

Paweł Grad: Porządki wyobrażone

O problematycznym charakterze teorii symbolizacji Erica Voegelina



O problematycznym charakterze teorii symbolizacji Erica Voegelina

Radykalizm poglądów Erica Voegelina decyduje prawdopodobnie zarówno o sile jego oddziaływania jako krytyka nowożytności jak i o kontrowersyjności stawianych przez niego tez. W swoim tekście chciałbym uczynić kontrowersją zaproponowaną przez Voegelina teorię symbolizacji porządku, stanowiącą *epistemologiczną* podstawę przeprowadzanych przez niego analiz. Kontrowersja ta dotyczyć będzie dwuznaczności sięgającej aż po wewnętrzną sprzeczność, jaka zawarta

jest w jego teorii. Wyartykułowana ona zostanie przez ułożenie Voegelina na tle projektu, który on sam uznawał za decydujący dla wypracowania własnej koncepcji świadomości politycznej: projektu fenomenologicznego Edmunda Husserla.

Najpierw zajmę się na pojęciem *Lebensweltu* wprowadzonym w późnych pracach Husserla jako artykulacją specyficznym nowoczesnego rozumienia porządku rzeczywistości. Następnie wskażę strukturę teorii świadomości proponowaną przez Voegelina stanowiącą zarazem odpowiedź na ograniczenia pojęcia *Lebensweltu*. Wreszcie, na końcu, postaram się wykazać, w jaki sposób Voegelin *de facto* pozostaje wciąż w obrębie zakreślonego przez Husserla horyzontu, tym samym skazując swoje przedsięwzięcie na dwuznaczność i afirmując – zamiast przekroczyć – kryzysowy i patologiczny charakter myśli, jaki zarzuca on Husserlowi i innym współczesnym.

1. Lebenswelt jako kosmos nowoczesności

„Świat życia” stanowi temat, w kierunku którego Edmund Husserl kierował się w późnym etapie swojej działalności wiedziony zajmującym go od początku problem ostatecznego ugruntowania poznania. Właśnie w nim – w *Lebenswelcie* – odnaleźć miał obszar pozwalający mu ufundować projekt realizujący naukową, teoretyczną *entelechię* europejskiego człowieczeństwa i tym samym przewyciężyć trapiący je kryzys. Droga ta, rozwijając się od programowego tekstu *Filozofia jako ścisła nauka*[1] przez znaczące, choć mało znane artykuły z lat 1924/25 napisane dla japońskiego czasopisma *Kaizo*[2], znalazła swe pełne rozwinięcie w książkach *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*[3] oraz słynnym *Kryzysie nauk*

europijskich i fenomenologii transcendentnej[4], której to lektura w początku lat czterdziestych była zasadniczym impulsem dla Voegelina w wypracowaniu jego własnej teorii świadomości. Pamiętając o tej zależności oraz mając na uwadze fundamentalną dla autora *Order and History* kwestię *restytucji ładu* jako antidotum na europejski kryzys, przyjrzyjmy się w jaki sposób *Lebenswelt* Husserla stanowi adekwatną *artykulację* swoiście nowoczesnego i zarazem *kryzysowego* doświadczenia porządku świata.

Całe dzieło Husserla wraz z jego zwieńczeniem w postaci odnowienia nauk przez powrót do świata życia jest jedną z najważniejszych składowych antypozytywistycznego przełomu w filozofii, a zarazem samo wyrasta z pozytywistycznego ideału naukowości. W ten sposób stanowi ono *przekroczenie* pozytywizmu przez radykalizację niektórych z jego fundamentalnych założeń. Choć sam duch filozofii Husserla naukowo legitymizując powrót do przednaukowego świata życia popchnął wielu spośród jego uczniów do prób odzyskania światów utraconych przez odczarowującą moc nowoczesnego rozumu[5], to celem Husserla było nie tyle *anulowanie* obrazu świata nowożytnych nauk pozytywnych, lecz uzasadnienie go przez powtórzenie stojących u jego początków *wglądów*. Taka jest fundamentalna myśl *Kryzysu nauk europejskich*[6]. Dlatego Hans Blumenberg komentując to dzieło słusznie zauważa, iż w zamyśle Husserla *Lebenswelt* nie jest pierwotnym, zaczarowanym światem przednowożytnym ani też rajem, do którego powrót nastąpić może tylko przez przeminięcie ze świstem obecnego, wyobcowanego *universum* nowoczesnych nauk[7].

