

## Filozofia państwa w ujęciu Ericha Voegelina

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

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

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

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

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

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

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

W wyniku przeprowadzonej analizy pism Ericha Voegelina w związku z postawionymi celami pracy należy stwierdzić, że wyartykułowana teoria państwa nie stanowi dostatecznego wyjaśnienia faktu egzystencji człowieka w społeczeństwie politycznym. Voegelin zwłaszcza nie

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

elementu boskiego z ludzkim, sugeruje również brak możliwości dotarcia w tymże doświadczeniu do Podstawy Bytu, która staje się elementem postulowanym, a nie poznanym. Odnosząc takie ujęcie doświadczenia anamnetycznego do struktury społeczeństwa politycznego, w którym element religijny stanowi zdaniem Voegelina najważniejsze uzasadnienie istnienia społeczności politycznej, w każdym typie cywilizacyjny otrzymujemy oparcie struktury społeczeństwa politycznego/państwa na przyjętych przesłankach ideologiczno – mitycznych.

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

## **Philosophy of the state according to Erich Voegelin**

The aim of this work was to reconstruct and evaluate the theory of the state in the philosophical achievements of Erich Voegelin. The justification for taking these actions was the fact that the above-mentioned author, devoting his research to the civilizational problems of the modern world, and especially looking for justification for the adopted thesis about the gnostic nature of the modern structure of human societies, did not devote any of his works to presenting his theory of political society, which is the state. Meanwhile, after the family, it is this community that most defines a person. Therefore, it seems that in the analyzes of Erich Voegelin's achievements, especially those dealing with contemporary civilizational problems, it is necessary to familiarize ourselves with his theory of the state.

We began the analysis of Erich Voegelin's views by identifying key terms in his works regarding political society. The first chapter of the work was devoted to this issue. The indicated terms include such concepts as: history, cosmion, articulation of pre-state society into a state society, symbolization and participation. The terms indicated strongly mark the entire teaching of E. Voegelin in his theory of the state, at the same time determining the assumptions he adopted in this matter. Man's existence is a historical event for him, and the history created by man is a source of knowledge about man's self-understanding in the space of history, understood as the flow of events over time. By defining human existence as historical, he points to man's striving for self-understanding, that is, knowing the truth about himself in the context of all existing beings. This self-knowledge leads man to discover his own existence depending on what he defines as the Ground of Being and what appears to be a synonym for the Absolute Being. The first way of articulating this self-knowledge is the creation by man of his "own social world", which Voegelin calls a cosmion. This process takes place through man's establishment of multiple symbols, which are intended, on the one hand, to justify the fact of man's social existence and, on the other hand, to define mutual relations within political society. The process of man learning about his own existence is therefore expressed in the process of symbolization, which leads to an important understanding of the genesis of the state, which takes place at the moment of appointing a representative. Therefore, it is impossible not to notice that in the case of symbolization we are dealing with an attempt to discover the meaning of one's own existence. However, it is at this stage that fundamental questions arise. Is this process historically earlier than human existence in society,

or is it an attempt to rationalize the social structure in which a given person lives? The consequence of this question is the question of the process of symbolization itself as a way for man to articulate the sense of his own existence. If it is recognized that the process of symbolization is secondary to the very fact of a person's existence in the community, it should be recognized that the rationalization of one's own social existence may, but does not have to, lead a person to self-knowledge, but it may lead a person to a reductive approach to his or her own existence. The starting point would be to get to know society as such, and only through it, the man who is part of it. The approach to *cosmion*, which for Voegelin is a synonym for state society, as a reality self-illuminated with meanings, indicates that for Voegelin the process of symbolization would be an unconscious action that then needs rationalization. While in the course of history this way of human existence is natural (no one is born with a specific concept of political society), in rational reflection on one's own existence, a person may fall into the trap of false knowledge of the meaning of his own existence. Moreover, assuming that a person's existence in a political community is essentially related to upbringing, one can accept the thesis that the process of symbolization (at least in the initial phase of a person's life) is an element of introducing an individual into the canons of a previously established community, and thus it would mean the possibility of falsifying the image of the world in the mind. human. Erich Voegelin seems to avoid this trap by approaching the process of symbolization itself purely theoretically. His introduction of the term "philosophy" into the discourse would seem to be an expression of this attempt. However, this is a problematic approach because the philosophical idea itself may be based on previously accepted conceptual elements and thus create a false "image of the world." In this context, reaching the Ground of Being, which appears as the ultimate justification for human existence, including political existence, becomes very problematic. The question arises whether this Ground of Being is not a rationalization of the methods of relations between the authorities and the subjects and between the citizens adopted in a given country. Assuming the thesis about the participation of every human being in such a defined Being Ground, it seems unclear whether we are dealing with mythologically established beliefs and ideas? The problematic nature of this statement turns out to be even more clear in relation to the criticism of contemporary ideological notes shaping state communities. If we assume that the process of symbolization uses ideas created on the basis of human experience, and that these ideas are derived only from the political community experienced by man at a given stage of development of history, then the question of people's turn towards a mythological/ideological understanding of the world becomes intriguing. Moreover, by assigning a creative function to symbols/ideas, especially in the case of selecting a representative of a given political society, Voegelin does not provide a clear answer to the question whether a given representative/power is the result of a



