

KONIEC HISTORII, CZYLI MIĘDZY „ŚWIECKIM RAJEM” A ŚWIATEM „OSTATNICH LUDZI”

THE END OF HISTORY OR BETWEEN THE „SECULAR PARADISE” AND THE WORLD OF „LAST PEOPLE”

Abstract

The linear vision of time is connected with the Judeo-Christian tradition. The theme of the „end of time” appears in the writings of the prophets or the Apocalypse. In the secularized version, it takes the form of the „end of history” „The end of history” was the subject of considerations of G. W. F. Hegels, A. Kojeves, and now F. Fukuyamas. In the optimistic version it means the end of political evolution, end of social and political conflicts, time of justice, equality and „peaceful happiness” Critics fear that the „end of history” can also mean the „end of man” as a creature with some „metaphysical longing” looking for something „more than life.” Who’s right?

Keywords: linear time, historiosophy, messianism, teleology, and universal history

Streszczenie

Linearna wizja czasu związana jest z tradycją judeochrześcijańską. Motyw „końca czasu” pojawia się w pismach proroków czy *Apokalipsie*. W wersji zsekularyzowanej przybiera on postać „końca historii” „Koniec historii” był przedmiotem rozważań G. W. F. Hegla, A. Kojéve’a, a współ-

czesnie F. Fukuyamy. W wersji optymistycznej oznacza kres ewolucji ustrojowej, koniec konfliktów społecznych i politycznych, czas sprawiedliwości, równości i „spokojnego szczęścia” Krytycy obawiają się, że „koniec historii” może również oznaczać „koniec człowieka” jako istoty posiadającej pewne „tęsknoty metafizyczne”, poszukującej czegoś „więcej niż życie” Kto ma rację?

Kluczowe pojęcia: czas linearny, historiozofia, mesjanizm, teleologia, historia powszechna

Problem „końca” jest wielowymiarowy, w swoim artykule chcę spojrzeć nań z perspektywy historiozoficznej i zastanowić się nad pytaniem o „koniec historii” W „końcu historii” występują dwie zasadnicze koncepcje postrzegania czasu: cykliczna i linearna. W cyklicznej wizji czasu, która dominowała w kulturze greckiej, hinduistycznej czy buddyzmie, „koniec historii” jest być może ważnym, ale powtarzającym się fragmentem płynącego czasu. W linearnej koncepcji czasu przeciwnie, jest czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym. Linearne postrzeganie czasu jest charakterystyczne dla kultury judeochrześcijańskiej. To ona „wprowadziła do ludzkiego myślenia oś czasu”, a jedną z zasadniczych konsekwencji tej postawy intelektualnej stał się namysł nad ideą „końca historii” i „końca czasów”¹. Model linearny zaczął dominować w kulturze judaistycznej od czasów niewoli babilońskiej. Wtedy „Żydzi zaczęli pojmować swoją historię jako ukierunkowaną na zjawienie się Mesjasza: zbawiciela i wyzwoliciela”². Wyrazem tej wiary stały się księgi proroków, w sposób najbardziej chyba wyrazisty idea ta została przedstawiona w *Księdze Izajasza*. „Dawny judaizm przewidywał nadejście na końcu historii Królestwa ziemskiego, a dokładniej zapowiadał ziemię całkowicie zmienioną przez Boga. Chrześcijaństwo podjęło ten temat szczególnie w *Apokalipsie*”³. Ponadto, chrześcijaństwo uczyniło linearną wizję czasu trwałym elementem kultury, podobnie jak podział historii na trzy epoki: Ojca, Syna i Ducha Świętego. W „historii

¹ J. Delumeau, *Nowe spojrzenie na Apokalipsę*, (w:) *Rozmowy o końcu czasów*, red. C. David, F. Lenoir, J.P. De Tonnac, Wrocław 2000, s. 61.

² Tamże, s. 63.

³ Tamże, s. 65.

