

Dr hab. Zbigniew Pańpuch, prof. KUL JP II  
Katedra antropologii filozoficznej i filozofii prawa  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Lublin, 29.09.2023 r.

Recenzja pracy doktorskiej ks. magistra Jacka Władysława Świątka pt.:  
**„Filozofia państwa w ujęciu Ericha Voegelina”**,  
Lublin 2023, ss. 134, napisanej pod kierunkiem  
prof. dr hab. Piotra Jaroszyńskiego.

W przedstawionej do recenzji pracy doktorskiej Autor zajął się analizą twórczości wpływowego współczesnego filozofa polityki w aspekcie jego rozumienia państwa. Jak zaznacza autor, szczególnym celem pracy badawczej analizowanego filozofa były zagadnienia związane z kryzysem cywilizacyjnym w czasie i po II wojnie światowej (s. 4), czego objawem było pojawienie się różnych ideologii i zdominowanie nimi życia społeczeństw i państw. Należał on do grupy niemieckojęzycznych myślicieli, którzy zajmowali się podobną problematyką, jak E. Husserl i O. Spengler. Jego dokonania w zakresie filozofii polityki były na tyle istotne, że skłoniły władze Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium do zaproszenia go, aby podjął się tam tworzenia Wydziału Nauk Politycznych w 1958 r., gdzie pracował do momentu przejścia na emeryturę w 1968 r. Fakt ten pokazuje krytyczną sytuację mentalno-duchową w zachodniej części podzielonych w wyniku wojny Niemiec, gdzie dopiero 13 lat po zakończeniu wojny władze wiodącego niemieckiego uniwersytetu decydują się (uzyskują pozwolenie?) na utworzenie Wydziału Nauk Politycznych. W sytuacji wciąż żywej powojennej traumy i dramatu tego narodu, odpowiedzialnego za tragedię wojenną wielu innych narodów, odbudowa życia intelektualnego, a zwłaszcza w zakresie refleksji nad polityką i państwowością w formie działalności naukowo-universyteckiej, była zadaniem szczególnym. Te wyjątkowe okoliczności czynią badania doktoranta nad kluczowym wątkiem w twórczości analizowanego myśliciela, jakim jest jego filozofia państwa, czymś znaczącym i wysoce interesującym. Dodatkową okolicznością jest ewentualny wpływ tego myśliciela i tworzonego ośrodka badań nad polityką na wpływowym uniwersytecie niemieckim na kształcenie elit politycznych kraju, który jest sąsiadem Polski, co pozwala rzucić jakieś światło na podejmowane przez niego działania w dziedzinie polityki względem naszego kraju.

## 1) Formalna strona pracy i jej ocena.

Rozprawa doktorska, nosząca tytuł: „**Filozofia państwa w ujęciu Ericha Voegelina**”, liczy 134 strony, w tym spis treści, 109 stron tekstu analiz naukowych i 22 strony pozycji bibliograficznych wykorzystywanych w pracy. Podzielone zostały one na literaturę źródłową – wykaz prac E.Voegelina - 5 stron głównie w j. niemieckim i angielskim, a także kilku tłumaczeń w j. polskim oraz literaturę pomocniczą (17 stron) w j. niemieckim, angielskim i polskim, złożoną z dzieł różnych autorów powiązanych tematycznie oraz komentarzy do twórczości E.Voegelina. Sam jej rozmiar w stosunku do objętości pracy nie wymaga większego komentarza i doskonale pokazuje erudycję Autora, wielkość i ilość dokonanej pracy, a przede wszystkim poważne potraktowanie tematu.

