

MAREK N. JAKUBOWSKI

HEGEL, FUKUYAMA I KONIEC HISTORII

Czy koniec historii? Warszawa,
PoMOST, 1991, 111 s.

Francis Fukuyama stał się w 1989 roku gwiazdą pierwszej jasności w świątku osób zajmujących się filozofią lub teorią polityki. Jego popularność przekroczyła zresztą kręgi akademickie (do których sam nie należy będąc urzędnikiem Departamentu Stanu). Stało się to zaś za sprawą artykułu, który się pojawił w 16. numerze (lato 1989) „The National Interest”, pisma dotąd niemal nieznanego. Był to niewątpliwie wielki moment, tak dla autora, jak też pisma. Moment ten zainicjował jedną z ciekawszych dyskusji ostatnich lat, dyskusji, w którą zaangażowało się kilkadziesiąt (rozmaitej miary) piór na całym świecie. Niewielka książeczka wydana przez PoMOst w serii *Konfrontacje*, tytuł swój biorąca od tytułu artykułu Fukuyamy, udostępnia nam tę część dyskusji, która ukazała się w trzech kolejnych numerach „The National Interest” (lato — jesień — zima 1989).

Pytanie o koniec historii jest ze swej natury pytaniem filozoficznym, to zaś oznacza, że jesteśmy skazani na wielość odpowiedzi, które ono ewokuje. Nie można też zapominać, że wielu filozofów w ogóle kwestionuje teoretyczną zasadność stawiania takiego pytania. Jeśli jednak przyjąć, że — jak sądzi Irving Kristol — internalizowaliśmy tak bardzo Hegla myślenie o historii, „iż sami już nie bardzo wiemy, kiedy jesteśmy heglistami” (s. 50), to pytanie to należy do filozoficznie najbardziej interesujących. To, że ludzkość realizuje w swych dziejach jakiś cel, przynajmniej od czasów św. Augustyna należy do gatunku przekonań dość powszechnych, jednakże dopiero Oświecenie uzupełniło je o ideę postępu. Idea ta ostatecznie swe zwieńczenie uzyskała w systemie Hegla, a zwieńczeniem tym była właśnie jego koncepcja końca historii¹. Nie jest to wszakże koncepcja łatwa, jak niełatwa jest cała myśl Hegla. Ponieważ artykuł Fukuyamy jest swoistą próbą wykazania aktualności Heglowskiej tezy o końcu historii, więc warunkiem sensownej polemiki z nim jest zrozumienie tego, co się za nią kryje. Śledząc dyskusję wywołaną przez Fukuyamę można dostrzec, że wielu krytyków nie zadało sobie tego trudu (nie dotyczy to na szczęście większości polemik zamieszczonych w omawianej tu książce).

Co więc rozumiał Hegel pod pojęciem historii, co zatem miał na myśli oznajmiając jej koniec?

¹ Nie ma racji jeden z polemistów Fukuyamy Leon Wieseltier, że „koniec historii” nie jest pojęciem Heglowskim, a prezentem „jaki marksizm przejął bezwiednie od chrześcijaństwa” (s. 78).

„Historia” może, jak wiadomo, oznaczać zarówno pewien zbiór przeszłych działań ludzkich, jak też ich narracyjne ujęcie konstruowane *ex post*. Daje się zauważyć, że teza o końcu historii tak w pierwszym jak też drugim znaczeniu jest wysoce wątpliwa, jeśli nie wręcz pozbawiona sensu. Nikt, kto nie zakłada rychłego Armageddonu nie będzie utrzymywał, że działalność ludzka ustanie w pewnym momencie, a każdy historyk zaprotestuje jeśli stwierdzimy, że jego dyscyplina wyczerpała już swą moc teoretycznego opisu przeszłych wydarzeń. Dla Hegla historia jest jednak czymś innym, czymś, co jednoczy w sobie stronę obiektywną i subiektywną; świadomość historyczna jest nierozdzielnie związana ze sferą obiektywnych faktów. „Dzieje powszechnie” — powiada Hegel — „są zatem w ogóle (...) przejawianiem się ducha w czasie².”