«końca historii»” ważne miejsce zajmuje Joachim z Fiore, który nawiązując do tego trójpodziału czasu, podzielił historię ludzkości na trzy okresy: czas „sprzed łaski”, „czas łaski” i czas „największej łaski”⁴. W dziele *Concordia Novi et Veteris Testamenti* przedstawił wizję końca historii, czyli owej wieńczącej bieg czasu epoki „największej łaski”. Jak pisał „Pierwszy stan był stanem nauki, drugi jest stanem nauki, trzeci będzie stanem pełni zrozumienia. Pierwszy był stanem niewoli, drugi stanem synowskiej zależności, trzeci będzie stanem wolności. Pierwszy upływał pod batem, drugi pod znakiem czynu, trzeci będzie stanem kontemplacji. Pierwszy cechował strach, drugi cechuje wiara, trzeci będzie cechować miłosierdzie. Pierwszy był czasem niewolników, drugi jest czasem ludzi wolnych, trzeci będzie czasem przyjaciół. Pierwszy był czasem starców, drugi jest czasem ludzi młodych, trzeci będzie czasem dzieci. Pierwszy upływał w świetle gwiazd, drugi jest chwilą świtu, trzeci będzie jasnością południa”⁵. Chrześcijańskie idee mesjanistyczne w czasach nowożytnych podlegały ewolucji, stopniowo eliminowano z nich elementy nadprzyrodzone i religijne, a wizja „końca czasów” zaczęła się przekształcać w wizję „końca historii” Ważnym elementem tego procesu był namysł nad „powszechną historią ludzkości”, rozwijany przez wielu myślicieli m.in. N. Machiavellego, B. de Fontenelle’a, Woltera, N. de Condorceta. Istotne miejsce w dziejach historiozofii zajmują rozważania podjęte przez I. Kanta. W rozprawce *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* zaproponował on ujęcie dziejów jako procesu rozumnego, którego motorem są sprzeczności społeczne określane przez niego jako „aspołeczna towarzyskość ludzi”⁶. Idea Kanta była kontynuowana przez Hegla, podzielającego kantowskie przekonanie o tym, że proces dziejowy ma charakter rozumny, a rozwój dokonuje się poza świadomością jednostek poprzez ścieranie się sprzeczności i konflikty. Hegel uważał, że proces dziejowy jest racjonalny, uporządkowany i celowy. Jak pisał w „Przedmowie do *Zasad filozofii*

⁴ Tamże, s. 94.

⁵ Tamże, s. 95.

⁶ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, (w:) tegoż, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Toruń 1995, s. 39.

prawa”: „co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co rzeczywiste, jest rozumne. W tym przekonaniu trwa każda nieuprzedzona świadomość, tak samo jak filozofia; jest ono punktem wyjścia filozofii w jej rozpatrywaniu zarówno duchowego, jak i naturalnego uniwersum”⁷ Rozum był dla Hegla pojęciem służącym przedstawieniu procesu selekcjonowania i wartościowania różnych zjawisk społecznych, instytucji politycznych czy zmian kulturowych. Jest on źródłem ustanawiania wartości uniwersalnych, zarazem jednak owa uniwersalność ma charakter historyczny i zmienia się w czasie⁸. W procesie dziejowym, w ujęciu Hegla, bardzo ważną rolę odgrywa ludzka podmiotowość, oznaczająca przede wszystkim wewnętrzną świadomość wolności oraz zdolność aktywnego przekształcania środowiska naturalnego. Celem refleksji filozoficznej miało być „odkrycie uniwersalnych, powtarzających się mechanizmów tworzenia wartości i ich aprobowania w społeczeństwie”⁹ Istotą procesu historycznego rozwoju postrzeganą z perspektywy społeczno-politycznej jest „dialektyka Pana i Niewolnika”, konflikt dwóch postaw, systemów wartości, typów samoświadomości. Konflikt ten jest źródłem dynamiki zmian dokonujących się w biegu dziejów. Hegel postrzegał historię jako następstwo różnych form świadomości, stopniowy postęp ku wyższym formom racjonalności i coraz pełniejszej realizacji idei wolności. Uważał on, iż nie jest to proces nieskończony, kiedyś osiągnie on swój kres i wówczas nastąpi „koniec historii”.

Motyw „końca historii” został podjęty przez A. Kojéve’a w jego słynnych wykładach o filozofii heglowskiej. Kojéve przedstawił nieco paradoksalną wizję końca sporu Pana z Niewolnikiem: „Pan zmusza Niewolnika do pracy. A pracując Niewolnik staje się panem Przyrody. Otóż stał się on Niewolnikiem Pana tylko dlatego, że – na początku – był niewolnikiem Przyrody (...) Stając się dzięki pracy panem Przyrody, Niewolnik uwalnia się więc od własnej natury, od swojego instynktu, który wiąże go z Przyrodą i który czyni go niewolnikiem Pana. Wyzwalając Niewolnika od Przyrody, praca wyzwala go więc również od niego

⁷ G. W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 18.

⁸ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s.69.