Praca składa się z trzech rozdziałów, wstępu (5 str.), zakończenia (7 str.). Włożony wysiłek autora widać w strukturze pracy i zawartości poszczególnych jej części. Wstęp prezentuje podstawowe zagadnienia i problemy związane z tematyką pracy, a także zwięźle przedstawia tematykę i cel każdego rozdziału. Na s. 5 we wstępie pracy autor określa jej cel, którym jest „(...) odkrycie i wyjaśnienie nauki E.Voegelina o państwie”. Po całym dokonanym wysiłku badawczym doktorant w zakończeniu doprecyzował swój zamiar wskazując, że celem pracy była „ (...) rekonstrukcja i ocena teorii państwa w filozoficznym dorobku E.Voegelina” (s. 106). Jako uzasadnienie tych działań doktorant wskazał na fakt, że w swoich dociekaniach nad cywilizacyjnymi problemami współczesnego świata i wskazywaniu ich przyczyn niemiecki myśliciel „(...) żadnego swojego dzieła nie poświęcił przedstawieniu swojej teorii społeczeństwa politycznego, jakim jest państwo” (tamże). Zmienia to zasadniczo obraz pracy i dokonanego wysiłku badawczego, gdyż rekonstrukcja poglądów myśliciela nt. państwa stanowiła dość trudne zadanie, a co nie wynikało dość jasno z napisanego wstępu. Dodatkowego znaczenia dodaje pracy fakt oceny zrekonstruowanych poglądów na państwo, zawartej w zakończeniu, z punktu widzenia filozofii realistycznej (klasycznej), co zaznaczył we wstępie na s. 5-6. Dokonał przy tym rozróżnienia na teorię państwa i filozofię państwa wskazując, że teoria państwa stanowiąc zestawienie różnego rodzaju doktryn ustrojowych i politycznych nie pozwala na dokonanie oceny danej doktryny politycznej. Jedynie filozofia poszukująca ostatecznych racji badanych faktów pozwala na formułowanie ocen (s.6). Dodatkowo autor posłużył się metodą analizy tekstów niemieckiego myśliciela w celu wyodrębnienia tych elementów w formułowanych przez niego koncepcjach, które składają się na teorię państwa oraz wyjaśniał ich znaczenie w kontekście całości jego

twórczości. Umożliwiło to rekonstrukcję teorii państwa i poddanie jej ocenie na gruncie filozoficznym.

W rozdziale I „Geneza państwa w ujęciu E.Voegelina” autor wskazał w par. 1. na rozumienie historii w pismach myściela, par. 2 poświęcił kluczowemu w jego nauce pojęciu *kosmionu*, w par. 3 wskazał na kluczowe znaczenie procesu artykulacji społeczeństwa przedpaństwowego w państwowe, co jest momentem konstytutywnym każdego państwa. Oprócz tego autor wskazał na rolę innych istotnych pojęć w myśli tego filozofa, jak: historia, historiogeneza, symbolizacja i partycypacja.

Rozdział II „Struktura państwa” wskazuje w par. 1 na typy cywilizacji, jakie wyróżnił E.Voegelin, stanowiące zasadnicze konteksty funkcjonowania różnych państw. W par. 2 autor pracy przedstawił kolejne kluczowe dla teorii państwa pojęcie *reprezentanta* i jego pozycję w różnych typach cywilizacji, zaś w par. 3 wskazał na rolę religii w społeczności państwowej, jako czynnika konstytutywnego dla jej funkcjonowania.

Rozdział III „Cele państwa” w par. 1 przedstawia cel egzystencjalny – umożliwienie przeżycie w świecie członkom społeczności, jak i samemu państwu oraz cel wykraczający poza potrzeby materialne, wyznaczający sens istnienia państwa, mianowicie utrzymywanie duchowego ładu. Par. 2 wprowadza niezbędny kontekst antropologiczny, przedstawiając rozumienie człowieka w myśli E. Voegelina, zaś par. 3 nawiązuje do jego rozumienia właściwego celu państwa, jakim jest *bonum commune*.