mythological approach to reality? Ultimately, the question should be asked whether the cosmion founded on the process of symbolization is a reflection of reality recognized by humans, or is it a construction based on ideas detached from reality, existing only in human minds? Erich Voegelin seems to notice this, because in his theory of civilization he introduces the concept of mutational leap. The concept of mutational leap is related to the theory of civilization adopted by Voegelin. The second chapter of the work was devoted to this issue. Based on historical material, Erich Voegelin distinguishes three types of civilization: compact, anthropological and soteriological. The analysis of Voegelin's writings indicates that the criterion for distinguishing these types is the relationship between the political society and the distinguished Ground of Being. In the case of the first one, political society is completely connected with the divine element, constituting its manifestation in the reality of the world. The ruler is the one who represents the bosla element, and the citizens obey him from religious or quasi-religious bases. In the case of an anthropological type of civilization, the manifestation/symbol of the Absolute are selected individuals who recognize the truth about the relationship of the entire world to the Being Ground not on the basis of religious beliefs, but on the basis of their own internal experience. Voegelin's introduction of the concept of "mystical philosopher" is a device indicating the combination of the philosophical element with the mystery element in this type of civilization. Despite the emphasis on the element of rational reflection, this type of civilization is dominated by the mystery element, which is the experience of the Ground of Being on the basis of trust in a philosopher who has true knowledge. The belief system ceases to be the dominant factor in state relations and is replaced by upbringing. The problem, however, is the basis of this "trust" in the philosophers who hold power. It seems that in this type of civilization the ideological element is even stronger than in the previous one. While distinguishing philosophy as a rational recognition of reality may constitute an indication of development, it is impossible not to notice that, in fact, we are dealing with a progressive regression. Members of a community based on this type of civilization may, but do not have to, have less access to the truth about the Ground of Being than in the previous type. Voegelin therefore proposes a third type of civilization: soteriological. In its content, it refers to Christianity and the separation between clerical and secular power made in theological and philosophical thought. By adopting such a separation, Voegelin points out that in this way the world is deified, which ceases to be "the area of God's direct action" and becomes a place that can be explored by human reason. It is up to him to reach the Ground of Being, thus achieving "complete transcendence". This therefore directs Voegelin towards the individual experience of man, and thus towards consciousness as the place where the Absolute meets man. In order to further define this conscious experience, Voegelin introduces the concept of "anamnetic experience", which is the

