

ERIC VOEGELIN: SKÚSEŇ A SYMBOLIZÁCIA PORIADKU

DAVID J. LEVY, Polytechnická škola, Middlesex

O politickej filozofii sa z času na čas hovorí, že je mŕtva alebo že zomiera. Ona je však stále živá, pretože pre ľudí, ktorí svoj typický spôsob bytia vo svete nachádzajú v politickej existencii, je jej ústredný predmet stále aktuálny. Sme odsúdení k politike, pretože na rozdiel od mravcov a včiel formy ľudského poriadku nemá *homo sapiens* geneticky zakódované; a aj v prípade, že by ich mal, je škála otvorených možností dostatočne široká, aby sme si mohli vybrať medzi zásadne odlišnými politikami a režimami. Uprednostňovanie Helmuta Schmidta pred Adolfom Hitlerom sa netýka iba Nemcov, ale celého ľudstva. Týka sa ho aj to, keď banda Baaderovej a Meinhoffa so svojim poklesnutým politickým slovníkom fušuje do vecí, ktoré sú pri tomto výbere v hre. Jazyk politiky, ak sa používa zodpovedne, je spôsobom, ako prostredníctvom symbolov artikulovať rôzne možnosti, ktoré sa otvárajú človeku za jeho pozemského života. Na rozdiel od tohto jazyka ideologickej formulky, ktoré sú vždy naporúdzi a ktoré každý autoritatívny systém označujú ako "fašistický" a každý druh kriticizmu ako "anarchistický", mystifikujú otázky života a smrti, ktoré sú v hre pri našej voľbe.

Ústredné problémy politickej filozofie sú večne aktuálne; nazdávam sa, že jedným z najdôležitejších je úsilie o dosiahnutie životného poriadku, ktorý by vyhovoval našej prirodzenosti a našim aspiráciám, ktoré z nej plynú. Takáto formulácia je vágna, ale nie bez významu. Je založená na tradícii reflexie sociálnej reality, vedúcej až k Platónovi a Aristotelovi, ktorý chápe človeka ako istý druh bytosti obývajúcej istý druh sveta, sveta, ktorý svojim neúplným poznaním pozná iba nedokonale. Napriek tomu je rozhodnutý obývať čoraz zrozumiteľnejší alebo čoraz menej mystický svet. Toto bezvýhradné zaujatie pre porozumenie budem nazývať "teoretizovaním". Je to zaujatie, ktoré má skôr podkrytý tajomstvo než dosiahnuť konečné pochopenie" ([1], 1).

Eric Voegelin je teoretikom v tomto zmysle; je to človek, ktorý zasvätil svoj život demystifikácii politických javov. Nerobil to s nárokom, že môžeme dosiahnuť konečný dokonalý inštitucionálny poriadok, ale neustálym skúmaním vzťahu medzi symbolmi politického života a jazyka živou skúsenosťou, v ktorej tieto symboly vznikajú. Symboly ako "Spravodlivosť", "Štát" či "Národ" totiž netreba chápať ako autonómne entity, ktorých význam má byť určený filozoficky. Aj ony samy sú súčasťou politického života, momentami procesu, v ktorom človek odhaľuje zmysel či význam existencie. Voegelinov priateľ, sociológ A. Schutz, nachádza rozdiely medzi sociálnymi či humanitnými vedami a prírodnými vedami v tom, že zatiaľ čo príroda je pre

entity, ktoré ju tvoria, bez významu, sociálny svet je pre tých, čo v ňom žijú, implicitne zmysluplný. Základným rozmerom sociálnej reality je to, ako ju chápú ľudia, pretože plánujú a konajú na základe svojho predteoretického zdravého rozumu. Pomocou výrazu, ktorý je prítlačlivý skôr teoreticky ako esteticky, nazýva Schutz tieto významové modely, ktoré vznikli v bežnom živote, "konštrukciami prvého stupňa" ("first level constructs") a tvrdí, že úlohou sociálneho vedca je vypracovávať konštrukcie druhého stupňa, ktoré mu umožnia pochopiť a komunikovať významové modely tvoriace motivačný rámec ([2], 48-66).