Zakończenie pracy ze względu na przyjęty cel – dokonanie oceny rozumienia państwa w myśli filozoficznej E.Voegelina - jest nieco niestandardowe, gdyż zawiera zamiast tradycyjnego podsumowania wyników poszczególnych rozdziałów, właśnie ocenę koncepcji państwa. Podobnie ustosunkowanie się do elementów składowych koncepcji państwa zawiera się każdorazowo przy okazji ich analizowania w poszczególnych rozdziałach i paragrafach.

Praca jest starannie opatrzona przypisami (w łącznej liczbie 413), które uzupełniają tekst główny, dojaśniają różnymi uwagami analizowane zagadnienia, pogłębiają ich rozumienie i zawierają kluczowe fragmenty analizowanych dzieł lub komentarzy. Autor często dokonuje własnych tłumaczeń analizowanych tekstów. Jedyń ich nieco paradoksalną niedoskonałością jest – rzecz by można – zbyt poprawne trzymanie się rygorów formalnych powstałych przed erą edytorów komputerowych: jeśliby można postulować dla wygody czytelnika unikanie zbyt zwięzłości przez zastosowanie skrótu „dz. cyt.” lub zaimka „tamże”, zwłaszcza na kolejnych stronach, a cytowane dzieło zostało zaanonsowane np. stroną czy nawet kilka wcześniej. Powtórzenie pełnego tytułu cytowanego dzieła oszczędziłoby czytelnikowi kartkowania wstecz.

Praca jest pisana językiem jasnym i łatwym w odbiorze, a przedstawione argumenty i analizy są zrozumiałe i poprawne metodologicznie i merytorycznie. Pojawiające się wątpliwości zostaną przedstawione przy okazji oceny merytorycznej pracy. Autor swobodnie porusza się w zakresie filozofii polityki prezentując podstawowe elementy myśli niemieckiego myśliciela, wyodrębnia jej kluczowe wątki, stawia fundamentalne pytania i wskazuje prezentowane przez niego odpowiedzi, po czym dokonuje ich oceny również z punktu widzenia filozofii klasycznej w wersji realistycznej filozofii bytu i człowieka. Stanowi to dodatkową wartość pracy i wykazuje umiejętności nie tylko analitycznego myślenia, ale również dokonywania syntez w celu rekonstrukcji koncepcji państwa i jej charakterystycznych elementów.

W tekście zdarzają się drobne potknięcia o charakterze literówek czy czasami stylistyczne, początkowo prawie że nieobecne, jednak bliżej zakończenia pracy pojawiające się z nieco większą częstotliwością, które jednak giną na tle całości rozprawy. Godna podkreślenia jest zadziwiająco niska liczba dostrzeżonych defektów interpunkcyjnych, co świadczy o staranności językowej przy redagowaniu tekstu. Przypisy nie zawierają błędów, jedynie czasami przy tekstach, głównie angielskich, znika formatowanie typu „do lewej i prawej strony”, a pozostaje tylko „do lewej”. Czasami również w zapisie bibliograficznym brakuje nazwy wydawnictwa, co jest wprowadzonym od kilku lat wymogiem, ew. kropki na zakończenie przypisu.

Co warto wymienić dla ew. korekty w zalecanej publikacji rozprawy w formie książkowej, to przetłumaczone tekstu angielskiego na polski na s. 80 w głównym tekście pracy, a przesunięcie wersji angielskiej do przypisu. Prawdopodobnie taka była pierwotna intencja autora pracy, gdyż zazwyczaj zawarte w tekście tłumaczenia odautorskie znajdują swe obcojęzyczne odpowiedniki w przypisach. Inną usterką o charakterze redakcyjnym jest pojawienie się słowa „nawrót” pomiędzy zdaniami na s. 86, a także brak słowa „problem” w środku strony 104, w wyrażeniu „(...) uzasadniania teologiczno-filozoficznego...”

