

KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI

Koniec historii Francisa Fukuyamy z perspektywy dwudziestu lat od ukazania się dzieła

Lektura *Końca historii*¹ Francisa Fukuyamy z powodu niezwyklej kontrowersyjności zawartych w tej pracy tez bez wątpienia zmusza czytelnika do postawienia pytania, w jakim zakresie sformułowane tu przez amerykańskiego historyzofa wnioski można w ogóle uznać za uprawnione. Jego słynna teza o końcu historii, czy mówiąc dokładniej o osiągnięciu przez nią ostatniego stadium swego rozwoju rozważana ze współczesnej perspektywy wydaje się przesadzona, by nie powiedzieć kolokwialnie efekciarska. Choć Fukuyama sam przyznaje, że wymieniony w tytule „koniec” nie oznacza bynajmniej przerwania cyklu narodzin, życia i śmierci przedstawicieli ludzkiego rodzaju, to jednak stwierdza, że odtąd, czyli od chwili, gdy powstała interesująca nas książka „nie będzie już dalszego rozwoju podstawowych zasad oraz społecznych instytucji, wszystkie istotne problemy znajdą bowiem swe ostateczne rozwiązanie”². To ostatnie stwierdzenie zdaje się razić naiwnością. Czy oznacza ono, że faktycznie znikną wszystkie dręczące ludzkość problemy, a w miejsce rozwiązanych zagadnień nie pojawią się żadne nowe? Czyżby ostateczna faza rozwoju dziejów, której Fukuyama dopatruje się w demokracji liberalnej, miała nam zaoferować jakieś rozwiązania ostateczne? Czy

¹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996.

² Tamże, s. 11.

niemiłosiernie wyeksplloatowane stwierdzenie Churchilla, że nie wymyślono dotąd lepszego ustroju od skądinąd bardzo niedoskonałej demokracji oznacza, że nigdy takowy nie zostanie wymyślony? Przyjrzyjmy się dokładniej przesłankom, od których wyszedł amerykański autor i wysunął tak daleko sięgające wnioski.

W będącej przedmiotem naszego zainteresowania rozprawie, bogato ilustrowanej przykładami zaczerpniętymi z historii najróżniejszych państw i państwewek, ustrojów, partii, rządzących i rządzonych, anegdot i doniesień, Fukuyama odnosi się również w sposób bezpośredni do kilku wielkich koncepcji filozoficznych. W swych rozważaniach podpira się przede wszystkim myślą Hegla³, Kanta, Platona, autorów przynależnych do tradycji anglosaskiej: Hobbesa i Locke'a, sporadycznie zaś do Rousseau.

Trzon jego rozumowania opiera się na wykazaniu jakościowej różnicy, jaka w refleksji nad sensem dziejów pojawiła się wraz z filozofią Hegla, w obrębie której wyrugowano kategorię źródłowej natury człowieka, jako istotnej przesłanki konstytuowania się organizmu państwowego. Zdaniem Fukuyamy koncepcje Hobbesa i Locke'a, choć na pewno nie pozostawały bez wpływu na

³ Fukuyama nie był badaczem źródłowej myśli Hegla, lecz odwoływał się do jej interpretacji stworzonej przez Kojève'a. Problem jednakże tkwi w tym, że sam Kojève był interpretatorem słynącym z interpretacji nie tyle bliskich tekstom źródłowym, co zaskakujących. Vadim Rossman przedstawiając sylwetkę Kojève'a przywołuje i samego Fukuyamę, pisząc między innymi: „Fukuyama przedstawia »koniec historii« jako zjawisko całkowicie pozytywne. Takiego pogodnego obrazu brakuje w wykładach francuskiego mistrza [mowa o Kojève – przyp. K. W.]. Podobnie jak Max Weber, Kojève w liberalnej nowoczesności widział nie tylko słodycz, ale i »złotą klatkę«. Fukuyama nie do końca rozumie, że kluczem do właściwego interpretowania idei końca dziejów jest idea »śmierci człowieka«, a nie na odwrót. Historia zakończyła się nie z powodu upadku ZSRS, lecz z powodu śmierci człowieka. Nie przypadkiem w centrum przedstawionej przez Kojève'a antropologicznej interpretacji heglowskiej *Fenomenologii* pojawia się kategoria Pragnienia. W metabolizmie egzystencji ludzkiej – zauważa filozof na początku swych wykładów – Pragnienie zajmuje to samo miejsce, co pożywienie w metabolizmie zwierzęcia. [...] Filozof francuski z dużo większą niż Fukuyama nostalgią patrzy na wartości »epoki ludzkiej«. Razem z człowiekiem umierają: zróżnicowane wewnętrznie państwo stanowe, sztuka, filozofia i wartości rycerskie. Owo heterogeniczne państwo panów i niewolników wypierane jest przez homogeniczne państwo równych. Oczywiście Fukuyama także ubolewa nad tym, że w społeczeństwie współczesnym brakuje miejsca dla wybitnych jednostek, ale nie waha się zaproponować »panom« niszy ekonomicznej zamiast wojennej czy politycznej, czym imponuje neokonserwatystom”. (Vadim Rossman, *Alexandre Kojève i jego trzy wieloryby*, „Europa – Tygodnik Idei”, 3 (93) 2006, wersja elektroniczna: <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/174332,alexandre-kojeve-i-jego-trzy-wieloryby.html>). Dodajmy również, że Kojève w przeciwieństwie do Fukuyamy uważał, iż historia skończyła się dużo wcześniej niż upadło ZSRR, a także, że amerykański patriotyzm tego ostatniego był mu wyraźnie obcy.