Voegelinov prístup, vyjadrený v prvej kapitole *Novej vedy o politike* (*The New Science of Politics*), je v podstate rovnaký. Pretože je dôležitý, uvediem ho v celej dĺžke: "Človek nečaká, až mu veda vysvetlí jeho vlastný život, a keď teoretik pristupuje k sociálnej realite, zisťuje, že tejto oblasti sa už zmocnilo to, čo možno nazvať sebainterpretáciou spoločnosti. Ľudská spoločnosť nie je iba faktom či udalosťou vonkajšieho sveta, ktorý má pozorovateľ skúmať podobne ako prírodný jav. Hoci externalita je jednou z jej dôležitých súčastí, ako celok je svetom v malom, malým vesmírom, osvetleným zvnútra významom, ktorý mu udelili ľudia neustále tvoriaci a nesúci tento význam ako spôsob a podmienku svojej sebarealizácie. Je osvetlený prostredníctvom bohatej symboliky s rôznym stupňom súdržnosti a diferencovanosti – od rituálu cez mýtus až k teórii – a táto symbolika ho cez význam osvetľuje do tej miery, v akej symboly z hľadiska tajomstva ľudskej existencie spriehľadňujú vnútornú štruktúru tohto malého kozmu, vzťahy medzi jeho členmi a skupinami, ako aj jeho existenciu ako celku. Sebavysvetľovanie spoločnosti prostredníctvom symbolov je integrálnou súčasťou sociálnej reality, ba možno povedať jej podstatnou súčasťou, pretože prostredníctvom symboliky vnímajú členovia spoločnosti spoločnosť ako čosi viac než ako čosi náhodné či ako určitú vymoženosť; vnímajú ju ako čosi, čo patrí k ich ľudskej podstate. A naopak, symboly vyjadrujú skúsenosť, že človek je skutočne človekom vďaka svojej participácii na *xynon*, na tom, čo je spoločné, ako hovoril Herakleitos, prvý západný mysliteľ, ktorý formuloval tento pojem... Politická veda teda nestojí vo svojom začiatku pred *tabulou rasou*, kam môže vpisovať svoje pojmy; táto veda nevyhnutne začína od bohatého súboru sebainterpretácií spoločností a bude pokračovať kritickým vysvetľovaním symbolov, ktoré tu sociálne existovali už predtým. Keď Aristoteles písal *Etiku* a *Politiku*, keď formuloval svoje pojmy polis, ústavy, občana, rôznych foriem vlády, spravodlivosti, šťastia atď., nevynašiel tieto výrazy sám a nepripísal im náhodné významy; skôr to bolo tak, že zhromaždil symboly, ktoré našiel vo svojom sociálnom prostredí, starostlivo preskúmal ich rôzne významy v bežnom jazyku, usporiadal ich a vysvetlil na základe kritérií svojej teórie" ([3], 27-28).

Politická teória vzniká v procese politickej existencie. Konkrétne, teoretická reflexia života človeka v spoločnosti sa zvyčajne prudko rozvíja v krízových obdobiach. Je to preto, že v týchto obdobiach sa sebainterpretácia spoločnosti ľahšie spochybňuje. Ak všetko ide dobre, všeobecne uznávané symboly etablovaného poriadku sú obyčajne dostatočne efektívne. Myslenie jednotlivého člena spoločnosti, obyvateľa, občana či subjektu spravidla nič netuší o tom, že "prirodzený" spôsob

konania, pod ktorým chápe zvykové obyčaje, nie je nevyhnutnou podmienkou ľudskej existencie, ale že je to špecifický a kultúrny proces, založený na spoločných potrebách života ľudí na zemi, pričom je to vždy zvláštny a jedinečný proces. Koniec koncov, materinský jazyk sa zdá byť "prirodzeným" spôsobom vyjadrovania skúsenosti a efektívne kultúrne inštitúcie nie sú o nič menej presvedčivé. No prichádzajú krízy. Sú obdobia, keď sa poriadok zdá byť neistý: sú aj také obdobia, keď sa zdá, že všeobecne prijaté významové modely sociálneho života nedokážu určiť zmysel vývinu udalostí. Voegelin kladie korene svojej politickej filozofie do takejto skúsenosti – do rokov medzivojnovkej krízy, keď sa základy ústavnej demokracie otriasli, prípadne sa v jednej krajine za druhou zrútili, napriek tomu, že podľa učenej múdrosti reprezentovala táto demokracia najvyšší stupeň vývoja inštitucionálneho ducha európskeho človeka. Problémy moderného Západu spája Voegelin s počiatkami západného vedomia, s gréckymi filozofmi a so židovskými prorokmi, v prostredí ktorých sa zrodil ústredný symbol európskej sebainterpretácie. S rokmi sa táto cesta za pochopením prehĺbila a rozšírila. Skúmanie počiatkov krízy modernej doby viedlo k formulovaniu takej filozofie človeka, ktorá sa vyrovná tým najväčším výtvarným dielam minulosti.

Eric Voegelin sa narodil v Cologne v r. 1901, ale už v jeho útlom veku sa rodina presťahovala do Rakúska. Po získaní doktorátu na Viedenskej univerzite niekoľko rokov učil, až kým po Hitlerovej invázii v r. 1938 emigroval do USA. V Amerike prežil dvadsať rokov, väčšinu z nich ako profesor politickej vedy na Štátnej univerzite v Louisiane. Do Nemecka sa vrátil v r. 1958, aby sa stal profesorom politickej vedy v Mníchove, ale keď v r. 1966 odišiel do dôchodku, opäť sa usadil v USA. V čase, keď písal doktorskú prácu, bolo jeho myslenie ovplyvnené novokantovstvom H. Kelsena, autora práce *The Pure Theory of Law (Čistá teória práva)*. Istý čas s Kelsenom aj spolupracoval a formovanie jeho vlastného, veľmi odlišného názoru bolo pomalým procesom, ukončeným do istej miery vďaka dlhoročnej diskusii a korešpondencii s A. Schutzom. Voegelin sa stal široko známym po vydaní svojej práce *The New Science of Politics (Nová politická veda)* v r. 1952. Práve tu poprvýkrát jasne sformuloval svoje charakteristické myšlienky, pretože *Nová veda*, ktorá zaznamenáva jeho prednášky na tému *Reprezentácia a pravda*, prednesené vo Walgreen v r. 1951, obsahuje v zárodku mnohé z tém, ktoré rozvinul vo svojej viac-zväzkovej práci *Order and History (Poriadok a dejiny)*.¹