## **2) Merytoryczna strona pracy i jej ocena.**

W rozdziale pierwszym autor pracy przybliżył rozumienie historyczności w filozofii niemieckiej na bazie rozróżnienia pomiędzy dziejami i historią. W tej filozofii nabiera ona szczególnego znaczenia, gdyż jest do pewnego stopnia nawet sposobem istnienia człowieka, a więc czymś, na co ma on wpływ i przez co „artykułuje swoją naturę” (s.10). Dzieje to jedynie zespół procesów o charakterze biologiczno-fizycznym, natomiast w historii ujawnia się natura

człowieka i jako taka historia staje się „polem odkrywania, kim jest człowiek” (tamże). W ten sposób człowiek swoiście uczestniczy jako „aktor” w procesie historii, który obejmuje całą jego egzystencję. Sensem historii jest zmaganie się o „prawdę ładu” (niem. *Ordnung*) - to oryginalne stwierdzenie niemieckiego myśliciela nawiązuje do starożytnych koncepcji porządku wszechświata, a także porządku przyrody na ziemi czy uporządkowania życia społecznego, a w końcu życia jednostkowego według określonych zasad. Szczególne istotne jest powiązanie tego powszechnego ładu bytu z porządkiem społecznym i formami życia społecznego, w tym państwowości, dla odkrycia prawdy o własnej egzystencji przez człowieka. Analiza znanych przekazów historycznych, a nawet mitycznych dotyczących genezy różnych form życia społecznego doprowadziła niemieckiego filozofa do ukucia pojęcia historiogenezy, która „(...) jest odkryciem poprzez świadomość ludzką ładu kosmicznego poprzez ład społeczny” (s.13). W tym miejscu doktorant postawił 3 pytania pod adresem prezentowanej koncepcji: o zasadność metody do wszystkich społeczności we wszystkich okresach historycznych, po drugie o przejście od mitologii do filozofii w uzasadnianiu form życia społecznego i zasadność traktowania historii jako źródła ujawniania się prawdy o bycie ludzkim oraz porządku bytowym? Właśnie to umiejętnie stawianie pytań jest charakterystyczne dla przedstawionej dysertacji. Jeszcze ciekawsze jest to, że odpowiedzi na nie jej autor poszukuje w tekstach analizowanego myśliciela, co daje czytelnikowi wrażenie uczestnictwa w żywym dyskursie, a nawet swoistym dialogu z niemieckim filozofem. Wskazuje to również na rzetelność wysiłku badawczego doktoranta. I dopiero na tym tle ewentualna niemożność znalezienia ciągłości i zasadności wykładu myśli politycznej staje się powodem bardzo wyważonej krytyki. Można nawet powiedzieć, że czasem życzliwość w prezentowaniu poglądów filozofa jest nawet nieco przesadzona, o czym świadczy przytoczenie jego poglądów na relację historii do filozofii, gdzie w 4 stwierdzeniach dwa przypominają „błędne koło”: „2. Filozofia stanowi czynnik konstytuujący historię” i „3. Historia stanowi czynnik konstytuujący filozofię” (s. 16). Początkowo nad tą ewidentną trudnością autor pracy przechodzi bez zatrzymania, dopiero w trakcie dalszych stron pracy czytelnik znajduje wyjaśnienie tego paradoksu.

Ważnym, kluczowym terminem koncepcji polityki E. Vogelina jest symbolizowanie, które autor starał się przedstawić w sposób dość klarowny dla czytelnika. Niemiecki myśliciel nadał jednak temu terminowi specyficzne znaczenie w kontekście własnej teorii politycznej. Autor pracy wysuwa pod adresem tej koncepcji kluczowe pytanie o kontakt poznawczy z rzeczywistością i to dwukrotnie (s. 25 i 40). W odpowiedzi wskazał na rozumienie procesu symbolizowania u niemieckiego myśliciela, dla którego podstawą tego procesu jest zawsze