Istotowa nowoczesność *Lebensweltu* sięga jeszcze dalej. W kluczowych aspektach jest on wręcz rewersem rządzonego niezmiennymi prawami kosmosu, z którego *exodusu* dokonała nowożytna nauka[8].

Po pierwsze w odniesieniu do świata życia można mówić o swoistej *prywatyzacji kosmologii*. Ład świata przeżywanego jest konstytuowany przez rozwijające się akty transcendentalnego ego stanowiące przestrzenne i transcendentalne centrum *Lebensweltu*. W tym szczególnym sensie jest on *egocentryczny*, ponieważ jego *axis mundi* znajduje się w uchwyconym jako biegun świadomości „Ja”, tym samym stanowiąc jawne zaprzeczenie dawnego kosmosu wyznaczającego przez swą wieczność i pierwotność miarę, wobec której mogła ukonstytuować dopiero się tożsamość człowieka.

Po drugie projekt *Lebensweltu* przynależąc do dzieła Husserla mieszczącego się (choć kontrowersyjnie) w obrębie transcendentalnego idealizmu powtarza, na sposób przystosowany do okresu pozytywistycznej nowoczesności pozbawionego romantycznego, historiozoficznego rozmachu, dokonane w niemieckiej tradycji idealistycznej rozdzielenie świata ducha oraz materialnego świata przyrodniczego uniwersum[9]. Uniwersum to, choć podporządkowane w myśl idealistów światu subiektywności, ma w sobie charakter właściwego, pierwotnego i obiektywnego świata, nawet jeśli charakter ten uznany jest w idealizmie przez walkę z nim. Uczasowienie „ludzkiego świata” w dziejowym świecie „ducha” myślane jest z głębokości różnicy, jaką nowożytność stworzyła między światem *przekazanym tradycją* a światem *postrzeganym dzięki naukom pozytywnym*[10]. Idealizm niemiecki, a za nim Husserl, tworzy w odpowiedzi „ostatni mit”[11] podporządkowując świat podmiotowi i

czyniąc z niego *autonomiczny porządek subiektywności* oraz niszcząc wcześniejszą strukturę jednego, uduchowionego kosmosu. Mit ten stanowi strategię obronną legitymizującą światy wyobrażone na prawach podyktowanych przez nauki przyrodnicze – mianowicie przez wycofanie się do twierdzy podmiotu.

Wreszcie, *Lebenswelt* stanowi artykulację nowoczesnej, kryzysowej świadomości z powodu swoistej *ahistoryczności*. Świat życia zredukowany jest do codziennego, powszedniego życia fenomenalnego podmiotu, którego podstawą konstytucji jest doświadczenie własnego ciała i bezpośredni czas przeżywany. Podmiot ten dopiero wtórnie włączony być może w czas wyższego rzędu, a jedyna przeszłość jaką posiada to własna biografia. Jest to podmiot, którego tożsamość nie jest zapośredniczona *źródłowo* przez kulturę czy tradycję: te dopiero jako zsedymetowane warstwy odnajdowanego wewnątrz świata przeżywanego doświadczenia mogą stać się jego udziałem. Pojawiająca się w *Kryzysie nauk europejskich* perspektywa historyczna zawężona jest zasadniczo do kwestii podmiotowych dokonań teoretycznych. Fenomenologiczna perspektywa aktualizacji przeszłych dokonań w perspektywie żywej teraźniejszości została nawet rozszerzona z analizowanego przez Husserla przykładu geometrii[12] na historię jako taką[13], lecz pozostaje ona wciąż ograniczona transcendentálną perspektywą, w której nawet uaktualniona historia staje się konstytuowanym w transcendentálnych aktach subiektywnym dokonaniem, a nie realnie-kulturową partycypacją w rzeczywistości przekraczającej horyzont fenomenów, autonomicznej i pierwotnej względem podmiotowej.

Docierając do zagadnienia historyczności, stajemy przed problemem, który z całą mocą podejmie Voegelin w swoich czerpiących impulsy z dzieła Husserla próbach wypracowania adekwatnej teorii świadomości. Starac się on będzie stworzyć jej model pozwalający włączyć jako wiążące historyczne symbolizacje porządku, mając na celu właśnie zadanie zrestytuowania nauki politycznej w czasach radykalnego kryzysu aż po jego zniesienie.