Prvé tri zväzky *Poriadku a dejín* vyšli v polovici päťdesiatych rokov, ale po zväzku venovanom Platónovi a Aristotelovi nasledovala sedemnásťročná prestávka až do vydania *Ekumenického veku (The Ecumenic Age)* v r. 1974. Za toto obdobie sa Voegelinova koncepcia diela tak zásadne zmenila, že je pochopiteľná aj dlhá úvodná kapitola vysvetľujúca toto oneskorenie i predpoklady, z ktorých vychádza jeho analýza. Medzičasom vyšli ďalšie príbuzné práce, ako napríklad vynikajúca *Veda, poli-*

¹ 5 zväzkov tohto diela vydal Baton Rouge v Louisiana State University Press: 1. zväzok, *Israel and Revelation*, v r. 1956; 2. zväzok, *The World of the Polis*, v r. 1957; 3. zväzok, *Plato and Aristoteles*, v r. 1957; 4. zväzok, *The Ecumenic Age*, v r. 1974; 5. zväzok, *In Search of Order*, práve vychádza.

tika a gnosticizmus (Science, Politics and Gnosticism, Chicago 1958), *Anamnéza* (*Anamnesis*, Mníchov 1966); J. H. Hallowell zároveň vydal časť historických a politických úvah, ktoré Voegelin napísal v r.1940 pod názvom *From Enghliment to Revolution (Od osvietenstva k revolúcii)*. Dôvodom, prečo tak dlho čakali na vydanie, zrejme bolo, že ich autor sa už pri ich písaní dostával na svoje terajšie stanovisko, podľa ktorého nemôžu existovať pravdivé dejiny ideí, ktoré by svoj teoretický obsah nedávali do vzťahu so skúsenosťou, z ktorej vznikli. Voegelin interpretuje túto požiadavku tak radikálne, že sú spochybnené samé ďalšie dejiny ideí, pretože ich obsah sa začleňuje do filozofie vedomia, ktoré idey chápe ako symbolické znaky reakcie na skúsenosť.

G. Sabba sa vyjadril, že keď Voegelin skúmal dejiny politických ideí, uvedomil si, že: "idey neboli "ideami" - úvahami o politickej spoločnosti či viac alebo menej náhodnými objavmi nadaných mysliteľov alebo racionalizáciami emotívnych postojov a právne zaručených záujmov. Boli súčasťou čohosi širšieho; boli súčasťou neustáleho procesu symbolizácie, ktorá preniká celou oblasťou ľudského vyjadrovania a interpretovania, ako sa s ním stretávame práve vo forme politickej spoločnosti, v systéme náboženstva, vo svete myslenia a umenia" ([4], 287). *Poriadok a dejiny* je teda analýzou symbolov, prostredníctvom ktorých spoločnosti a jednotlivci vyjadrovali skúsenosť svojho vzťahu k širšiemu univerzu, ktorého boli súčasťou. Voegelin je presvedčený, že tieto kultúrne vyjadrenia majú dočasný charakter, pretože v nich je nevyhnutne obsiahnuté úsilie koncízne vyjadriť vo formách určených na zvládnutie pozemskej skúsenosti to, čo je v podstate nepoznateľné. Každý človek a každá civilizácia si skôr či neskôr uvedomí svoje obmedzené miesto v priestore a čase i to, že na to, aby existencia dostala zmysel, musí odhaliť inteligibilné súvislosti medzi touto obmedzenou oblasťou na jednej strane a počiatkom, o ktorom vie iba málo a za hranicou ktorého pozná ešte menej. Mytológie a náboženstvá, filozofické a vedecké teórie - to všetko je súčasťou tohto úsilia a iba ak to pochopíme, dokážeme odhaliť význam presvedčení a zvykov, ktoré sú nám vzdialené. Obkolesení tieňmi nepoznaného odhaľujú ľudia svetlo významu. Úsilie uviesť ohraničenú oblasť našej skúsenosti do vzťahu so všezahrnujúcim poriadkom bytia, ktoré jediné dáva našej skúsenosti zmysel, nás núti prenášať výrazy, ktoré vznikli v priamej skúsenosti, aj na tento poriadok. Adekvátnosť rôznych symbolík, ktoré človek vyvinul, závisí od hĺbky originálneho preniknutia do povahy ľudskej existencie.

Keď Voegelin napísal prvé tri zväzky *Poriadku a dejín*, bol presvedčený, že dejiny týchto symbolizácií poriadku ukazujú v období medzi sebainterpretáciou toho, čo nazýval "kozmozologickými civilizáciami Egypta a Mezopotámie", a chápaním ľudskej existencie obsiahnutej v kresťanstve, pokrok. "Boh a človek, svet a spoločnosť", písal, "tvoria pôvodné spoločenstvo bytia, ktoré človek poznáva "vďaka svojej participácii na tajomstve bytia" ([5], 1). Charakteristické symboly kozmozologickej civilizácie svedčia o tomto spoločenstve a uvádzajú rôzne prvky do inteligibilného vzťahu tak, že pozemský poriadok politickej spoločnosti vykresľujú ako odraz nebeského kozmického poriadku. Grécke a židovské myslenie s rozvinutím symbolického jazyka

zjavenia na jednej strane a filozofie na druhej strane vyjadrovalo ďalšie preniknutie do tohto vzťahu a do povahy ľudskej participácie na poriadku bytia.