kontakt z rzeczywistością. Wyjaśnienie to powiązane jest z tzw. eksperymentem anamnetycznym, które autor pracy określa jako rodzaj aktu poznania, który pozwala na przeniesienie do świadomości wyników doświadczenia, wcześniej nieuświadomionych. Tutaj wywód dość nieoczekiwanie urywa się, powodując u czytelnika pewien niedosyt co do statusu epistemologicznego tego rodzaju doświadczenia i zasadności takiej koncepcji w myśli niemieckiego myśliciela. Powstaje także pytanie bardziej ogólne o charakterze metodologiczno-logicznym, dlaczego niemiecki myśliciel odwołuje się do koncepcji symbolu i jak mają się symbole do znanych nam z tradycyjnej epistemologii pojęć czy choćby idei znanych z filozofii Platona?

Podobną trudność ew. niejasność stanowi koncepcja reprezentanta, którego powołanie według niemieckiego filozofa jest koniecznym elementem artykulacji społeczeństwa przedpaństwowego w pełną społeczność polityczną, a więc państwo. O ile zrozumiałe wydaje się posiadania reprezentanta w relacjach z innymi państwami i w zasadzie jakiejś bardziej zaawansowane stosunki międzynarodowe czy międzypaństwowe wydają się niemożliwe bez ustalania wzajemnych relacji przez reprezentantów, o tyle rola reprezentanta w stosunkach wewnątrzpaństwowych czy wewnątrznarodowych wydaje się nie do końca wyjaśniona i nie przekonywująca. Czy miałby on być jakimś „liderem politycznym”, aktywistą, działaczem społecznym budzącym świadomość narodową ew. państwową? Czy tzw. autorytetem moralnym albo prorokiem, względnie jak w polskiej tradycji wieszczem narodowym, wyrażającym ducha narodu czy państwowości? Czy to inna nazwa kogoś sprawującego władzę? Czy rzeczywiście członkowie zorganizowanej w państwo społeczności politycznej, a więc świadomi obywatele potrzebują jakiegoś „wewnętrznego reprezentanta”?

Najwyraźniej autor dysertacji był świadom tego rodzaju trudności, gdyż w rozdziale II sam wskazał, że rola reprezentanta zostanie omówiona w kontekście typów cywilizacji wyróżnionych przez E. Voegelina, jak i relacji do prawdy o rzeczywistości zawartej w procesie symbolizowania (s. 42). Okazuje się, że samo społeczeństwo i jego wewnętrzny porządek wydaje się być właśnie reprezentantem prawdy kosmicznej, ogólnego porządku bytu (s. 43). Tak dzieje się w cywilizacji typu kosmologicznego. Drugim wyróżnionym typem cywilizacji jest taka, która opiera się rozpoznaniu natury ludzkiej i jako taka może być traktowana jako swego rodzaju „człowiek w powiększeniu”. Pomysł ten przedstawiony został w słynnym dziele Platona, a kontynuowany był w pismach Arystotelesa, gdzie paradygmatem działań politycznych był człowiek dojrzały, cnotliwy (gr. *spoudaios*), zaś sama struktura państwowa miała mieć z jednej strony charakter wychowawczy, aby stwarzać warunki doskonalenia się ludzi, a z drugiej być właściwym środowiskiem życia dla nich, a wtedy oni

stają się zasadą funkcjonowania prawdziwej *polis*. Niemiecki myśliciel wskazywał tu na zależność koncepcji człowieka od egzystencjalnych doświadczeń człowieka, których jest w stanie doznawać i uświadamiać sobie. Oprócz miłości, sprawiedliwości i śmierci, wskazywał na doświadczenie transcendencji. Ono to w szczególny sposób ujawnia jednostkowość i specyfikę duszy, jako specyficznej zdolności i miejsca dokonywania się go. Jego zdaniem jest ono ponadempiryczne i z jakichś powodów filozof ten rezerwował je tylko dla ludzi dojrzałych. Miałoby ono mieć charakter misteryjno-religijny. Dusza (gr. *psyche*) zatem to jakby specyficzny „zmysł transcendencji” (s. 51, przypis 191), którą doktorant zdaje się utożsamiać z Bogiem (tamże).