2. Voegelin: przywrócenie ładu przez anamnezę

W tekście *The Rememberance of Things Past* otwierającym kluczowy dla zrozumienia teorii świadomości Voegelina tom *Anamnesis* sytuuje on w roku 1943 moment, który okazał się decydujący dla porzucenia rozpisanej na wiele tomów *Historii Idei Politycznych*[14]. W roku tym, będącym czasem intensywnych kontaktów intelektualnych z fenomenologicznym socjologiem Alfredem Schutzem[15] oraz okresem powstania dwóch ważnych artykułów o zagadnieniach świadomości (*On the Theory of Consciousness*[16] oraz *Anamnetic Experiments*[17]), stało się dla Voegelina jasne, że problemy zajmujące go we wspomnianej *Historii Idei Politycznych* prowadzą właśnie w kierunku analizy świadomości stojącej za historycznym artykulacjami w postaci koncepcji politycznych. Autor *Order and History* twierdził, że to właśnie u Husserla znalazł prawdopodobnie najrzetelniejsze znane mu rozważania dotyczące świadomości, choć jednocześnie dostrzegął ich pewne fundamentalne ograniczenia[18]. Na pierwszym miejscu z pośród wymienionych w liście do Schutza znalazł się brak adekwatnej perspektywy historycznej[19]. Voegelin kierowany swoim zasadniczym celem, jakim był pełen, sięgający ich świadomościowych podstaw, opis artykulacji idei politycznych, skierował konsekwentnie swój wysiłek na

poszerzenie husserlowskiego ujęcia o horyzont historyczny. Projekt ten realizował pod szyldem platońskiej *anamnezy*: teraźniejszego przedstawienia rzeczy nieobecnej.

Voegelin wychodzi od biograficznego planu intencjonalnej świadomości czasu, w której były, raz doświadczony przedmiot zawsze obecny jest w horyzoncie przeszłości, ku któremu kieruje się retencja. Przywołany może być on – jako wiążący dla świadomości, skoro raz stał się doświadczony – przez przedstawienie[20]. Jest to prosta struktura sedimentacji doświadczeń, które doświadczone nie znikają wraz z przepływem strumienia świadomości. Voegelin dokonuje podwójnego zabiegu by poszerzyć tę „wewnętrzną” fenomenologię świadomości czasu, pozostającą na poziomie jedynie indywidualnej biografii o wymiar historyczny. Z jednej strony, powołując się na jeszcze husserlowską tezę o pierwotności i „ostatecznej faktyczności” świata życia wraz z osadzeniem w nim jednostki stara się otworzyć drogę do włączenia tej indywidualnej świadomości w szerszy kontekst rzeczywistości, jaki ją obejmuje i jaki zwrotnie dookreśla jej biograficzną świadomość[21]. Z drugiej strony zaś, i to stanowi główny wątek rozwijanej przez Voegelina metody przyświecającej jego odkrywaniu ładu w historii, wprowadza on kluczową dla swojego dzieła koncepcję *symbolizacji*.

Przejście do analizy symbolizacji na gruncie fenomenologicznej krytyki nowoczesnego poznania wydaje się tendencją zdradzającą pewną prawidłowość – analogiczny ruch zaszczepienia hermeneutyki symbolu na fenomenologii dokonany został przez Paula Ricoeura[22]. Symbol dla refleksji motywowanej podwójnie – kontekstem fenomenologicznego dążenia do źródłowej pewności oraz chęcią restytucji zniszczonego języka *sacrum* – jawi mu się jako możliwość

wejścia w *pełną mowę*. Zwalnia ona z obowiązku sprostania wymogom metodycznego wątplenia pozwalając zdać się na to, co symbol daje do myślenia[23]. Warunkiem tego jest uprzednie ukonstytuowanie się odziedziczonych języków właśnie jako struktur symbolizacji. W ten sposób ów kluczowy dla Voegelina moment – moment wprowadzenia teorii symbolu – jest zarazem przekroczeniem ściśle fenomenologicznej perspektywy, jak i efektem jej przyjęcia jako punktu wyjściowego.