basis for the individual's recognition of the connection with the Absolute. The problem, however, is that he does not provide any criterion that would enable us to distinguish false knowledge from true knowledge. Therefore, as he himself mentions, this experience, which has the value of a religious experience, can at best constitute a human reference to the "hypothetical" Ground of Being. This thesis leads him to the statement that the Absolute recognized in anamnestic experience is only a part of the structure of this experience, without the possibility of stating its existence in reality. It unites human experience, making it possible without the certainty of reaching the Ground of Being. Against the background of these statements, one can read Voegelin's views on the purpose of human existence in political society, as well as recognize his approach to the anthropological issue and his understanding of the common good, which is the goal of political society. Chapter three of this work is devoted to this issue. Voegelin sets two fundamental goals for political society: it is to provide man with the possibility of physical survival, which is tantamount to the issue of security, and to shape a social order in which each individual constituting the state will be able to realize his happiness, which is the recognition of tension in his own psyche. between it and the Ground of Being. This approach to the purpose of the state community causes Voegelin to distance himself from defining political matters. Moreover, his anthropological considerations do not include science about man based on external experience, but limit themselves only to defining the happiness associated with recognizing the "hypothetical" Ground of Being, which is only a component of the structure of anamnestic experience. In his writings, although he repeatedly refers to the philosophical legacy, he does not only provide no indication of a specific philosophical system constituting the basis for understanding human existence, but also does not formulate his own anthropological concept. The only element he indicates is the understanding of man as a consciousness that grows beyond the experience of the world and recognizes the Ground of Being as a hypothesis for its own existence. This approach to man means that the theory of the state, articulated in the writings of Erich Voegelin, does not include the concept of the common good as the goal of the political community. As a result of the analysis of Erich Voegelin's writings in connection with the objectives of the work, it should be concluded that the articulated theory of the state does not constitute a sufficient explanation of the fact of human existence in political society. In particular, Voegelin does not provide an answer to the question: Who is man? His approach to anthropological issues shows a particular lack of definitive recognition of human existence. Voegelin stops only at describing the fact of human consciousness, which for him is the sensorium of the Ground of Being. The result is that he views political society only in descriptive terms, without explaining the necessity or lack thereof for man as such. The political community in this system therefore appears as a human community organized around the idea of physical security and regulated by adopted

mythological/ideological assumptions. The lack of a proper anthropological perspective results in Voegelin's system taking the existing society/societies as the starting point in explaining the existence of man in society. Community, although a derivative of a certain way of understanding reality by man, is a reality completely separate from it and self-explanatory. Therefore, it does not constitute an environment for development resulting from human nature, but only creates a framework for physical self-experience. Political society, in the absence of a clearly formulated anthropology, is a collection of individuals, each of which is a separate world of ideas. This statement is particularly important in the context of Voegelin's attempts to assess contemporary civilization and its problems with political movements of Gnostic origin. An important element of these movements, which Voegelin included numerous political trends from Calvinist puritans to Marx, Bakunin and Freud, is the immanentization of the Absolute, i.e. the rejection of its transcendent character in relation to the whole world, including the inner experience of man. Descriptions of the civilizational crisis, the main driving force of which is the Gnostic approach to reality, called by Voegelin derailed into the realm of dreams or, using the medical term, "Traumrealitat" ("Dreamsreality"), point to their degrading nature precisely because of blocking the possibility of experiencing the tension between human consciousness and the transcendent Ground of Being. However, if we recognize not only the desire to recognize the Ground of Being in this experience, but also, following Voegelin, we consider that the Absolute itself, known in inner experience, belongs to the structure of this experience, then it becomes necessary to ask the question whether anamnestic experience is not the first element of the immanentization of the transcendent Absolute? Voegelin does not seem to notice this trap. Perhaps his statement is a derivative of the separation of two ways of knowing the existence of the Absolute in his system: the horizontal one, which is connected with external experience and philosophical reflection, and the vertical one, connected with anamnestic experience inside the human psyche, and having a mystery and mystical character. His introduction of the Platonic term *metaxis* to designate the space between the poles of tension, which is the mixing of the divine and human elements, also suggests the inability to reach the Ground of Being in this experience, which becomes a postulated element, not a known one. Referring this approach to the anamnestic experience to the structure of political society, in which, according to Voegelin, the religious element is the most important justification for the existence of the political community, in each type of civilization we obtain that the structure of the political society/state is based on the adopted ideological and mythical premises.

This work was primarily aimed at reconstructing the theory of the state in the philosophy of Erich Voegelin. The second goal was to critically evaluate the reconstructed theory on the basis of

philosophy. The author expresses great hope that he has succeeded in this task. It seems that there are still many areas to be developed and critically explained in the analysis of Erich Voegelin's thought. It now seems particularly important to recognize the relationship between Voegelin's anthropological theses and his concept of the civilizational crisis that is the entry of gnostic thinking into contemporary culture. The author expresses hope for further development of the critical approach to Erich Voegelin's achievements. It is worth remembering the words of Benedict XVI in this work: "Messianisms full of promises, but fabricating illusions, always base their proposals on the denial of the transcendent dimension of development, in the certainty that they have it entirely at their disposal. This false certainty turns out to be weakness because it means the subordination of man, reduced to an instrument of development" (Caritas in veritate no. 17)