późniejszy kształt filozofii polityki, nie oferowały tej uniwersalności prawd, która jest już wyraźnie widoczna w doktrynie Kanta, a pełny rozkwit osiąga w poglądach Hegła. Opierając się na rozważaniach „pierwszego filozofa historycyzmu” (jak Fukuyama nazywa Hegła), kładących kres koncepcjom o nieziennej naturze człowieka, amerykański historyzof stawia sobie ambitne zadanie prognozowania przyszłego biegu historii, wyjaśnienia przyczyn jego zakrętów, wreszcie wytyczenia jego kresu. Z jednej strony stara się przy tym używać narzędzi dialektyki heglowskiej, z drugiej – próbuje wykorzystać do swych celów nowożytnie przyrodoznawstwo. O ile ten pierwszy „oręż” okazuje się w jego zmaganiach badawczych przydatny, o tyle drugi, przeznaczony do ogarnięcia konkretnej wiedzy rzeczowej (a nie tylko metodycznej) pozwala mu jedynie zbliżyć się do celu, jakim miałyby być udowodnienie przytoczonych powyżej tez.

Zanim omówię dokładniej przebieg „starcia” Fukuyamy z historiozofią, chciałbym zaznaczyć, że w niniejszym artykule skupiam się głównie na kilku charakterystycznych dla myśli tego autora zagadnieniach filozoficznych, pomijam natomiast obficie rozwijane w *Końcu historii* wątki politologiczne. Chodzi mi więc o takie kwestie, jak: dziejowość, idea historii powszechnej, wolność, natura człowieka oraz składowa jego psychiczności napędzająca bieg historii, czyli jak sugeruje Fukuyama, platońska *thymos*. Będzie to jedna z trzech części antycznego modelu duszy, dusza popędliwa, której czołową cnotę stanowi męstwo i która również w koncepcji Hegła stanowi podstawową psychologiczną siłę napędzającą proces dziejowy.

Cykliczny model biegu dziejów historiozofia zawdzięcza europejska w głównej mierze Platonowi i Arystotelesowi. Model linearny jest w tym wypadku przede wszystkim wytworem chrześcijaństwa. O ile przywołani myśliciele greccy w swych koncepcjach historiozoficznych kreślili obraz następujących po sobie kolejnych ustrojów, powstających czy to na drodze naturalnej zmiany (Platon), czy też rewolucji (Arystoteles), o tyle, jak zauważa Fukuyama, chrześcijanie zaproponowali pojęcie historii jako procesu ograniczonego w czasie, zainaugurowanego stworzeniem świata, a kończącego się aktem zbawienia. Koniec ziemskich dziejów naznaczy dzień sądu, po którym otworzą się bramy niebios, a nasz świat, wraz ze swą historią, przestanie istnieć. W efekcie pojęcie „koniec historii”, obecne w myśli chrześcijańskiej, stało się istotnym elementem większości filozoficznych wizji historii powszechnej. W tym ujęciu poszczególne wydarzenia nabierają sensu tylko w kontekście większego celu, którego osiągnięcie kończy całokształt dziejów. Istnienie ostatecznego celu sprawia, że poszczególne zdarzenia są potencjalnie zro-

zumiało⁴. Należałoby tu dodać, że tak pojmowany cel, nadający znaczenie poszczególnym wydarzeniom i czyniący z nich, o ile to możliwe, przedmiot sensownych działań człowieka, nie zawsze był utożsamiany z Bogiem, jego aktami stwórczymi albo też w instytucji sądu ostatecznego. Przywołane właściwości można przypisać każdemu celowi, który stawia sobie człowiek i z którego osiągnięcia będzie on później rozliczany.