Ducha rozumie Hegel jako samowiedzę, czyli świadomość pojmującą się samą. To zaś oznacza, że, po pierwsze, istotą ducha jest wolność (bo samowiedza jest świadomością własnej niezależności od tego, co wobec niej zewnętrzne). Po wtóre oznacza to, że jest ona ze swej natury historyczna; samowiedza nie jest czymś danym jak dar boży, jest ona dialektycznym procesem, pamięcią poprzednich stadiów świadomości. Proces ten dokonuje się w świecie obiektywnych instytucji życia społecznego; kolejnym stadium świadomości wolności odpowiadają określone instytucje (z państwem na czele), które są jej realizacją. Tym co proces ten niejako napędza, „siłą negatywną”, jest świadomość, rozum. To on przeciwstawia się każdorazowej formie zrealizowanej wolności, wyłaniając inne, wyższe jej pojęcie. Tak więc określone postaci świadomości wolności poprzedzają i wyznaczają w konieczny sposób zmiany w sferze instytucji życia społecznego. Proces ten ma strukturę teleologiczną, tj. ostatecznie wiedzie on do realizacji założonego w nim celu, a jest nim właśnie pełna realizacja ducha — samowiedza. Ponieważ zaś duch nie może antycypować swej samowiedzy, tzn. tego kim jest on naprawdę, więc cel może mu się objawić dopiero w chwili jego osiągnięcia. Teza o końcu historii jest więc już wbudowana w Heglowskie pojęcie ducha.

Kiedy Hegel zatem mówi, że historia dobiegła swego kresu, to ma na myśli to, iż nie może się już pojawić jakowaś nowa (wyższa) postać świadomości wolności w formie istotnych ideologii, światopoglądów czy innych zespołów idei, które negując istniejącą rzeczywistość mogłyby się przyczynić do wyłonienia innej rzeczywistości. Świat instytucji życia społecznego, któremu więc nic nie może się już przeciwstawić, to oczywiście własny świat Hegla, świat, który się wyłonił w Europie Zachodniej jako realizacja zasad Rewolucji Francuskiej, jako w szczególności ucieleśnienie zasad równości i wolności. Państwo, w którym samowiedny duch odnajduje swą własną rzeczywistość, to zachodnio-europejska monarchia konstytucyjna.

Hegel dostrzegał, że konkretne państwa Europy Zachodniej nie były jeszcze pełnym ucieleśnieniem tych zasad, niektóre zaś były ucieleśnieniami tego jeszcze dalekie, jednakowoż podstawowe instytucje tej rzeczywistości (np. rządy prawa, sądy przysięgłych, kontytucjonalizm i podział władz) już się wyłoniły i świadomość nie może im przeciwstawić innego pojęcia wolności. Dalszy proces rozwoju, jaki zatem może już tylko mieć miejsce, polegać będzie na coraz pełniejszej realizacji tych zasad i ich stopniowym rozprzestrzenianiu na kraje nierozwinięte. Ten proces ma więc już charakter procesu

² G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I. Warszawa 1958, s. 108.

posthistorycznego, „zanurzenie” w historii krajów nierozwiniętych jest tylko względne, nie tworzą one nowej historii, lecz odtwarzają historię już dokonaną.

Esaj Fukuyamy mieści się zasadniczo w obrębie naszkicowanej tu koncepcji Hegla. Warto tu jednak zgłosić pewne zastrzeżenie. Otóż Fukuyama odczytuje tę koncepcję przez okulary A. Kojève’a, którego uznaje za „najznakomitszego spośród francuskich nowoczesnych interpretatorów Hegla” (s. 9). Kojève był niewątpliwie wybitnym interpretatorem Hegla, lecz interpretatorem kontrowersyjnym. Między innymi nader kontrowersyjne jest jego rozumienie koncepcji niemieckiego filozofa w duchu młodoheglowskim, liberalnym. Taka interpretacja pozwala Fukuyamie lepiej asymilować te koncepcje na grunt współczesnej myśli politycznej, aczkolwiek dla samego wywodu, z którym mamy do czynienia w jego artykule nie ma ona większego znaczenia.

Fukuyama pisze, 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” (s. 8). Jego zdaniem nie ma już żadnych „fundamentalnych sprzeczności (...), których nie da się rozwiązać w warunkach nowoczesnego liberalizmu” (s. 16).

Dwudziesty wiek rzucił liberalizmowi dwa wielkie wyzwania: faszyzm i komunizm. Zdaniem Fukuyamy pierwsze z nich, tak w warstwie ideologicznej, jak materialnej zostało ostatecznie pogrzebane w ruinach Kancelarii Rzeszy i Hiroszimy. Drugie z nich, bardziej poważne, traci oto właśnie ostatecznie swą moc atrakcyjną. Ideologia komunizmu już od śmierci Stalina ulegała stopniowej erozji; reformy Gorbaczowa prowadzą do rozmontowania jej instytucjonalnych struktur. Czy oznacza to jednak ostateczne zwycięstwo liberalizmu, czy śmierć (lub dogorywanie) jego najpoważniejszych rywali oznacza, że dla rywali w ogóle nie ma już miejsca? Fukuyama widzi dwa źródła ewentualnych przyszłych kłopotów liberalizmu: religię i nacjonalizm. Jednakże jego zdaniem ani wyraźne ożywienie fundamentalizmu religijnego, ani ruchów nacjonalistycznych nie jest w stanie zagrozić liberalizmowi (tj. nie tworzą one takich „sprzeczności”, które nie mogłyby zostać rozwiązane w jego obrębie).