⁹ Tamże, s. 83.

samego, od jego natury Niewolnika i wyzwala go od Pana”¹⁰. Co więcej, Kojéve uważa, że w przyszłości ten dawny Niewolnik nie tylko uwolni się od Pana, ale sam stanie się Panem, a „przyszłość i historia” należeć będą do tego dawnego „Niewolnika-pracownika”. Wyjaśniając bardziej szczegółowo ową „paradoksalną” tezę Kojéve dowodził, iż w wyniku pracy przekształceniu ulega nie tylko naturalne środowisko człowieka, ale zmienia się także jego natura oraz sposób funkcjonowania. Niewolnik dzięki pracy uniezależnia się od bezpośredniego wpływu środowiska, niejako wznosząc się ponad nie. „A ponieważ – wyjaśnia Kojéve – to właśnie on sam zmienił Świat, więc to właśnie on zmienił sam siebie, podczas gdy Pan zmienia się tylko dzięki Niewolnikowi. Proces historyczny, historyczne stawanie się istotą ludzką jest więc dziełem Niewolnika-pracownika, a nie Pana-wojownika”¹¹.

Koncepcja Kojéve’a, stała się punktem odniesienia rozważań F. Fukuyamy, najbardziej znanego współczesnego głosiciela idei „końca historii”¹². W roku 1989 ukazał się słynny artykuł Fukuyamy *Koniec historii?*, w którym autor w reakcji na załamywanie się systemu komunistycznego przedstawił bardzo radykalną tezę, pisząc, że: „Jesteśmy, być może, świadkami nie po prostu końca zimnej wojny czy też przemijania pewnego szczególnego okresu w powojennej historii świata, lecz końca historii jako takiej, to jest – końcowego punktu ideologicznej ewolucji ludzkości i uniwersalizacji zachodniej liberalnej demokracji jako ostatecznej formy rządu”¹³. Ostatecznym efektem rozwoju historycznego miałyby być demokratyczne państwo liberalne, które Fukuyama lapidarnie opisał jako „liberalną demokrację w sferze politycznej połączoną z łatwym dostępem do magnetowidów i magnetofonów w sferze gospodarki”¹⁴. Artykuł, który spotkał się z szerokim oddźwiękiem i licznymi krytykami, zarówno z prawej, jak i z lewej strony sceny politycznej, stał się podstawą wydanej w trzy lata później

¹⁰ A. Kojéve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 26.

¹¹ Tamże, s. 201.

¹² L. Kleszcz, *Czy koniec historii?* (w:) *Wymiary globalizacji. Aspekty polityczno-kulturowe*, red. Z. Nowak, Opole 2002, s. 300-312.

¹³ F. Fukuyama, *Koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, (w:) *Czy koniec historii?*, red. I. Lasota, Warszawa 1991, s. 8.

¹⁴ Tamże, s. 16.

pracy *Koniec historii i ostatni człowiek*. W odpowiedzi na owe głosy krytyki Fukuyama nieco zmodyfikował a przede wszystkim pogłębił swoją tezę. Punkt wyjścia był podobny, była nią teza, iż być może uczestniczymy w ostatniej fazie ideologicznego rozwoju ludzkości oraz kształtowania się instytucji ustrojowych. Z perspektywy czasu okazuje się, że tylko liberalna demokracja nie jest obciążona fundamentalnymi wadami, wewnętrznymi sprzecznościami oraz niedostatkami racjonalności. Jednak Fukuyama, dystansując się od euforycznego tonu swego artykułu, tezę o „końcu historii” potraktował raczej jako hipotezę badawczą, którą próbował uzasadnić, odwołując się zarówno do koncepcji historiozoficznych, danych historycznych, jak i wydarzeń politycznych. Jego wstępnym założeniem była teza, że historia jest procesem ukierunkowanym, prostoliniowym i racjonalnym, polegającym na zastępowaniu gorszych form ustrojowych przez lepsze tzn. łagodzące lub wręcz eliminujące wewnętrzne sprzeczności społeczne i polityczne. Dowodem potwierdzającym jego hipotezę miała być obserwacja zmian politycznych i ustrojowych dokonujących się w świecie w ciągu ostatnich 200 lat. W roku 1790 były na świecie trzy państwa demokratyczne, w roku 1919 – 25, w 1960 – 36, a w 1990 już 61. W latach 1970-1990 dokonała się w świecie rewolucja liberalna, która zniszczyła nie tylko prawicowe dyktatury, ale również blok komunistyczny ze Związkiem Radzieckim na czele. Zasadniczymi przyczynami, które doprowadziły do tak poważnych zmian politycznych były, według Fukuyamy: po pierwsze, niedostatek wolności, kryzys legitymizacji tych systemów politycznych oraz po drugie, niewydolność gospodarcza, zarówno prawicowych reżimów autorytarnych, jak i państw komunistycznych. Najbardziej atrakcyjną alternatywą ideologiczną dla tych państw okazała się liberalna demokracja. Według Fukuyamy jest ona optymalną formą legitymizacji władzy¹⁵. Patrząc na te przemiany ustrojowe z perspektywy historycznej, można dostrzec zasadniczy schemat zmian wyznaczający kierunek rozwoju społeczeństw. Fukuyama, nawiązując do wykładów Kojève’a o historiozofii Hegla, przejął zaproponowany przez niego ogólny schemat historiozoficzny, uzasadniając go jednak w od-