Taki sposób rozumowania dostrzegamy bardzo wyraźnie w myśli XVI wieku, kiedy tacy myśliciele, jak Galileusz, Bacon czy Kartezjusz, wysunęli śmiałe tezy o wiecznym postępie ludzkości na drodze do lepszego jutra. W ich mniemaniu najważniejszym celem, jaki powinna postawić sobie ludzkość, była kumulacja wiedzy służąca całkowitemu opanowaniu przyrody i wykorzystaniu jej dla zaspokojenia własnych potrzeb. Systemy przywołanych myślicieli pojawiły się po okresie renesansu, gdy stare „odgrzebane” autorytety myśli antycznej już przestały się sprawdzać, nowe zaś wciąż się jeszcze nie pojawiły. Za potrzebami nowego świata nie nadążało też przyrodoznawstwo. Na przykład: fizyka Arystotelesa nie dawała odpowiedzi na pytanie o kąt, pod jakim należy ustawić działo armatnie, by wystrzelony pocisk poleciał jak najdalej. Wysłuzone mapy, będące w użyciu do 1492 roku, stały się już nieaktualne. Odkrywane raz po raz nowe terytoria, rasy, zwierzęta, roślinność, surowce stawały się faktami które, mówiąc kolokwialnie „wywracały” stary porządek. Wynalezienie busoli, prasy drukarskiej, dziesiątek, jeśli nie setek narzędzi, przyrządów mierniczych, zmieniało otaczający ówczesnego człowieka świat niemal w dosłownym sensie „na jego oczach”. Owym przemianom towarzyszy nadzieja, że ów objawiający się postęp może trwać wiecznie. Wypracowanie nowej metody naukowej, przykładanie wielkiej wagi do roli eksperymentów, zespołowej pracy badawczej, połączenia wysiłku naukowców i rzemieślników, nadzieję tę jeszcze podsycalo, pozwalając sądzić, że przyrastająca w szybkim tempie wiedza ma i zawsze będzie miała charakter kumulatywny. Ustalenia rządzących naturą praw, cechujących się uniwersalnością i powszechnością, umożliwiały sięganie myślą w przyszłość i snucie wspaniałych wizji.

Fukuyama podkreśla jednak, że „możliwość opanowania natury dzięki nauce nie przysługiwała wszystkim społeczeństwom, lecz została stworzona w określonym czasie w niektórych państwach europejskich. Jednak raz wynaleziona metoda naukowa stała się własnością każdego racjonalnego człowieka, potencjalnie dostępną dla wszystkich, niezależnie od kultury i naro-

⁴ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 91.

dowości. Odkrycie metody naukowej spowodowało ponadto wprowadzenie niecyklicznego, linearnego podziału czasu historycznego. Postępowy i ciągły proces rozwijania się nowożytnych nauk przyrodniczych dostarczył mechanizmu kierunkowego do wyjaśnienia wielu aspektów późniejszej historii”⁵.

Mechanizm ten, jak już wcześniej wspomniałem, nie był w stanie wyjaśnić przyczyny obierania przez państwa, w których nauki przyrodnicze święciły triumfy, ustroju demokracji liberalnych. Sam Fukuyama również wydaje się w tej kwestii sceptyczny i dlatego, choć podkreśla rolę tych nauk w ukierunkowywaniu zmian historycznych, pozbawia je zdolności określania celu, do którego historia w końcu ma doprowadzić. Doskonale zdaje sobie sprawę z oczywistego faktu, że po dziś dzień istnieją wysoce zindustrializowane państwa, o wysokim stopniu rozwoju gospodarczego, w których osobista wolność obywateli jest bardzo ograniczona.

Rola przyrodoznawstwa w ramach rozwoju procesu dziejowego widoczna jest szczególnie wyraźnie w dziedzinie zbrojeń militarnych. Bez zaawansowanej techniki, a więc i uniwersalnej nauki która leży u jej podstaw, zbrojenia nie są możliwe. Państwa pozbawione owych zasobów lub pozostające w tej dziedzinie w tyle za sąsiadami często tracą autonomię a już co najmniej mają powody by się obawiać militarnej przewagi wroga. Doskonałym przykładem zacerpniętym z historii czasów współczesnych mógłby tu być okres zimnej wojny. Sama groźba posiadania broni i jej użycia stanowiła wówczas podstawową manifestację mocy politycznej. Taką bronią, podobnie jak wszelki wysoce wyspecjalizowany sprzęt, musiał oczywiście obsługiwać człowiek, który był do tego przygotowany. Rozwojowi technologii towarzyszyło więc coraz bardziej wszechstronne szkolenie osób odpowiedzialnych zarówno za tworzenie nowych urządzeń, jak i ich późniejszą obsługę. Wpływało to w bardzo istotny sposób na kształtowanie funkcji państwa. Arsenale broni wymagały ciągłego unowocześniania, a co się z tym wiąże, wciąż na nowo kształconych pracowników.