Židovské zjavenie a grécka filozofia sú svedectvom toho, čo Voegelin nazýva "skokom do bytia". Skok do bytia je poznávacou a nie metafyzickou revolúciou. Tento skok netransformuje podmienky ľudskej existencie zázračnou transfiguráciou povahy a podmienok bytia, ktoré ho zažíva; predstavuje skôr pokrok v chápaní, ktorý tým, čo si uvedomia jeho význam, umožňuje hlbšie sebaepochopenie. Kozmologické civilizácie našli význam prostredníctvom symbolizácie politického poriadku ako analogického kozmického poriadku. Poriadok spoločnosti v ich chápaní odrážal nebeský poriadok a bohovia a ľudia na ňom participovali zároveň v rámci všezahrnujúceho usporiadania vecí. Voegelin tvrdí, že Židia zavrhli tento kozmologický poriadok vďaka tomu, že vnímali sami seba ako vyvolený národ, ktorý má v dejinách zvláštnu úlohu. V tejto súvislosti je významné, že dejiny sú oblasťou zmien v čase, pričom charakteristickým znakom kozmologickej symbolizácie je popieranie toho, že by tieto zmeny boli základnej, ontologickej povahy. Je príznačné, že príchod nového roku a striedanie ročných období sa v starovekých spoločnostiach slávil rituálmi, ktoré mali podobným spôsobom obnoviť poriadok spoločnosti. Tieto rituály sú podľa slov Mircea Eliadeho svedectvom "strachu z histórie", neochoty pripustiť, aby sa do v podstate statického či cyklického pohľadu na skutočnosť dostali ireverzibilné zmeny.

Židovský národ zavrhol tento pohľad práve do tej miery, ako interpretoval sám seba ako národ uskutočňujúci boží zámer v dejinách. Podľa Voegelina je "civilizácia formou, v akej spoločnosť participuje svojím historicky jedinečným spôsobom na nadcivilizačnej, univerzálnej dráme približovania sa k správne poriadku existencie tak, že sa čoraz väčšmi prispôsobuje poriadku bytia" ([5], 63). Vedomie jednotlivca či ľudí formujú symboly, ktorými je vyjadrená skúsenosť tejto participácie. Preto "ľudí, ktorí zažívali symbol Šeolu, Púšte a Kanaánu, ktorí svoje putovanie chápali ako naplnenie božieho plánu, formovala táto skúsenosť do podoby Vyvoleného národa. Skokom do bytia, t.j. objavením transcendentného bytia ako zdroja poriadku v človeku i dejinách, sa židovský národ formoval ako nositeľ novej pravdy v dejinách" ([5], 123). Túto pravdu nemožno stotožňovať so vznikom historického vedomia. Je skôr odhalením Boha transcendujúceho spoločnosť i celý kozmos. Židovská koncepcia významu v dejinách, viera vo vlastné poslanie ako poslanie vyvoleného národa dopĺňala, ale nikdy celkom nenahradila staršie vyjadrenia zmysluplnej existencie prostredníctvom kozmickej analógie. Pokým existovalo židovské kráľovstvo, kozmologická symbolika bola stále živou súčasťou sebainterpretácie národa Izraela a Júdu. V dôsledku historickej drámy zániku oboch kráľovstiev a rozptýlenia národa sa táto židovská skúsenosť ďalej prehĺbila a v knihách prorokov viedla až k uvedomeniu, že žiadna konkrétna spoločnosť nikdy nebude pravým stelesnením božieho poriadku. V prorockých knihách Biblie po prvýkrát nachádzame uvedomenie si toho, že "sú obdobia, keď sa Bohom želaný poriadok neuskutočňuje medzi ľuďmi nikde inde, iba vo viere osamelých mučeníkov" ([5], 465).

V Grécku podobná skúsenosť pádu politického poriadku mestského štátu vedie v postavách Sokrata a Platóna k analogickému uvedomeniu si úlohy osamelého jednotlivca, filozofa či človeka s "láskou k múdrosti" ako svedectva pravého poriadku bytia. Voegelin poukazuje na to, že v gréckej filozofii nenájdeme nijaké rozlišovanie medzi ľudským rozumom a božím zjavením, ktoré je charakteristické pre kresťanské myslenie. Podľa klasickej gréckej koncepcie nie je rozum ničím iným než menom, ktorým človek nazýva prostriedok, pomocou ktorého artikuluje svoje preniknutie do poriadku bytia; poriadok bytia zasa možno pochopiť iba vtedy, ak ho chápeme ako pochádzajúci zo sveta transcendentného Boha. Tvrdenie, že politický poriadok ako pozemská analógia kozmického poriadku reprezentuje pravdu, je tu spochybnené objavom, že miestom prežívania transcendentna je vedomie.