¹⁵ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, s. 83.

mienny sposób. Podstawowym argumentem przemawiającym za tezą o uporządkowanym, teleologicznym charakterze dziejów jest według Fukuyamy rozwój wiedzy, a zwłaszcza wiedzy naukowej o świecie natury. Jak stwierdza: „Wiedza naukowa gromadzona jest przez bardzo długie okresy i wywiera stały, chociaż często niezauważalny wpływ na kształtowanie się istotnych cech społeczeństw”¹⁶ Rozwój wiedzy, a zwłaszcza przyrodoznawstwa, jest procesem kumulatywnym i ukierunkowanym, procesem, w którym nie występują regresy a zakres wiedzy stale się powiększa. Wraz z powstaniem nowożytnej nauki proces ten uległ intensyfikacji. Rozwijająca się nauka oddziałuje na wszystkie sfery życia. Za szczególnie istotne Fukuyama uznał zwłaszcza dwie konsekwencje rozwoju nauki. Po pierwsze, wpływ na współzawodnictwo militarne. Nowożytne przyrodoznawstwo dało społeczeństwom dysponującym wiedzą i odpowiednimi technologiami ogromną przewagę militarną. Wojna, a właściwie sama możliwość jej wybuchu okazała się skutecznym narzędziem racjonalizacji życia społecznego, przyczyniając się do budowy jednolitych struktur społecznych. By móc współzawodniczyć z potencjalnymi przeciwnikami, państwa musiały być duże i sprawnie zarządzane. Zrodziło to konieczność centralizacji władzy oraz budowy sprawnej sieci administracyjnej minimalizującej różnice regionalne czy religijne. Rozwój wiedzy oraz budowa efektywnej biurokracji wymagały podniesienia poziomu edukacji, co z kolei sprzyjało tworzeniu się klasy średniej. W europejskiej, a później światowej rywalizacji zwyciężyły i przetrwały te państwa, które potrafiły się modernizować i rozwijać główne źródła siły państwa, a więc nowe technologie, sprawną administrację i podniesienie ogólnego poziomu wykształcenia. Stała możliwość wojny, ciągły wyścig zbrojeń prowadziły do znacznego ujednoczenia poszczególnych społeczeństw oraz akceptacji cywilizacji technicznej i struktur społecznych, na jakich się ona opiera.

Drugą konsekwencją rozwoju nauk przyrodniczych jest podbój natury, którego efektem był wzrost gospodarczy oraz możliwość coraz szerszego zaspokajania ludzkich potrzeb materialnych. Przemiany ekonomiczne również pociągnęły za sobą przekształcenia struktury społecznej związane z maksymalizacją

¹⁶ Tamże, s. 113.

efektywności. Drogą prowadzącą do wzrostu wydajności była racjonalna organizacja pracy skutkująca daleko idącymi zmianami struktury społecznej np. zaczęły powstawać duże skupiska ludzi (miasta), konieczna stała się duża mobilność pracowników, a to z kolei zmieniło kształt tradycyjnych więzi społecznych, itd. Racjonalizacja pracy i innowacje techniczne są dwoma powiązanyymi ze sobą aspektami procesu racjonalizacji życia gospodarczego. Nauka jest jednym z głównych motorów napędzających dzieje, bo zapewnia bezpieczeństwo i przetrwanie oraz pozwala podnosić poziom życia, zaspokajając potrzeby materialne poprzez dostarczanie coraz większej obfitości dóbr. Fukuyama dowodzi, iż, tak jak rozwój nauki jest procesem nieodwracalnym i niemożliwe jest cofnięcie się np. do Arystotelesowskiej biologii czy astronomii Ptolemejskiej, tak samo nieprawdopodobne jest cofnięcie biegu dziejów i powrót np. do niewolnictwa lub feudalizmu. Jednym z efektów rozwoju nauki i techniki była racjonalizacja procesu produkcji, której najdoskonalszym wyrazem jest kapitalizm. Inne typy organizacji społecznej np. socjalizm czy różne postacie etatyzmu są mniej skuteczne w obliczu komplikacji współczesnej gospodarki. Najlepszym regulatorem produkcji i najefektywniejszym narzędziem gospodarczym jest wolny rynek. Wprawdzie Fukuyama przyznaje, że społeczeństwa dysponują pewnym marginesem swobody w zakresie regulacji gospodarki kapitalistycznej, ale decydujący głos należy do wolnego rynku¹⁷ Kapitalizm jest najbardziej wydajny, jest stosunkowo najsprawiedliwszy, a jego pośrednim efektem jest „gigantyczna moc ujednociająca”