Symbolizacje ładu, których analizie i powstaniu Voegelin poświęci swe główne dzieło *Order and History*, stanowią wedle niego artykulację wypracowywaną w odpowiedzi na doświadczenie boskiej Zasady (*divine Ground*) w napięciu egzystencji (*existential tension*), które zawiązuje się między człowiekiem a ową Zasadą. Ten szczególny rodzaj egzystowania człowieka *między* własną skończonością a nieskończoną i transcendentną Zasadą wyrażony zostaje przez Voegelina za pomocą platońskiego pojęcia *metaxy* – bycia *między* (*In-between*)[24]. Sama owa boska Zasada nie może być ujęta bezpośrednio i ostatecznie – próby takiego opracowania *nauki* o Zasadzie, zamiast *symbolizacji* konstytuowanej przez świadomość będą właśnie dla Voegelina cechą ruchów gnostyckich[25] – lecz tylko przez symbolizm pośredniczący między nią a duszą na płaszczyźnie *metaxy*.

Z punktu widzenia stojącego przed nami zadania szczególnie ważne wydają się dwie cechy tej koncepcji. Po pierwsze, mimo iż wprost – i z punktu widzenia fenomenologicznego punktu wyjścia nieco arbitralnie – wprowadzone zostają tu otwarte tezy metafizyczne, ład symbolizacji jest przede wszystkim *ładem świadomości*[26]. Miejscem doświadczenia napięcia *metaxy* jest *psyche* i odpowiednio do tego adekwatne obcowanie z symbolizacją dokonuje się tylko w partycypacji na

poziomie świadomości: *Jeśli rozdzielimy (...) pary symboli, i zhipostazujemy bieguny tego napięcia jako niezależne byty, zniszczymy rzeczywistość egzystencji taką, jaką była doświadczana przez twórców symbolizacji napięć*[27]. W ten sposób, pomimo jawnego przekroczenia horyzontu zakreślonego przez Husserla, Voegelin restytuuje dostęp do utraconego ładu płacąc haracz nowożytnej filozofii w postaci przeniesienia go na poziom świadomości. Teza ta pozostaje w mocy pomimo oparcia się samego autora *Nowej nauki polityki* na autorytecie dalece nienowożytnego Platona w jego koncepcji *metaxy* oraz wszystkich poczynionych przez Voegelina zastrzeżeń co do obiektywności symbolizowanego porządku.

Tak ujęta rola świadomości pozwala – i jest to druga znacząca cecha owej koncepcji – na nowo postawić problem historyczności. Potraktowawszy nowoczesność jako czas wykolejenia (*derailment*) świadomości, Voegelin może ukonstytuować *utracony ład* jako *nieobecny przedmiot świadomości* i dążyć do jego powtórzenia przez otwarcie dostępu na *poziomie świadomości*. Skoro *obowiązywanie porządku*, to znaczy powszechna zgoda co do jego *obiektywności*, zostało utracone, jedyna wąska ścieżka do odzyskania go wiedzie przez *subiektywność*, to znaczy uczestniczącą hermeneutykę symboli, które przez terażniejsze przedstawienie rzeczy nieobecnej (*scil.* ładu) – czyli przez *anamnezę* – konstytuują ów porządek na nowo, jako ład świadomości (*order of consciousness*). Ponieważ zaś sama historia postrzegana jest jako przestrzeń odkrywania i artykułowania świadomościowego ładu[28], dlatego owa właściwa nowoczesności przestrzeń, na której poszukuje ona kompensacji utraconego na rzecz przyrodniczego *universum* kosmosu – to znaczy przestrzeń *świadomości* – pozwala odbyć ruch uobecnienia historycznych, bo utraconych, porządków. Ruchem tego uobecnienia jest ich *przypomnienie w świadomości: anamnazea*.

3. Anamneza i nowoczesna przestrzeń doświadczenia

Pomimo podjętych przez Voegelina wysiłków by przekroczyć zawężoną świadomość fenomenologiczną wypadnie nam stwierdzić, iż podążenie po szlaku wskazanym mu przez husserlowską filozofię świadomości skazuje go na pozostanie w obrębie nowoczesnego, kryzysowego horyzontu myśli przez uzależnienie jego metody od podyktowanych mu przez tą epokę warunków. By lepiej uchwycić mechanikę tego procesu, wróćmy na chwilę do Husserla, by przybliżyć sobie immanentnie kryzysowy charakter jego teorii.