Jednoduchšie povedané, Voegelin tvrdí, že nemôžeme správne pochopiť našu existenciu, a preto ju ani nemôžeme artikulovať ako skúsenosť zmysluplného poriadku, pokiaľ nepripustíme, že jej transcendentným zdrojom je Boh. Náboženské symboly majú svoje korene v skúsenosti existencie ako bytia obmedzeného v čase a priestore v kontexte, ktorý zahrnuje všetko, čo je za hranicami nášho pozitívneho poznania. Na tejto úrovni má kresťanstvo, ktoré okrem jeho tvrdení o zvláštnom zjavení možno prijať, pravdu v tom, že kresťanská koncepcia človeka vyjadruje inteligibilný vzťah medzi Bohom a človekom, svetom a spoločnosťou adekvátnejšie než iné koncepcie. Okrem toho, každú inú symbolizáciu tohto poriadku možno chápať tak, že má svoju vlastnú, čiastkovejšiu pravdu do tej miery, ako svojimi symbolmi úspešne vyjadruje ľudskú skúsenosť participovania na bytí. Platón to vedel a preukázal to tým, že uznal pravdivý obsah mytológie básnikov, aj keď odmietal ich požiadavku, že mytológia má byť základom výchovy mládeže. Vedel aj to, že sú také aspekty reality, ktoré sa nedajú vyjadriť nijako inak, ako vo forme mýtu. Platón tvrdil, že jeho vlastná filozofická symbolika preniká hlbšie, a to ho privedlo do konfliktu s mýtom, tak ako predtým privedla Sokrata jeho požiadavka na lavicu obžalovaných. Filozofické hľadanie unikajúcej pravdy je nevďačná úloha, pretože implicitne popiera nielen nárok mýtu na absolútnu pravdu, ale aj nárok spoločnosti na to, že vo svojom konkrétnom inštitucionálnom usporiadaní uskutočňuje ten jediný správny poriadok ľudskej existencie. Ako symbolické vyjadrenie skúsenosti poriadku je filozofia pružnejšia ako kompaktné formy mýtu. Umožňuje diferencovanejšie vyjadrenie skúsenosti poriadku, no vynáša na povrch ľudskej existencie aj určité nové napätie. Akceptovanie filozofického nároku na hľadanie pravdy totiž nenahrádza ani potrebu mýtu, ani požiadavky sociálneho poriadku a od vzniku filozofie môžu tieto tri formy len ťažko naďalej koexistovať. Nie je to preto, že by filozof bol od prírody rozvracačom alebo agnostikom, ale preto, že jeho pružnejší symbolický slovník príliš ľahko rozozná trhliny, prikrýté mýtom a ideológiou. Filozof je len ťažko konformistom, pretože hoci môže veriť v jedno a akceptovať niečo iné, vidí aj hranice oboch. Ak je verný svojmu poslaniu, robí tak bez domýšľavosti, pretože v tom istom duchu chápe, že ani on nikdy nedokáže povedať celú pravdu. Svetlo pozitívneho poznania svieti vždy uprostred tieňov.

V prvých troch zväzkoch *Poriadku a dejín* Voegelin ukázal, že zatiaľ čo na otázku o poriadku dejín nebolo možné dať odpoveď, minulosť môžeme pochopiť v zmysle odhalenia poriadku v dejinách. Sled udalostí sa neriadi žiadnou vnútornou logikou. V tomto zmysle dejiny nemajú význam. To, čo však nie je bez významu, je nepretržité úsilie ľudí a civilizácií urobiť svoju existenciu v rámci tohto sledu udalostí zrozumiteľnou. Dejiny nehovoria o tom, že v nich išlo o Pokrok, o Večný návrat alebo o nejakú inú modelovú logiku udalostí, ale svedčia o tom, že ľudia sa usilovali takéto modely odhaliť a že niektoré symboly, ktoré mali vyjadriť ich pohľad, vyjadrovali obsah skúsenosti adekvátnejšie než iné. Ukázalo sa, že minulé civilizácie majú pre nás svoj význam - nie preto, že boli stupienkami na ceste k našej vyššej úrovni vývoja, ako to tvrdili stúpenci pokroku v 19. storočí, ale preto, že každá z nich dospela, hoci na rôznej úrovni, k objasneniu svojho postavenia v rámci bytia. Každá z nich sa tak ako my usilovala pochopiť nevyhnutnosti a možnosti existencie vo svete, ktorý je aj naším svetom.

Vo 4. zväzku, nazvanom *Ekumenický vek*, Voegelin rozšíril pole svojho skúmania a zahrnul doň aj symbolizáciu poriadku mimo západného rámca. Výsledkom skúmania takých javov, ako je čínska *ecumene*, bola potreba zmeniť pôvodnú koncepciu práce. Tieto historické konfigurácie sa totiž nedajú zoradiť pozdĺž časovej osi - od kompaktných až po adekvátnejšie a diferencovanejšie modely symbolov. Hoci Voegelin odmietal každú tradičnú koncepciu pokroku v dejinách, jeho témou v prvých troch zväzkoch bolo preniknutie do sebainterpretácií človeka v období medzi kozmológiami mezopotámskych ríš a kresťanským učením o človeku. Skok do bytia, ako sa udial v židovskom zjavení a v gréckej filozofii, pretrhol putá kozmologického mýtu. Symboly zjavenia a filozofie umožnili artikulovať odlišnosti v rámci reality, ktoré pri pohľade interpretujúcom celú skutočnosť, ľudskú i božskú, sociálnu i prírodnú, ako subjekt tých istých kozmických rytmov, zostávajú skryté. No ak sa obraz rozšíri tak, že zahŕňa aj oblasti mimo duchovných materských krajín Západu, potom sa stáva problematickou aj táto ohraničená časová os. Hlavnou úlohou je teraz objasniť paralelný vývoj navzájom izolovaných spoločností a interpretovať opakujúce sa modely symbolizácie.