Fukuyama, uważając za udowodnione przekonanie o tym, że proces dziejowy jest procesem ukierunkowanym, racjonalnym i nieodwracalnym, stawia drugie pytanie: czy rozwój nowożytnej nauki, którego efektem był rozwój kapitalizmu, prowadzi również do demokracji. Według Fukuyamy istnieje wyraźny związek pomiędzy stabilną demokracją a poziomem rozwoju gospodarczego. Dlatego sądzi on, że postępująca industrializacja sprzyja demokracji liberalnej. Po pierwsze, ze względów funkcjonalnych, gdyż tylko demokracja jest w stanie skutecznie pełnić rolę pośredniczącą w skomplikowanej sieci sprzecznych interesów, jakie stwarza nowoczesna gospodarka. Po drugie, demokracje są

¹⁷ Tamże, s. 146-147.

trwalsze, gdyż lepiej sobie radzą z wyzwaniami, zwłaszcza związanymi z koniecznością zarządzania społeczeństwami technologicznie zaawansowanymi. Po trzecie, efektem uprzemysłowienia i upowszechnienia wykształcenia jest powstanie społeczeństwa o przewadze klasy średniej. A członkowie społeczeństw o przewadze klasy średniej domagają się równości praw i uczestnictwa w polityce. Związek między wykształceniem a demokracją liberalną był wielokrotnie odnotowywany i Fukuyama uważa go za niezwykle istotny. Nawet jeżeli nie jest to związek konieczny, to przynajmniej można stwierdzić, że wzrost liczby ludzi wysoko wykształconych sprzyja rozwojowi demokracji liberalnej¹⁸

Koncepcja Fukuyamy jest w istocie ekonomiczną czy też technologiczno-ekonomiczną interpretacją historii. Próbując wzmocnić swoją tezę, poszukując innych, pozaekonomicznych źródeł demokracji, Fukuyama odwołał się do argumentów antropologiczno-ideologicznych, nawiązując do koncepcji Hegla, dla którego głównym motorem dziejów nie było nowożytne przyrodoznawstwo, ale „popęd całkowicie nieekonomiczny: a mianowicie walka o uznanie”¹⁹ tzn. pragnienie człowieka, by być przez innych szanowanym jako człowiek²⁰. W koncepcji Hegla początek historii przypomina koncepcję Hobbesa, a mianowicie była to wojna wszystkich ze wszystkimi. Z tej walki wyłonił się pierwotny porządek społeczny oparty na relacji poddaństwa, którego wyrazem był podział na „panów” i „niewolników”. Hegel wprawdzie za jedną z najsilniejszych ludzkich namiętności uważał instynkt samozachowawczy, ale zarazem podkreślał, że równie ważna jest „walka o prestiż”, sprawiająca, że dla niej człowiek gotów jest narazić życie. Nawiasem mówiąc Hegel uważał, że to właśnie ta gotowość zaryzykowania życia w imię wartości jest „cechą definiującą człowieczeństwo, fundamentem ludzkiej wolności”²¹ Walka o prestiż, poczucie własnej godności, czyli *thymos* jest bardzo ważnym czynnikiem kształtującym relacje międzyludzkie, gdyż to ono jest jednym z głównych źródeł konfliktów społecznych. Pragnienie uznania przybiera dwie formy: *megalothymii* (pragnienia bycia uznanym za lepszego)

¹⁸ F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt., s. 189.

¹⁹ Tamże, s. 202.

²⁰ Tamże, s. 215.

²¹ Tamże, s. 227.

i *izothymii* (pragnienia bycia uznanym za równego). Według Fukuyamy w tym historycznym sporze dwóch postaw i systemów wartości zwyciężyła *izothymia*, której wyrazem jest demokracja, a dokładniej nowożytne państwo liberalno-demokratyczne, w którym ludzie zgadzają się wzajemnie akceptować swoje człowieczeństwo. Współczesne państwo, opierające się na liberalnej gospodarce i wzajemnym uznaniu, ma charakter „uniwersalny i homogeniczny” Można je uznać za ostatnie stadium rozwoju ideologicznego, gdyż całkowicie zaspokaja ono podstawowe potrzeby materialne i psychiczne człowieka.

Fukuyama uważał, że u kresu historii demokracja liberalna nie ma poważnych konkurentów ideologicznych. Poza światem islamskim panuje powszechne przekonanie, że jest ona optymalną, najbardziej racjonalną formą rządów, a proces demokratyzacji stale postępuje. Obecnie obserwujemy podział świata na dwa obozy: świat posthistoryczny, w którym dominują problemy ekonomiczne, i życie prywatne oraz świat historyczny, w którym występują nadal tradycyjne konflikty. Jednak, według Fukuyamy, w dłuższej perspektywie świat historyczny skazany jest na przemięcie.

