w każdym ustroju, choć nie znaczy to, że konstytucje nie mają znaczenia. Prawo i kultura polityczna są jednak raczej objawem, niż przyczyną choroby duszy. Voegelin, jeśli już zajmował się analizą XX-wiecznych ideologii, poświęcał czas głównie totalitaryzmom. Wielokrotnie przypominał, że wśród gnostyckich herezji znajduje się również liberalizm, ale nie on był głównym wrogiem wolności w połowie XX w. W zakończeniu *Nowej*

[32] Ibidem, s. 155–156.
[33] Ibidem, s. 157.

nauki polityki znajduje się też ważna uwaga odnosząca się do demokracji, a przynajmniej do jednej z jej postaci. „W tej sytuacji – czytamy – gdy demokracje amerykańska i angielska poprzez swoje instytucje najpełniej wyrażają prawdę duszy, a jednocześnie na poziomie egzystencjalnym są najpotężniejszymi mocarstwami, istnieje promyk nadziei. Potrzebny jest jednak olbrzymi wysiłek, by ten promyk rozwinął się w płomień, by ograniczyć gnostycką chorobę i odbudować siły cywilizacyjne. Na razie ich los nie uległ jeszcze rozstrzygnięciu”[34]. Voegelin dopuszczał istnienie demokracji. Prawdopodobnie jednak współczesną demokrację liberalną przełomu XX i XXI w., z jej materializmem, świeckością, odrzuceniem etyki absolutnej i formalną wszechwładzą ciał ustawodawczych uznałby za kolejny etap upadku i rozkładu europejskiego projektu cywilizacyjnego.

[34] Ibidem, s. 170.

The Theology of Liberal Democracy in the Light of Eric Voegelin's Conception of Political Gnosis

According to Eric Voegelin's theory modern Gnosticism is characterized by radical immanentisation of eschatological desires of man. The vitality of the varied secular projections of self-salvation of the mankind which take a form of political doctrines is one of the consequence. The liberal-democratic system is one of such visions. However, despite the intentions of Gnostics, political beliefs retain the quasi-religious character after the rejection of transcendence, and, by Voegelin's, liberalism is one of the manifestations of Gnosticism.

ATHENÆUM

vol. 34/2012 ISSN 1505-2192

Przemysław Piotrowski

LIBERALNY UNIWERSALIZM A MODERNIZACJA ŚWIATA NIEZACHODNIEGO

PUNKT WIDZENIA POLITOLOGÓW ORAZ HISTORYKÓW IDEI

HUNTINGTON I BRZEZIŃSKI, CZYLI KONFRONTACJA KULTUROWEGO PLURALIZMU I UNIWERSALIZMU

Po upadku komunizmu i przyspieszeniu procesu globalizacji F. Fukujama przedstawił swą popularną prognozę nieuchronnego podboju świata przez wzorce cywilizacyjne zrodzone po obu stronach północnego Atlantyku. Niezachodnie społeczeństwa miały – jego zdaniem – ochoczo przystąpić do terminowania u swych zachodnich mistrzów, ponieważ znikły wszelkie ku temu przeszkody natury geopolitycznej czy ideologicznej[1]. Nie był to jednak jedyny punkt widzenia. Od początku towarzyszyły mu bowiem głosy mitygujące uniwersalistyczny zapał okcydentalistów. Pojawiły się nawet takie, że to raczej Zachód od Wchodu uczyć się powinien, a nie odwrotnie. Jadwiga Staniszkis – powodowana fascynacją sukcesami gospodarczej modernizacji, a jeszcze bardziej historycznym dziedzictwem starych kultur Azji – przekonuje dziś na przykład, iż Stany Zjednoczone, a zwłaszcza Europa chcąc sprostać wyzwaniom niesionym przez globalizację wydają się wręcz skazane na czerpanie z cywilizacyjnego dorobku Dalekiego Wschodu[2]. S.P. Huntington zaś już w początkach poprzedniej dekady zauważył, iż – zważyw-

[1] F. Fukujama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, s. 72–87.

[2] Owa szczególnie dla współczesnych społeczeństw atrakcyjna wartość azjatyckiej tradycji dotyczy – jej zdaniem – m.in. edukacji opartej na logice wielowartościowej i skutkującej stylem myślenia obytym z paradoksem i antynomią. Styl ów ma leżeć u podstaw zdolności opanowania sztuki funkcjonowania w – charakterystycznych dla żywiołu globalizacji – warunkach zwiększonego ryzyka i niepewności oraz częstego obcowania z racjonalnością odmiennych, egzotycznych kultur. Styl pozwalający odkryć i oswoić logikę chaosu. J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, s. 39–42, 74.