Modifikácia pôvodnej časovej osi *Poriadku a dejín* nijako nespochybňuje pohľad prvých troch zväzkov. Základná myšlienka, že za istých podmienok človek môže, ale nemusí nevyhnutne chcieť dospieť k hlbšiemu pochopeniu existencie, zostáva nedotknutá. Tragédiou je, že tým, čo umožňuje takýto skok do bytia, je zrejme skúsenosť porážky v pozemskom živote, ako tomu bolo pri páde židovských kráľovstiev a gréckeho politického poriadku. Ak je politický poriadok v pozemskom živote úspešný, podporuje to jeho nárok reprezentovať jediný správny poriadok ľudskej existencie, a uvedomenie si toho, že táto pravda je niečím, čo musí odhaliť individuálne vedomie, stojace nad konkrétnym inštitucionálnym usporiadaním (nech by toto usporiadanie bolo akokoľvek potrebné), prichádza až vtedy, keď nárok spoločnosti reprezentovať božskú pravdu je jej tragickým historickým osudom zjavne zvrhnutý. Voegelin interpretuje svoje vlastné dielo práve v tomto duchu. Jeho myslenie a práca sú odpoveďou na krízu západnej civilizácie, ako ju sám zažil, a práve

v jeho analýze tejto krízy možno nájsť mnohé z jeho najvýznamnejších prenikavých obrazov.

Voegelin tvrdí, že kresťanské učenie predstavuje najvyššiu hranicu sebainterpretácie človeka, no už po niekoľko storočí je kresťanská symbolika čoraz účinnejšie spochybňovaná ideologickými parazitmi, ktoré vyrástli v jej tieni. Voegelin charakterizuje tieto ideológie čerpajúce z kresťanskej nádeje na spasenie a falzifikujúce ju, ako odrody gnosticizmu. Vo svojom pôvodnom význame sa výraz gnostický vzťahoval na množstvo siekt a učení, ktoré prekvitali v prvých storočiach nášho letopočtu. Tieto sekty sú značne odlišné, pokiaľ ide o učenie a obraznosť, ale majú mnoho spoločných znakov, vychádzajúcich z názoru, že príroda bola stvorená nejakým nižšie postaveným a často zlým demiurgom ako vzbura proti pravému bohu, z ktorého jediného pochádza duch. Odmietanie i toho, že stvorená príroda je dobrá, vedie k znevažovaniu podmienok, ktoré príroda kladie ľudskej existencii. Pozemský život sa preto chápe ako zvrátenie duchovnej podstaty, ktorá je tým jediným, čo človeka spája so zdrojom jeho bytia, s jediným, pravým, neprítomným a cudzím Bohom. Voegelinova interpretácia modernej doby v zmysle oživenia gnosticizmu nie je úplne pôvodná. Odvoláva sa na prácu F. Ch. Baura z r.1835, kde sa špekulatívna filozofia nemeckého idealizmu interpretuje v zmysle starovekého gnosticizmu; v tridsiatych rokoch zasa H. Jonas našiel významnú príbuznosť medzi učeniami gnostikov a Heideggerovým *Bytím a časom* [6]. Napriek tomu je však Voegelinova interpretácia takých moderných myšlienkových systémov, akými sú hegelovstvo, marxizmus a pozitivizmus, ako systémov, ktorých koncepcie reality a konania vo svete sú v zásade gnostické, pomerne prekvapujúca, a preto tým, čo jeho prácu nepoznajú, spôsobuje najväčšie problémy.

Voegelin píše, že "filozofia sa rodí z lásky k bytiu: je ľudským úsilím z lásky pochopiť poriadok bytia a prispôbiť sa mu" ([7], 42). Táto fundamentálna filozofická skúsenosť je skúsenosťou transcendentného poriadku zaznamenanou v duši a vyjadrenou v primeraných ekvivalentných symboloch. Je to skúsenosť, ktorá podmieňuje tradičný nárok filozofie povedať človeku niečo o povahe skutočnosti a o jeho mieste v nej. Keď pôvodná skúsenosť chýba, potom sú filozofove slová iba hrou, a ak táto skúsenosť nie je skúsenosťou poriadku, potom sú usporiadané a usporadujúce vlastnosti jazyka, najmä filozofického, nevhodné na vyjadrenie tejto skúsenosti, ako si dobre uvedomoval už Heidegger.

Gnosticci chápali stvorený svet ako istý druh bariéry medzi duchovnou podstatou človeka a božským zdrojom, od ktorého bola oddelená a ku ktorému sa musí navrátiť. V ich skúsenosti bol svet "cudzím miestom, na ktoré človek zablúdil a z ktorého musí nájsť cestu domov, do iného sveta, odkiaľ pochádza" ([7], 9). Tento pohľad sa môže zdať veľmi vzdialeným od moderných ideológií, s ktorými ho Voegelin spája, ale musíme si uvedomiť, že jadrom gnosticizmu, nehľadiac na jeho rôzne prejavy, je strach z bytia, odmietnutie podmienok existencie ako niečoho, čo je nehodné človeka. Gnóza, t.j. poznanie, o ktoré gnostik usiluje, je poznaním prostriedkov, vďaka ktorým sa človek od týchto podmienok odpútava. Literatúra odcudzenia, na ktorú bolo naše storočie také bohaté, je pevne zakotvená v rovnakej skúsenosti, ktorá

vedľa starovekého gnostika k modlitbe a ktorej slová sú doslova predobrazom Heideggerových slov: "Vyved' nás z temnoty tohto sveta, do ktorého sme vrhnutí."²