Projekt fenomenologii jest myślą kryzysową nie tylko ze względu na fakt, że w zamyśle swojego twórcy stanowić miał antidotum na upadek Zachodu. Jest nią również poprzez kształt podmiotowego doświadczenia właściwy nowożytności, którego późną artykulację sam stanowi. Reinhart Koselleck, by opisać specyficzne samorozumienie tej epoki, wprowadził pojęcia *przestrzeni doświadczenia* oraz *horyzontu oczekiwania* mające posłużyć do wyartykułowania nowożytnego doświadczenia uczasowienia, stojącego za rozumieniem tych *nowych czasów* jako czasu *zmiany* oraz *kryzysu*[29]. Przestrzeń doświadczenia, stanowiąca pole sedymentacji przekazanych tradycją treści kultury oraz żywego doświadczenia jej aktualnego kształtu, w stabilnej sytuacji staje się podstawą działań wyznaczonych konstytuowanym na jej gruncie horyzontem oczekiwania. Czas odczuwany jest tutaj w sposób ciągły, zaś to, co oczekiwane immanentnie wynika z tego, co doświadczane. Kryzys, taki jak ten stojący u początku nowożytności i stający się z czasem jej permanentną strukturą, polega na tak radykalnym załamaniu pola doświadczenia (*scil.* jego dotkliwości lub zubożeniu), że ciągłość ta zostaje zerwana a horyzont oczekiwania –

coraz bardziej oddalający się i upragniony – wzywa do całościowej *reformy* obecnej sytuacji. W ten sposób dochodzi do wyklarowania się samoświadomości epoki jako świadomości kryzysowej. Kryzys stanowi tu *patologię procesu uczasowienia historii*, by posłużyć się formułą Paula Ricoeura[30].

Poszerzając użycie zastosowanych przez Kosellecka kategorii poza odniesienie do tego, co *znacząco nieobecne* w projekcie fenomenologicznym – *tzn. do świadomości historycznej* – stwierdzić można, że *Lebenswelt* jest *światem radykalnie kryzysowym*. Pole doświadczenia jest metodycznie i konsekwentnie zawężone do tego, co *bezpośrednio dane*, wszelka przekazana tradycją nauka o kształcie świata zostaje sklasyfikowana jako naiwna, o ile nie objęta jest otwierającą bramy świata życia redukcją, nie mówiąc już o pozostawieniu całkowicie poza zasięgiem wzroku dawnego, przednowożytnego myślenia o kosmologicznym łądzie świata. Zarówno w doświadczanej przestrzeni, zakreślonej horyzontem bezpośredniości, jak i w wzięciu poza nawias otrzymanej tradycji, a wreszcie w nieskończonym horyzoncie oczekiwanych zadań, projekt Husserla jest być może jedną z najbardziej *kryzysowych* i *nowożytnych* koncepcji, jakie zostały stworzone. Voegelin, dążący niemal w całym swoim dziele do restytucji ładu niedostępnego dla wykolejonej nowoczesnej świadomości, dąży tym samym do *przekroczenia* tego kryzysowego myślenia autora *Kryzysu nauk europejskich*: zarówno stara się przywrócić myśleniu w pełni *historię* jako *tradycję* (w sensie tego, co przekazane) określającą obecne doświadczenie, jak i moderuje „gnostycki” zapal Husserla w zmierzaniu ku zimmanentyzowanemu eschatonowi pod postacią wiecznego postępu poznania. Mimo to przestrzeń doświadczenia zakreślona anamnetyczną teorią nowej nauki polityki czyni owo przekroczenie dwuznacznym, zaś sam Voegelin

okazuje się ograniczony wąskim, bo kryzysowym horyzontem, każącym mu kompensować ów fakt na innym polu przez wejście na poziom filozofii świadomości i restytucję *symbolizacji*.