Gdyby przyjąć, że Hegel, Kojève i Fukuyama mają rację i rzeczywiście mamy do czynienia z „końcem historii”, to rodzi się pytanie, czy jest to rzeczywisty powód do zadowolenia. W wersji sakralnej „koniec czasów” oznaczał nadejście epoki szczęścia, sprawiedliwości i wiecznego pokoju. Miał to być czas, kiedy, jak głosił Izajasz, ludzie „miecze przekują na lemiesz”, nie będzie już odtąd żadnych wojen. W czasach mesjanicznych nastąpi powrót do rajskiej harmonii, wszystkie istoty będą współistniały w pokoju. Wizję tej rajskiej przyszłości wyraża Izajasz w wielokrotnie później przywoływanych słowach, mówiących, że:

„Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem,
Pantera z koźlęciem razem leżeć będą,
cielę i lew paść się będą społem (...)
Lew też jak wół będzie jadał słomę.
Niemowlę igrzać będzie na norze kobry,
dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii.
Zła czynić nie będą ani zgubnie działać”²².

²² *Księga Izajasza*, 11, 6-9, (w:) *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1989, s. 859.

W wizji św. Jana, opisującej czas Apokalipsy, wtedy ma nastąpić ostateczna walka Dobra ze Złem, a po zwycięstwie Dobra powstanie Nowe Jeruzalem, w którym w wiecznym szczęściu żyć będą prawi i sprawiedliwi. W wersji zsekularyzowanej „koniec historii” nie wygląda już tak optymistycznie. Wprawdzie Hegel wierzył, że konflikt między Panem a Niewolnikiem zakończy się racjonalnym kompromisem, ale już np. A. de Tocqueville, choć był zwolennikiem demokracji, która miała wieńczyć bieg historii, miał pewne wątpliwości. Tocqueville, zastanawiając się nad niebezpieczeństwami, które grożą demokracji, wskazywał na dwa zasadnicze zagrożenia: anarchizację życia oraz nowy rodzaj despotyzmu, który może być owocem demokracji. Nawiasem mówiąc to drugie niebezpieczeństwo wydawało mu się bardziej prawdopodobne i groźniejsze. „Kiedy próbuję – pisał Tocqueville – wyobrazić sobie ten nowy rodzaj despotyzmu zagrażający światu, widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją tuż obok, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje. Człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie, i jeżeli ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny. Ponad wszystkim panuje na wyżynach potężna i opiekuńcza władza, która chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. Ta władza jest absolutna, drobiazgowa, pedantyczna, przewidująca i łagodna. Można by ją porównać z władzą ojcowską, gdyby celem jej było przygotowanie ludzi do dojrzałego życia. Ona jednak stara się nieodwołalnie uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa. Lubi, gdy obywatelom żyje się dobrze, pod warunkiem wszakże, by myśleli tylko o własnym dobrobycie. Chętnie przyczynia się do ich szczęścia, lecz chce dostarczać je i oceniać samodzielnie”²³. Tocqueville wyprzedził Nietzschego, jeżeli chodzi o świadomość ceny, jaką trzeba zapłacić za przejście od ustroju arystokratycznego do demokracji. Jed-

²³ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, B. Janicka, t. II, Warszawa 1996, s. 329, cyt. za: F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 156.

nak Tocqueville, choć dostrzegał zagrożenia i negatywne strony demokracji, to nie tylko „pogodził się z jej nieuchronnością”, ale mimo wszystko sądził, iż dominują w niej cechy pozytywne²⁴.

Znacznie poważniejsze wątpliwości co do pozytywnej wartości demokracji i dalszego biegu dziejów miał Nietzsche, który, podobnie zresztą jak Hegel, uważał, że „demokracja stanowi zsekularyzowaną postać chrześcijaństwa”, a jej zasadniczym elementem jest idea równości. Jednak zupełnie inaczej oceniał wartość tej idei. Dla niego realizacja idei równości nie była istotą procesu doskonalenia życia społecznego i politycznego, lecz przeciwnie, oznaką jego upadku. Nietzsche sądził, że prawdziwa wielkość i szlachetność są możliwe tylko w społeczeństwach arystokratycznych i silnie zhierarchizowanych. Innymi słowy, prawdziwa wolność i kreatywność może wyrastać tylko z *megalotymii*, czyli dążenia do tego, by być lepszym od innych. Według Nietzschego grecka idea *agonu*, rywalizacji jest źródłem rozwoju, zarówno indywidualnego, jak i kultury. Jeżeli ludzie stłumią w sobie pierwiastek agoniczny, wówczas ulegną degeneracji. By się rozwijać, muszą obudzić w sobie pragnienie przekraczania wewnętrznych granic. A z kolei by chcieć przewycięzać samego siebie, „konieczne jest pragnienie bycia uznanym za kogoś lepszego od innych”²⁵. Ow instynkt agoniczny był, według Nietzschego, nie tylko źródłem wojen czy imperialnych ambicji, ale także wielkich dzieł sztuki czy koncepcji filozoficznych. W przeciwieństwie do Hegla Nietzsche uważał, „że wszelkie wybitne osiągnięcia rodzą się z niezadowolenia, z buntu, z wewnętrznych konfliktów wraz z całym cierpieniem, jakie one za sobą pociągają”²⁶. A tym czynnikiem, który skłania człowieka do przekraczania granic zwierzęcości, jest właśnie pragnienie bycia uznanym za lepszego, wyróżnienia się, czy też wybicia ponad innych. W społeczeństwach demokratycznych jest odwrotnie, gdyż w nich nieustannie podkreśla się równość wszystkich, nie tylko ludzi, ale również stylów życia czy wartości. Pielęgnuje się „tylko jedną cnotę, tolerancję, która w społeczeństwach demokratycznych staje się nadrzędna”²⁷