Stanowi to przejście do trzeciego typu cywilizacji – soteriologicznego, którego genezę niemiecki myśliciel umiejscawiał w chrześcijaństwie, a wiązał z faktem objawienia. Doktorant jednak zauważa (s. 52-53), że chociaż filozof rozumiał je w sensie aktywnego oddziaływania na *psyche* człowieka, sięgając nawet do św. Tomasza z Akwinu koncepcji przyjaźni z Bogiem, do jakiej powołany jest człowiek, w przeciwieństwie do Arystotelesowskiej *philia politike*, to jednak nie traktował objawienia w sensie konfesyjnym, czyli jako powiązania z konkretną religią. Rozumiał je raczej jako jedną z form ludzkiego poznania rzeczywistości, o innej od pozostałych strukturą (s.53), a jedynie powstającego pod wpływem działania Boga i świadomości własnej bierności w tym zakresie. Daje ono „(...) rozpoznanie przez człowieka swojej pozycji w całokształcie tego, co istnieje” i „(...) prowadzi do odkrycia natury i ograniczeń człowieka” (s.54). Skutkiem tego jest odbóstwienie społeczeństwa politycznego i pokazania transcendentnej perspektywy spełnienia się człowieka. Jej powiernikiem i niejako opiekunem staje się Kościół, a państwu pozostawiony zostaje obszar doczesnej organizacji życia obywateli. W ten sposób są one niejako skazane na współpracę, a zakres i sposób relacji był przedmiotem wielu sporów w historii.

Przy okazji prezentowania tych wątków wydaje się, że zabrakło tutaj refleksji nad dwoma dość istotnymi zagadnieniami. Pierwszym z nich jest niebezpieczeństwo przerodzenia się tego typu cywilizacji w teokrację, gdzie całość życia ludzkiego zostałaby poddana tylko władzy religijnej, włącznie z władzą świecką. Temu niebezpieczeństwu uległy cywilizacje żydowska, indyjska, islamska i bizantyńska (F.Koneczny, S.Runciman). Doktorant zresztą sam to zauważa analizując pisma niemieckiego filozofa i wskazuje na zagadnienie pochodzenia władzy w społeczności politycznej. W przebiegu pracy okazuje się, że w historii „(...) władza polityczna stanowiła emanację bytu boskiego w rzeczywistości ziemskiej” (s. 57). Było to charakterystyczne dla cywilizacji typu kosmologicznego. Dalsze analizy w zasadzie odpowiadają temu, co określa się mianem teokracji, ale w tekście pracy nie pojawia

się to słowo. W ten sposób wyjaśnia się też powyższy problem rozumienia roli reprezentanta w życiu wewnętrznym społeczności politycznej – że jest nim władca, w zasadzie będący emanacją Boga. W filozofii typu antropologicznego jest nim filozof-prorok-mystyk posiadający doświadczenie transcendencji, co nawiązuje do koncepcji Platona doskonałej republiki (*Politei*) zarządzanej przez „prawdziwych filozofów”. W cywilizacji typu soteriologicznego reprezentantów jest dwóch, reprezentujących porządek świecki i religijny życia politycznego. W zasadzie można ich rozumieć jako przedstawicieli obydwu władz i wydaje się, że początkowy problem sensu reprezentanta w stosunkach wewnątrzpaństwowych nie został wyjaśniony czy to w pismach myśliciela niemieckiego, czy w analizach doktoranta.