Gnosticizmus vyrastá zo skúsenosti sveta, v ktorom, ako hovorí Voegelin, sa božská tajomnosť nesprávne chápe ako ľudská absurdita. Skúsenosť, v ktorej je skutočnosť cudzia a nedokonalá, sa stáva predmetom magických formulí alebo konania zameraného na jej popretie či transformáciu. Od prvého skoku do bytia je tu stále pokušenie ísť touto cestou, pretože viera v možnosť takéhoto popretia či transformácie je zakorenená v nesprávnom pochopení skoku do bytia ako skoku von z existencie, teda vo viere, že hlbšie preniknutie do povahy existencie transformuje pozemské podmienky existencie. Židovsko-kresťanské zjavenie a grécka filozofia poskytli človeku nové, hlbšie pohľady na jeho vlastnú podstatu a situáciu tým, že jeho vzťah k tomu, čo ho obklopuje a transcenduje, symbolizovali adekvátnejšie než mytológie Memfisu či Babylonu; v žiadnom prípade však nemenia podmienky jeho bytia vo svete o nič viac než vedomosť o tom, prečo si záplavy vyžadujú bezpečnostné opatrenia. Skoky do bytia sú kognitívnymi a nie metafyzickými revolúciami. To, čo sa ich prostredníctvom dostáva na vyššiu úroveň, nie je ľudská podstata, ale ľudské chápanie. Sú teda reverzibilné. Hlbší pohľad možno stratiť a môže sa znovu presadiť nižšia, primitívnejšia úroveň sebainterpretácie. Je tomu tak najmä preto, že len máločo je psychologicky príťažlivejšie (tempting), ako nesprávne pochopenie skoku do bytia ako skoku smerom hore po stupienkoch existencie na úroveň, kde už netreba zohľadňovať úmorné obmedzenia ľudskej situácie.

Spomedzi židovských prorokov mal najbližšie k spadnutiu do tejto pasce Izaiáš. Keď Izrael a Sýria napadli v r.734 p.n.l. Judeu a potom opäť tvárou v tvár asýrskej invázii koncom storočia radil tento prorok vzdať sa viery v armádu a spojencov a spoliehať sa iba na zázračný zásah Boha. Vedomie transcendentného Boha ako zdroja pravého poriadku zrejme paralyzovalo Izaiášov inštinkt účinného konania tvárou v tvár príliš pozemskej hrozbe politického zániku. Jeruzalem, pravda, nakon padol do rúk Babylončanov, ale môžeme s istotou povedať, že tých výnimočných približne sto rokov nezávislej existencie, ktorým sa Judea tešila, vďaka vo všetkom kráľovmu rozhodnému odmietnutiu prorokovej rady.

Zdá sa, že Izaiášovo vykoľajenie je predobrazom mnohých neskorších gnostických a ideologických skreslení povahy skoku do bytia: "Skok do bytia nie je skokom von z existencie; autonómny poriadok sveta sa nemení dokonca ani po poznaní, že transcendentný Boh je základným zdrojom poriadku vo svete, v človeku, spoločnosti a v dejinách. Možno povedať, že Izaiáš sa snažil o nemožné: previesť skok do bytia skokom von z existencie do božsky premeneného sveta mimo zákonov svetskej existencie...Štruktúra bytia je taká, aká je, a človek ju svojimi predstavami nemôže ovplyvniť. Metastatické popieranie poriadku svetskej existencie nie je preto ani pravým filozofickým postojom, ani programom konania, ktorý by sa dal uskutočniť."

² Voegelin analyzuje Heideggerov vzťah ku gnosticizmu vo svojej práci *Science, Politics and Gnosticism* [7]. Pozri aj kapitolu *Gnosticism, Existentialism and Nihilism* v [6].

Úsilie premeniť skutočnosť na niečo, čím nie je, je vzburou proti prirodzenosti vecí, stanovenej Bohom" ([5], 452-3). Poznamenajme, že takáto metafyzická vzbura je oprávnená iba v gnostickej teológii, pretože tu sú už samotné podmienky existencie plodom vzbury proti Božskosti. No aj tak je vzbura odsúdená na neúspech. Obsahy mysle sa môžu rozplynúť vo vrúcnom pociť zúfalstva či nádeje, no aj ten najmenší kopček zostane takým, akým vždy bol.

Jadrom gnostickej nádeje a zúfalstva je popieranie toho, že je tomu tak. Zúfalstvo sa rodí zo skúsenosti, že človek je vrhnutý do cudzieho a nepriateľského sveta; nádej zasa z presvedčenia, že tento svet nie je pre človeka, ktorý pochopil jeho cudzosť, do istej miery skutočne reálny. Omyl je tu celkom jasný, pretože aj keby podmienky existencie boli také neznesiteľné, ako tvrdia gnosticci, ešte stále by sme nemali dôvod predpokladať, že sa dajú odstrániť. Voegelin poznamenáva, že moderné ideológie prevzali dedičstvo gnostického zúfalstva i gnostickej nádeje. Rozdiel spočíva v tom, že moderní gnosticci zvyčajne veria v revolučný čin, ako aj v oslobodzujúce poznanie ako v prostriedok na prekonanie reality. Moment poznania je však stále tým podstatnejším, pretože predpoklad, že je možné účinné konanie transformujúce svet, je založené na koncepcii dejín ako prostriedku, podľa ktorej prostriedkom oslobodenia sú dejiny. Predpokladané poznanie rozumom postihnuteľného významu dejín podopiera predstavu o metastatickom čine. Dejiny, ktoré sú v skutočnosti neustále rozvíjajúcim sa tajomstvom, rekonštruuje vedomie ako sled rozumom postihnuteľných stupňov, smerujúcich k stavu ľudského, pozemského naplnenia.