Zatem koniec historii. Koniec nie tylko globalnych konfliktów ideologii oferujących konkurencyjne modele rzeczywistości społecznej, lecz także stopniowy zanik takich konfliktów między państwami, które rozstrzygane są przez wojny. Świat liberalny to świat pokoju, w naturze państw liberalnych leży mediowanie wszelkich konfliktów (nie było dotąd wojen między państwami demokracji liberalnej).

Konkluzja ta jednak wcale nie nastraja Fukuyamy radośnie. Końcowy akapit jego artykułu przynosi wniosek tyleż zaskakujący, co niemiły: „koniec historii będzie bardzo smutną epoką”. W tym okresie „nie będzie ani sztuki, ani filozofii, a tylko stała opieka nad muzeum ludzkiej historii” (s. 34).

Ta całkowicie niepokojąca wiadomość jest już wystarczającym powodem, by poważnie przyjrzeć się Fukuyamowskiej tezie o końcu historii.

W książeczce wydanej przez PoMOst pomieszczono dziewięć głosów polemicznych napisanych przez A. Blooma, P. Hassnera, I. Kristolę, S. Sestanowicha, G. Himmelfarb, D. Stove, D. Satterę, L. Wiseltiera i S. Huntingtona. Już zestaw tych autorów objawia wagę dyskusji zainicjowanej przez artykuł Fukuyamy, a przecież książka ta ukazuje nam tylko jej część.

Wątpliwości, jakie wzbudził artykuł Fukuyamy były rozmaitej natury, podobnie jak różnej wagi są argumenty wysuwane przeciw jego tytułowej tezie. Część z nich jest niestety wynikiem nieporozumień wynikających z nieznamomości Hegla. Zawarte w omawianej książce głosy dyskusyjne są na szczęście wolne od takich fundamentalnych nieporozumień, chociaż powtarzający się zarzut niedoceniaenia procesów zachodzących w trzecim świecie, z punktu widzenia teorii Heglowskiej (powtórzona przecież przez Fukuyamę) jest nietrafny. Autorzy głosów pomieszczonych w rzeczonyj książce w swej ocenie artykułu Fukuyamy oscylują między rozumiejącą, acz krytyczną sympatią (A. Bloom), a generalnym odrzuceniem jego zasadniczych tez (S. P. Huntington). Argumenty, które w nich znajdujemy, można podzielić na dwa rodzaje: filozoficzne i empiryczne (polityczne).

Do pierwszych — niewątpliwie ciekawszych, jako że Fukuyamę ten poziom dyskusji szczególnie interesuje — należy powtarzający się zarzut, że koniec historii zakłada fundamentalnie fałszywą tezę o końcu natury ludzkiej, czy też że koncepcja ta bierze się z niedoceniaenia słabości i irracjonalności tej natury. I. Kristol sądzi, że w ogóle winniśmy się uwolnić od heglowskiego sposobu myślenia o historii, a drogą do tego wiodącą jest powrót do poglądu Arystotelesa, że wszelkie formy rządów są nietrwałe.

Wśród argumentów politycznych jeden szczególnie wysuwa się na czoło i jest powtarzany przez większość krytyków. Sądzą oni mianowicie, że Fukuyama zbyt pochopnie złożył do grobu obu wielkich konkurentów liberalizmu. Ciekawe przy tym jest to, że autorzy ci różnią się co do tego, który z nich — komunizm czy faszyzm — stanowi lub może stanowić dalsze zagrożenie. Nie ma wreszcie wystarczających argumentów, by wykluczyć możliwość pojawienia się innego konkurenta, czy to wyrosłego z fundamentalizmu religijnego, czy też ze strony nieznaney nam jeszcze ideologii. Istotny jest przy tym fakt, że z gruntu filozoficzna teza o końcu historii niesie swe implikacje praktyczne, a są one niepokojące. Przedwczesne świętowanie zwycięstwa może politykę państw liberalnych uczynić bezbronną wobec nadal istniejących lub mogących się pojawić zagrożeń. Jak to napisał S. P. Huntington w swej polemice, zawierającej najobszerniejszy zestaw zarzutów wobec artykułu Fukuyamy: „Nadzieja na łagodny koniec historii jest rzeczą ludzką. Spodziewanie się, że on nastąpi, jest nierealistyczne. Opieranie na nim planów grozi katastrofą” (s. 96).