Drugim problemem jest kwestia doświadczenia transcendencji. Wydaje się, że właśnie Arystoteles jako pierwszy w historii pokazał transcendencje poznawczą i egzystencjalną Boga do tego stopnia, że nie widział możliwości jakiegokolwiek (bezpośredniego) doświadczenia czy kontaktu z Nim, a jedynie wykazanie Jego istnienia i jakiegoś częściowego, analogicznego poznania Jego natury na drodze metafizycznej analizy rzeczywistości danej nam w codziennym doświadczeniu. Wyraził on tylko przypuszczenie (zakończenie *Etyki eudemejskiej*), że gdyby choć przez chwilę można doświadczyć kontemplacji Boga, życie człowieka byłoby wtedy w niezwykle sposób spełnione. Problem ten odbija się swego rodzaju echem w rozdziale III pracy przy okazji prezentacji analiz niemieckiego myśliciela dotyczących rozumienia szczęścia wg Arystotelesa. Starożytny filozof miał zamknąć człowieka poprzez swój system na doświadczenie Transcendencji (s. 101). A nawet „(...) odrzuca Transcendencję, sprowadzając egzystencję człowieka tylko do biernego i czysto teoretycznego określenia Transcendencji jako czynnika sprawczego” (s. 102). Nie wydaje się to jednak słuszne, gdyż Stagiryta pokazał tylko brak możliwości dokonania się tego doświadczenia, jednak nie wydaje się, aby była to niemożność absolutna. Ponadto człowiek odkrywając Absolut jako przyczynę celową wszystkiego, sam ma możliwość uczestnictwa w tej powszechnej celowości całego świata poprzez swe rozumne (i właśnie celowe) działania. Sytuację zmieniło tutaj dość radykalnie pojawienie się chrześcijaństwa, ale przecież nie można zarzucać starożytnemu myślicielowi, że nie był chrześcijaninem czy filozofem chrześcijańskim.

W tym kontekście objawienie się Boga w Synu Bożym stało się czymś powszechnie dostępnym dla wszystkich, po spełnieniu minimum warunków. Dlatego próba jakiegoś „zobiektywizowania Objawienia chrześcijańskiego na sposób filozoficzny” czy jakiegoś mówienia o nim na sposób abstrakcyjny przez filozofów jest pomyłką. Jedyne doświadczenie



transcendencji czy objawienie jej w sensie powszechnym, na czym E. Voegelin buduje swą koncepcję polityki, może posiadać tylko charakter chrześcijański. Dodać należy, że w religii żydowskiej tego rodzaju objawienie i doświadczenia były zarezerwowane tylko dla wybranych – patriarchów, proroków, królów ew. kapłanów aktualnie sprawujących służbę w świątyni w najświętszym miejscu. Problem jednak jest nieco szerszy i obejmuje znane z teologii tzw. doświadczenie mistyczne, które z kolei też nie jest czymś powszechnym nawet w chrześcijaństwie, gdyż dostępują go zasadniczo osoby wybrane przez Boga w akcie Jego specjalnej decyzji (łaski). Powszechne jest tylko doświadczenie wiary, która umożliwia otwarcie się na łaskę uczynkową i uświęcającą, która działa jednak w sposób ukryty (tajemniczy) i niedoświadczalny, a objawia się tylko w skutkach – czyli działaniach zgodnych z wiarą i moralnością. Czasem w sposób określany mianem cudownego, np. poprzez spektakularne uzdrowienia czy fenomeny natury.