²⁴ Tamże, s. 157.

²⁵ Tamże, s. 149.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 151.

Według Nietzschego przeznaczeniem kultury europejskiej jest nihilizm, a więc sytuacja, w której znika cel, ku któremu ludzie mogliby dążyć, gdy tracą ważność wyższe wartości, mogące nadać jakiś głębszy sens ludzkiemu istnieniu, gdy brakuje odpowiedzi nie tylko na pytanie „dokąd?”, ale także i „po co?” Nietzsche sądził, że ludzkość znalazła się na rozdrożu: albo narodzi się „nowy mit”, to znaczy pojawią się jakieś nowe idee, które zapłodnią i pobudzą ludzkość do aktywności, albo ludzkość czeka powolna degeneracja, której symbolem Nietzsche uczynił „świat ostatnich ludzi” Świat, o którym opowiada Zaratustra: „«Czym jest miłość? Czym stworzenie? Czym tęsknota? Czym gwiazda?» – tak pyta ostatni człowiek, mrugając oczyma. Ziemia zmaleje, a na niej będzie podrygiwał ostatni człowiek, który wszystko uczyni małym. Jego ród jest nie do wyplenienia, jak pchła ziemna; ostatni człowiek będzie żył najdłużej. «Wynaleźliśmy szczęście» – mówią ostatni ludzie, mrugając oczami. Opuścili okolice, gdzie twarde było życie; potrzeba bowiem ciepła. Jeszcze miłuje się sąsiada i ociera o niego, potrzeba bowiem ciepła [...] Pracują jeszcze, praca bowiem jest rozrywką. Ale dbają, by rozrywka ich nie nadwerężała. Już nie są biedni ani bogaci, jedno i drugie zbyt jest uciążliwe. Kto jeszcze chce rządzić? Kto trwać w posłuszeństwie? Zbyt uciążliwe jest jedno i drugie. Jedno stado bez pasterza! Każdy chce tego samego, każdy jest taki sam. Kto czuje inaczej, z własnej woli idzie do domu dla obłąkanych. «Niegdyś cały świat był obłąkany» – mówią ci najświetniejsi, mrugając oczyma. Są mądrzy i wiedzą o wszystkim, co się zdarzyło: nie ma więc końca drwinom. Zdarzają się jeszcze kłótnie, ale wkrótce nastaje zgoda – inaczej psuje się żołądek. Mają swoje chętkiienne i chętki nocne, ale szanują zdrowie. «Wynaleźliśmy szczęście» – mówią ostatni ludzie, mrugając oczyma”²⁸.

Obawy Nietzschego co do negatywnych konsekwencji demokracji wyrażali również inni współcześni myśliciele. Podobne problemy i wątpliwości pojawiły się np. w dyskusji L. Straussa z A. Kojévem, który przekonany był o nieuchronnej dominacji nowożytnej demokracji i choć dostrzegał jej „ciemniejsze strony”, to jednak ją akceptował, uważając za mniejsze zło. W jego

²⁸ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 17-18.