Kiedy Fukuyama publikował swój artykuł, Polska była po wyborach, w których komuniści pierwszy raz poddawszy się nie w pełni zresztą demokratycznej procedurze osądu społecznego ponieśli całkowitą klęskę. Większość polemik z jego artykułem ukazała się w czasie, gdy pękał mur berliński. Narzuca się więc pytanie, na ile te dwa lata, które minęły od tego czasu, zweryfikowały tezę o końcu historii. Otóż wydaje się, że mimo niebywałych wręcz zmian, których tempa zapewne ani Fukuyama, ani jego krytycy nie przewidywali, lata te nie dostarczają żadnych rozstrzygających argumentów ani za, ani przeciw tej tezie. Rozpad bloku radzieckiego i dalej samego ZSRR, wreszcie powszechny zwrot zachodnioeuropejskich partii komunistycznych ku orientacji socjalistycznej oznaczają koniec wpływów ideologii komunistycznej w całej Europie i dużej części Azji, lecz równocześnie proces ten wyzwolił demony nacjonalizmu, swe żniwo zbierające w Jugosławii, Karabachu i innych miejscach, które w ten sposób jakby dopiero wchodziły w historię. Przy tym wcale nie jest takie pewne to, że nie wciągną one w tę historię świata liberalnego.

Wydaje się jednak, że zasadniczy problem, z którym mamy tu do czynienia polega na tym, że teza Fukuyamy w ogóle nie poddaje się tak prostej weryfikacji empirycznej. Jest on wiernym uczniem Hegla i kiedy mówi o końcu historii, to ma na myśli nie dany stan rzeczy (bytu), lecz pewien proces, w którym to, co idealne (świadomość, ideologia) determinuje zmiany na sferze instytucji politycznych. W tej sytuacji istnienie państw totalitarnych czy autorytarnych, rozwiązywanie konfliktów na drodze zbrojnej jest czymś peryferyjnym względem nurtu historii, a więc czymś niekoniecznym. Są to więc co najwyżej zjawiska zasmucające, ale nie należące do tego, co Hegel określa mianem rzeczywistości. „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co rzeczywiste jest rozumne”, napisał Hegel³. Fukuyama zaś odnajduje ów rozum pod postacią ideologii liberalnej. Zatrważająca jest przy tym nie perspektywa wszechobjemującej prozaiczności epoki posthistorycznej, o której mówi Fukuyama, lecz to, że ów świat wyłaniający się po końcu historii wcale nie musi nam oszczędzić mniej lub bardziej okrutnych eksperymentów społecznych ani katastrof wojennych. Żadne to pocieszenie, że nie będą one należały do tego, co Fukuyama, za Heglem, chciałby widzieć jako historię.

Wydaje się, że największą słabością skądinąd błyskotliwego wywodu Fukuyamy jest owa *implicitie* zawarta w nim teza, iż istnieje jakaś natura ludzka, która teraz oto została ostatecznie zrealizowana. W istocie rzeczy tezę o końcu historii da się tylko wówczas utrzymać, kiedy udowodnilibyśmy, że gatunek ludzki zawiera w sobie pewną istotę, która ostatecznie w pełni objawia się w jego historii. Duża część, jeśli nie większość filozofów nie sądzi, aby teza ta przekroczyła granice wiary. Ludziom przychodzi jednak trudno rozstawać się z ich własnym światem i w związku z tym są skłonni sądzić, że skoro on się kończy, to kończy się wszystko. Można więc domniemywać, że nie tylko historia się nie kończy, lecz także teoria jej końca nie ma swego finału w koncepcji Fukuyamy.

³ Tak brzmi ten cytat, nie zaś: „wszystko, co rozumne, jest rzeczywiste, i wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne”, jak to znajdujemy w przypisie piątym do artykułu Fukuyamy. Takie błędne cytowanie znanego *dictum* Hegla ma swoją drogą długą historię, w której swój wielki udział ma Engels. Gorzej, że przy okazji został tu popełniony drugi błąd, którego niestety nie skorygował redaktor omawianej książki. Ów „słynny aforyzm” nie pochodzi mianowicie z przedmowy do *Filozofii historii*, lecz z przedmowy do *Zasad filozofii prawa*.