Problematyka ta ma również odniesienie do rozważań par. 3 (*Rola religii w społeczności państwowej*) z rozdziału II. Mianowicie chrześcijaństwo przyniosło zasadniczy przełom w sytuacji religijnej ludzkości. Doktorant zaznacza, że w pismach E. Voegelina jest mowa o ostatecznej przyczynie, podstawie bytu, Absolucie, transcendencji, jednak stwierdza, że „Odniesienie się do ostatecznej przyczyny rzeczywistości w wymiarze politycznym stanowi odkrywanie Absolutu ujętego nie jako Bóg konkretnej religii, ale jako racja ładu kosmosu i ładu kosmionu”. Rzecz jednak w tym, że w świetle Objawienia chrześcijańskiego nie ma innej „racji kosmosu i ładu kosmionu” jak Bóg objawiający się jako Trójosobowy i sam jest zainteresowany człowiekiem, jego zbawieniem i faktycznie go dokonującym oraz umożliwiającym człowiekowi wejście w uszczęśliwiającą relację z Nim. Stąd też jakieś „odniesienie się do ostatecznej przyczyny rzeczywistości w wymiarze politycznym” ma zdecydowany aspekt praktyczny i nie jest obojętne, jak się ją zidentyfikuje i co się przez nią rozumie, gdyż będzie się to wiązało z określonymi konsekwencjami praktycznymi w skali masowej, społecznej. Taka albo tego rodzaju refleksja byłaby niewątpliwie cennym dopowiedzeniem do koncepcji niemieckiego myśliciela.

W rozdziale II *Cele państwa* doktorant nawiązał do opinii niemieckiego myśliciela interpretującego jedno z dokonań chrześcijaństwa jako swego rodzaju odbóstwienie świata i przesunięcie samej Boskości poza świat (s. 89-90). Dało to swobodę działania człowiekowi w stosunku do cywilizacji antycznych, gdzie działanie człowieka w świecie groziło wejściem w konflikt z obecną tam boskością lub jakąś z boskich sił. „(...) nie ma już nic, od od czego pochodziłyby ograniczenia” (s. 90). Stwierdzenia te są tylko po części prawdziwe, gdyż świat faktycznie został odmitologizowany, ale przecież niejako „pozostaje wciąż w orbicie

boskości”, ze względu na fakt *creatio ex nihilo*, co jest fundamentalną prawdą wiary chrześcijańskiej. Aż prosi się zatem, by wspomnieć tu o koncepcji prawa naturalnego i choćby o prawach przyrody, które są odkrywane w naukach szczegółowych i z którymi raczej należy się liczyć, a także zważać na ograniczenia w ludzkich działaniach, jakie są z nimi związane.

### **3. Podsumowanie:**

Prezentowana do obrony praca, tak od strony formalnej, jak i merytorycznej, potwierdza zdobyty przez Autora zasób wiedzy z dziedziny filozofii polityki i antropologii filozoficznej, a także pokazuje umiejętności w rozumieniu filozoficznych tekstów obcojęzycznych (w j. niemieckim i angielskim) i ich metodycznym analizowaniu. W opracowaniu problemu pracy, posługiwaniu się tekstami i opracowaniami, formułowaniu wniosków oraz prezentowaniu całości tematu, wykazał się on niezbędną dojrzałością i wymaganą samodzielnością naukową oraz pracowitością w przepracowywaniu tekstów obcojęzycznych. Praca jest jasnym i rozumiejącym opracowaniem tytułowego zagadnienia i zasługuje na opublikowanie po dokonaniu niezbędnych poprawek. Praca okazuje również swą dodatkową wartość przez to, że niejako uwyrażnia znaczenie filozofii realistycznej w jej możliwościach dostarczania niezbędnych podstaw metafizycznych i antropologicznych do oceny różnych prezentowanych koncepcji politycznych. Oczywiście praca o charakterze rekonstrukcyjno-wartościującym stawia Autorowi wysokie wymagania, toteż czasami mogą pojawiać się pewne błędy czy niedociągnięcia. Jednak te dostrzeżone w trakcie recenzowania pracy nie umniejszają znaczenia wyników badawczych, ani oceny pracy. Wymieniono je zasadniczo ze względu na możliwą publikację pracy i sugestię ich ewentualnego skorygowania czy uzupełnienia, jeśli to konieczne.

Recenzowana rozprawa spełnia w sposób wystarczający warunki stawiane dla prac doktorskich i z tej racji wnoszę o dopuszczenie jej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Dr hab. Zbigniew Pańpuch