Poszukując w przeszłości adekwatnych i pełnych symbolizacji świadomościowego porządku, Voegelin potwierdza fakt, że potrzebuje *przeszłości* jako utraconej po to, by przywrócić jej porządek na jedynym planie, jaki jest możliwy, *gdy realnie stała się ona niebyła*: na planie *świadomości*. Domknięta postępem i kryzysową epoką zmiany *przeszłość* – to, co przed-nowoczesne – powraca w *przypomnieniu*, jako postać *świadomości* mająca skompensować to, co zostało utracone przez reformatorskie przeobrażenie nowożytnej kultury. *Narodziny*, nad którymi ku preegzystencji duszy przerzuca most u Platona *anamneza* docierając do świata idei, zamienia się tutaj w *historyczne zerwanie* stojące u początków nowożytnego wykolejenia świadomości. Tym samym Eric Voegelin wpisuje się w typową jego czasom, *kompensacyjną funkcję* historycznych „nauk o duchu”:

W tej konstytutywnej dla nowoczesnego społeczeństwa i nie dającej się usunąć abstrakcyjności i braku historyczności zakorzenia się przynależność doń nauk humanistycznych. Do ich ukształtowania się na jego gruncie dochodzi dlatego, że społeczeństwu potrzebny jest organ, który kompensuje jego brak historyczności oraz zachowuje w stanie otwartym i uobecnia historyczny i duchowy *świat* (podkreślenie moje – P.G.) człowieka, jaki musi ono usytuować poza sobą[31].

Powodowany względami terapeutycznej kompensacji Voegelin kieruje się kryterium *formalnym*, nie zaś *materialnym* w doborze symbolizacji restytuowanego ładu, przez co jego wzrok zwraca się ku temu, co

utracone jako takie, nie zaś ku określonej formacji kulturowej. Nieusuwalność kryzysowego położenia ujawnia się nie tylko w ustanowieniu przeszłości jako zamkniętego rezerwuaru ducha, z którego *dopiero teraz*, gdy została ona stracona dla *żywego obowiązywania*, można czerpać utracone *postacie świadomości*. Objawia się ona również w fakcie, że w tym samym ruchu konstytuuje się tu te specyficznie nowożytne *pole doświadczenia przeszłości*[32], jak i dochodzi do przeniesienia dawniej obiektywnie obowiązującego *ładu* w sferę *świadomości*. Voegelin wpisuje się w tradycję *ostatniego mitu idealizmu*, gdy liczy na zachowanie dawnej nauki o ładzie chroniąc ją w udziałną dziedzinę ducha i świadomości pod postacią *symbolizacji ładu*. Symbol stanowiąc na płaszczyźnie świadomości *jedyne* medium partycypacji w rzeczywistości, do której odnosi się on właśnie *symbolicznie*, pozostawia ją samą niedookreśloną. Ta niedookreśloność, umożliwiając zaistnienie *różnych* symbolizacji, stwarza bufor absorbujący cios, jaki zadaje dawnemu porządkowi nowożytność narzucająca się jako bezalternatywny obraz świata. Voegelin kompensuje nowożytne braki na poziomie świadomości, tym samym przyjmując warunki podyktowane mu przez kryzysowe położenie, jakie stara się przekroczyć. Sprawia to, że może on liczyć na zrozumienie z strony wykolejonej epoki, którą chce wrócić na właściwe tory myślenia o porządku rzeczywistości, lecz jednocześnie wikła go w jej ograniczenia, które sam stara się zwalczać.

Paweł Grad

[1] E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1991.

[2] Tenże, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, w: Tenże, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Husserliana XXVII, wyd. Th. Nenon i H. R. Sepp, Dordrecht – Boston – Lancaster 1989, ss. 3-124.

[3] Tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.

[4] Tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.

[5] Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, ss. 81-85; A. MacIntyre, *Edith Stein. A philosophical prologue 1911 – 1922*, Lanham 2007, ss. 143-163; J. Patočka, *Refleksje pre-historyczne*, tłum. J. Zychowicz, w: Tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, ss. 5 i nn.

[6] Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, wyd. cyt, ss. 19-21; W *Erfahrung und Urteil* powie też: *Powtórzmy całą dokonaną już historię subiektywnych dokonań* (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, s. 48).

[7] Zob. H. Blumenberg, *Świat życia a technicyzacja w perspektywie fenomenologicznej*, w: Tenże, *Rzeczywistości w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 26.

[8] Zob. J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, tłum. L. Witkowski, „Colloquia Communia” 19 (1985) 2, s. 161.

[9] Zob. K. Löwith, *Welt und Menschwelt*, w: Tenże, *Sämtliche Schriften, 1: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Stuttgart 1981, s. 306; Zob. też: K. Löwith, *Gott Mesch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, w: Tenże, *Sämtliche Schriften, 9: Gott, Mensch und Welt – G. B. Vico – Paul Valéry*, Stuttgart 1986, ss. 29-36.