Impozantné myšlienkové štruktúry, ktoré sú oporou hegelovského idealizmu, marxistického materializmu a comteovského pozitivizmu, majú maskovať nereálnosť takéhoto obrazu. Problémy metafyzického myslenia mysliteľa ako Marx a Comte vopred odsudzujú (dokonca ešte vo väčšej miere než božské zjavenie) ako "nevedecké" a preto irelevantné. Práve problémy tohto druhu však ukazujú márnosť úsilia gnostikov a nesprávnosť ich záverov, a preto neprekvapuje, že ich skúmanie im vždy poskytne také odpovede, aké potrebujú. Podľa Comta bude budúcim stavom ľudstva pozitivistické alebo mieru a vedy, nad ktorým budú bdieť ako láskaví diktátori sociálni vedci. Vôbec nie, hovorí zasa Marx, bude to Kráľovstvo slobody, komunistická kolíska novej a pravej humanity, ktorú diktatúra proletariátu bude viac alebo menej jemne kolísať až k dospelosti. Vyjadrujem sa tu bez obalu, ale myslím, že nie nesprávne. Odhalený "osud" je tu vždy funkciou štrukturálnych prvkov zvláštneho gnostického myšlienkového systému. Moment tajomstva, neistota, ktorá je neodlučiteľne spojená so skúsenosťou, je z moderných gnostických filozofií vylúčená bez akýchkoľvek pochybností - rovnako ako je vylúčená z rozvinutých mytológií, ktorými sa starovekí učители gnózy usilovali vysvetliť krízovú situáciu ducha vrhnutého do tohto hrozného sveta.

Hojným používaním výrazu *gnostický* nechce Voegelin iba naznačiť zaujímavú analógiu. Nárok na istotu poznania, ktorú človek nemôže dosiahnuť, a radikálna nespokojnosť s podmienkami svetskej existencie sú pretrvávajúcimi znakmi ľudského vedomia. Vzťah medzi symbolmi a skúsenosťou je taký, že duchovný obraz reality

možno načrtnúť tak, aby sa vylúčili rušivé prvky. Tam, kde ich nemožno vylúčiť, dá sa ich význam minimalizovať tým, že ich považujeme za historicky prechodné. Tak napríklad v marxistickej teórii dejín vidíme, že mnohé znaky politickej existencie, najmä tie, ktoré súvisia s existenciou hierarchie a potenciálnej nezlučiteľnosti osobných záujmov, sú presunuté na svet triednej spoločnosti, odsúdený k zániku. Hoci môžeme ciele gnostikov považovať za neuskutočniteľné a ich úsilie za márne, nemôžeme ich odmietnuť ako nedôležité. Situovanie kresťanskej nádeje na spasenie mimo tohto sveta ako procesu, ktoré Voegelin podobne ako A. Camus považuje za jadro moderného gnosticizmu, má svoje dôsledky. Človek nemôže vybudovať raj na zemi, ale môže vybudovať väzenské tábory pre tých, ktorí mu to pripomínajú. Človek nemusí chápať, že už samotná povaha materiálu, na ktorom uskutočňuje svoj zámer, odporuje forme, ktorú sa mu snaží vnútiť, ale vždy môže vyhlásiť určitého jednotlivca, rasu či triedu za jedinú vec, ktorá mu v tom bráni. Ako hovorí Voegelin, gnostické odmietanie nevyhnutných podmienok existencie môže totiž nadobúdať rôzne formy, a politická forma, ktorá je príznačná pre našu dobu, má obrovské množstvo variantov. V 19. a 20. storočí sme boli svedkami trvalej erózie tradičnej a ohraničenej koncepcie politiky v dôsledku nových vln spásonosných učení, sľubujúcich naplnenie v Ríši slobody a v Tisícročných ríšach. Výsledkom je spravidla dezintegrácia alebo vedomá deštrukcia obmedzujúcich inštitúcií, ktorých miesto zaujme štátna mašinéria zastrešovacej moci. Bolo by naivné predstierať, že tieto procesy sú výlučne výsledkom myslenia zvaného "gnosticismus", ktoré klame samé seba. Najnovšie politické myslenie však malo zároveň sklon podceňovať duchovné zdroje neporiadku. Napokon, sebainterpretácia je fundamentálnejšou kategóriou než vlastný záujem, pretože iba vtedy, keď máme nejakú predstavu o tom, čím sme, môžeme pochopiť, čo potrebujeme alebo čo chceme. Jedným z cieľov Voegelinovho diela je posunúť túto sebainterpretáciu na úroveň vedomia. A keďže ide o takú závažnú vec, intenzita a príležitostná polemická ostrosť jeho práce je tu na mieste.

Z anglického originálu *Eric Voegelin: The Experience and Symbolization of Order* preložila *Lubica Hábová*

LITERATÚRA

- [1] OAKSHOTT, M.: *On Human Conduct*. Oxford University Press 1975.
- [2] SCHUTZ, A.: *Concept and Theory of Formation in the Social Sciences*. In: A.Schutz: *Collected Papers I*. Vydal a úvod napísal Maurice Natanson, The Hague, Nijhoff 1962.
- [3] VOEGELIN, E.: *The New Science of Politics*. Chicago, University of Chicago Press 1952.
- [4] SABBA, G.: *Order and Disorders of the Soul*. In: *The Southern Review* 1967.
- [5] VOEGELIN, E.: *Israel and Revelation*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1956.
- [6] JONAS, H.: *The Gnostic Religion*. Boston, Beacon Press 1963.
- [7] VOEGELIN, E.: *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago, Henry Regnery 1968.