interpretacji filozofii Hegla „koniec historii” oznacza nie tylko koniec walki między Niewolnikiem a Panem czy „przestawienie pozycji”, ale całkowite zniknięcie „ról Pana i Niewolnika”. W pewnym momencie mówi on też o „zniknięciu człowieka” u kresu historii. Jak później wyjaśniał, nie chodziło mu o fizyczne wyginięcie gatunku ludzkiego, ale dogłębną przemianę dotychczasowego ludzkiego świata i ludzkiej natury: „W rzeczywistości – pisze Kojéve – koniec ludzkiego czasu albo Historii, tzn. ostateczne unicestwienie człowieka we właściwym znaczeniu, czyli wolnego i historycznego Indywidualium, oznacza całkiem po prostu ustanie Działania w mocnym sensie tego słowa. W praktyce oznacza to zniknięcie wojen i krwawych rewolucji. A także zniknięcie Filozofii; człowiek niezmienny w istotny sposób samego siebie nie ma już bowiem powodu do zmieniania zasad (prawdziwych), które leżą u podstawy jego poznania Świata i ziemi”²⁹ Triumf demokracji, powstanie uniwersalnego, homogenicznego państwa oznacza wprawdzie koniec historii i spłaszczenie życia duchowego, ale oznacza również koniec wojen, walk, konfliktów, bo ludzie nie będą już mieli o co walczyć. Nawet jeśli zniknie filozofia i „metafizyczne niepokoje”, to, jak pisał Kojéve, cała reszta pozostanie taka sama, a więc „sztuka, miłość, rozrywka itd.” czyli to wszystko, co jest człowiekowi potrzebne do zwyczajnego szczęścia. W tym uniwersalnym, homogenicznym państwie zniknie wielka sztuka, głębokie idee, pragnienie poszukiwania mądrości i oczywiście sama mądrość, ale ludzie będą szczęśliwi, nawet jeśli to będzie „szczęście zwierzęce” Z Kojévem polemizował Strauss, który wskazywał, że świat po „końcu historii” to będzie właśnie świat Nietzscheańskich „ostatnich ludzi”³⁰. Według Straussa zanegowanie „aspiracji duszy do wielkości” prowadzi do „odczłowieczenia człowieka” Jeśli to „uniwersalne i homogeniczne państwo” miałyby stanowić ostateczny cel historii, to byłaby ona przerażająca i tragiczna. Zarazem jednak miał nadzieję, że historia jeszcze nie dobiegła kresu i nie skończy się „dopóty, dopóki natura ludzka nie została zawojowana całkiem, czyli jak długo człowiek wytwarza człowieka. Zawsze będą ludzie, którzy

²⁹ A. Kojéve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, dz. cyt., s. 454.

³⁰ L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Kraków 2009, s. XXVII.

zbuntują się przeciwko państwu zgubnemu dla człowieczeństwa czy takiemu państwu, w którym nie ma już możliwości szlachetnego działania i wielkich czynów”³¹. Choć zarazem zdawał sobie sprawę, iż ci potencjalni „wielcy buntownicy” stanowią zdecydowaną mniejszość społeczeństwa, a więc rodzi to wątpliwość, czy ich głos będzie słyszany i czy będą mieli możliwość wywarcia jakiegoś rzeczywistego wpływu na kształt tego przyszłego społeczeństwa. Dyskusja Straussa z Kojévem pozostała nierozstrzygnięta, podobnie jak otwarte pozostaje pytanie, czy rzeczywiście mamy do czynienia z „końcem historii”? Czy zmierzamy w stronę świata „ostatnich ludzi”, czy też możliwy jest jakiś inny „nowy wspaniały świat”?

Z drugiej jednak strony, wbrew przekonaniom niektórych filozofów, przecież wcale nie jest tak oczywiste, że lepiej być „niešťęśliwym Sokratesem” niż „šťęśliwym głupcem”

Nota o autorze: Leszek Kleszcz, profesor nadzwyczajny, doktor habilitowany, absolwent filozofii i historii, związany z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie pełni funkcję kierownika Zakładu Filozofii Współczesnej. Autor 3 monografii oraz ponad 50 artykułów naukowych. Przedmiotem jego rozprawy doktorskiej była geneza i funkcje myślenia utopijnego, rozprawa habilitacyjna dotyczyła problemu przełomu hermeneutycznego w filozofii niemieckiej. Głównymi przedmiotami zainteresowań badawczych są filozofia współczesna oraz metodologia nauk humanistycznych i społecznych; e-mail: leszcz@uni.wroc.pl.

³¹ Tamże, s. 197.

Bibliografia:

- J. Delumeau, *Nowe spojrzenie na Apokalipsę*, (w:) *Rozmowy o końcu czasów*, red. C. David, F. Lenoir, J.P. De Tonnac, Wrocław 2000.
- F. Fukuyama, *Koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, (w:) *Czy koniec historii?*, red. I. Lasota, Warszawa
- F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.
- G. W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, (w:) tegoż, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Toruń 1995.
- L. Kleszcz, *Czy koniec historii?* (w:) *Wymiary globalizacji. Aspekty polityczno-kulturowe*, red. Z. Nowak, Opole 2002,
- A. Kojeve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1989.
- L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Kraków 2009.
- A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, B. Janicka, Warszawa 1996.