[10] Por. H. Braun, *Hasło „Welt”* w: *Geschichtliche Grundbegriffe, Band 7*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart 1992, ss. 471 i nn.

[11] Pojęcie wprowadzone przez Hansa Blumenberga w *Arbeit am Mythos* (Frankfurt 2001). Zob. H. Blumenberg, *To Bring Myth to An End*, tłum. R. Wallace, „New German Critique” 32 (1984), ss. 112 i n.

[12] Zob. E. Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, w: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, red. W. Biemel, The Hague 1954, ss. 368 – 369.

[13] Zob. przede wszystkim: J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987 oraz L. Landgrebe, *Die Phanomenologie als transcendentale Theorie der Geschichte*, w: *Phanomenologie und Praxis*, red. E.W. Orth, München 1976.

[14] Zob. E. Voegelin, *Rememberence of Things Past*, w: Tenże, *Anamnesis*, przeł. G. Niemeyer, Notre Dame-London 1978, s. 3. Wszystkie odwołania poniżej do tego wydania *Anamnesis* jeśli nie zaznaczono inaczej.

[15] Zob. E. Voegelin, *In Memoriam Alfred Schutz oraz A Letter to Alfred Schutz Concerning Edmund Husserl*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 6, *Anamnesis*, red. D. Walsh, Columbia 2002, ss. 41-61.

[16] E. Voegelin, *On the Theory of Consciousness*, w: Tenże, *Anamnesis*, wyd. cyt., ss. 14-35.

[17] Tenże, *Anamnetic Experiments*, w: Tenże, *Anamnesis*, wyd. cyt., ss. 36-51.

[18] Zob. Tenże, *Rememberence of Things Past*, wyd. cyt., s. 10; Por. K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, 1990, ss. 62-76.

[19] Zob. E. Voegelin, *A Letter to Alfred Schutz Concerning Edmund Husserl*, wyd. cyt., ss. 46-47.

[20] Zob. Tenże, *On the Theory of Consciousness*, wyd. cyt., ss. 14 i nn.

[21] Zob. Tenże, *The Concrete consciousness*, w: Tenże, *Anamnesis*, wyd. cyt., ss. 200-205.

[22] Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieniowska, H. Bortnowska i in., Warszawa 1985, ss. 185-190.

[23] Zob. Tenże, *Symbol daje do myślenia*, przeł. S. Cichowicz, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., ss. 58-59.

[24] Zob. zwłaszcza Tenże, *Reason: The Classic Experience*, w: *Anamnesis*, wyd. cyt., s. 89 i n; Tenże, *The Consciousness of the Ground*, w: Tenże, *Anamnesis*, wyd. cyt. ss. 147 i nn; Tenże, *In Search of Ground*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin, t. 11, Published Essays 1953-1965*, red. E. Sandoz, Columbia 2000, ss. 224 i nn; *Collected Works of Eric Voegelin, t. 14, Order and History, t. 1, Israel and Revelation*, red. M. P. Hogan, Columbia 2001, ss. 39-49; Tenże, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 59 i n.

[25] Zob. Tenże, *In Search of Ground*, wyd. cyt., s. 234.

[26] Zob. E. Webb, *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan. Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, Seattle-London 1988, ss. 91-136.

[27] E. Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolisation in History*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin, t. 12, Published Essays 1966-1985*, red. E. Sandoz, Columbia 1990, s. 120.

[28] Zob. Tenże, *Eternal Being in Time*, w: Tenże, *Anamnesis*, wyd. cyt., ss. 136-140; Oraz słynne zdanie: *Porządek historii wyłania się z historii porządku* (*Collected Works of Eric Voegelin*, t. 14, wyd. cyt., s. 19.)

[29] „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” – dwie kategorie i historyczne, w: Tenże, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań, 2001, ss. 359 i nn.

[30] Zob. P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, przeł. M. Łukaszewicz, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, tłum. różni, Warszawa-Kraków 2010, s. 178; Por. R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, przeł. D. Lachowska, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, wyd. cyt., ss. 182 i nn.

[31] J. Ritter, *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, T. 2, *Szkoła Rittersa*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1996, ss. 36-37.

[32] Por. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2007, ss. 398-410.