Oczywiście zbrojenie nie jest jedyną dziedziną, w której da się zauważyć wiodącą rolę przyrodoznawstwa, gdy idzie o funkcję nadawania kierunku biegowi historii⁶. Istotne jest jednak to, że samo przez się nie wytycza ono konkretnego celu, a już na pewno nie przesądza o tym, że państwo, wspierają-

⁵ Tamże, s. 114.

⁶ Można by również wskazać na podbój przyrody i szeroko pojmowane uprzemysłowienie. Zmiany wygenerowane w tych obszarach są bez wątpienia nieodwracalne. (Por. F. Fukuyama, dz. cyt., s. 120.) Powrót do czasów przedindustrialnych mógłby zostać wymuszony jedynie przez powszechny kataklizm czy ogólnościową, niszcząca wszelką technikę wojnę.

ce na nim swą moc, musi obrać liberalne demokratyczne rządy. Choć powyższa teoria opiera się na powszechnie znanych prawach i z zasady eliminuje się w jej ramach to, co przypadkowe, w zastosowaniu do logiki dziejów okazuje się ona bezużyteczna, przynajmniej w rozważanym przez nas kontekście:

Rozwój nauk przyrodniczych może zadowalająco wytłumaczyć pewne zjawiska, pozostaje jednak wiele procesów – począwszy od wybranej przez dane społeczeństwo formy rządów – z trudem w tym modelu wyjaśnialnych. Ponadto nauki przyrodnicze możemy potraktować jako swoisty «regulator» zmiany kierunkowej w dziejach, ale z pewnością nie one są ostateczną przyczyną zmiany. [...] Wewnętrzna logika tych nauk wyjaśnia tylko ich rozwój, natomiast nie mówi nic o tym, z jakiej przyczyny człowiek uprawia naukę. Nauki pojmowane jako zjawisko społeczne rozwijają się kumulatywnie nie dlatego, że człowiek jest ciekaw tajemnic wszechświata, ale dlatego, że nauki potrafią spełnić ludzką potrzebę bezpieczeństwa, a także pomóc mu uzyskać nieograniczony dostęp do dóbr materialnych. [...] Zmierzenie do wzrostu gospodarczego wydaje się rzeczywiście uniwersalną własnością współczesnych społeczeństw, ale ponieważ człowieka nie da się ograniczyć do funkcji produkującego zwierzęcia, wyjaśnienia rozwoju dziejowego w kategoriach czysto gospodarczych są niepełne⁷.

Rozważając zagadnienie powiązania metody naukowej i organizacji społeczeństwa, Fukuyama zastanawia się nad możliwością odwrócenia dotychczasowego biegu historii, a konkretnie stawia pytanie o to, co się stanie jeśli nastąpi powszechny kataklizm lub jeśli w wyniku ogólnoświatowej wojny unicestwiona zostanie oparta na nauce cywilizacja wraz z wszystkimi jej osiągnięciami?⁸ Tak postawiony problem należy oczywiście rozpatrzeć z per-

⁷ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 126.

⁸ Znamy przypadki, że jakaś kultura znikła, chociażby z powodu głodu, ponieważ wykarczowano lasy (np. kultura Majów), a nawadniane pola wyschły, osuszając przy tym okoliczne jeziora i rzeki. Ruiny stworzonych przez taką kulturę miast odkrywają tajemnice używanych przez nią narzędzi, przedmiotów użytkowych, sposób obróbki surowców, które są podziwiane przez współczesnych naukowców, a co najważniejsze, w których zapisana jest cała historia dotycząca panujących wierzeń, relacji międzyludzkich i w ogóle struktury społeczności. Czas upadłej kultury minął, pozostały po niej jedynie kamienne budowle. Jej miejsce zajmują antropologiczno-archeologiczne badania zmierzające do odtworzenia na podstawie zachowanej materialnej bazy jej duchowej istoty. W perspektywie dziejów kultur możliwa jest więc bezpowrotna utrata przez ludzkość wcześniej zdobytej wiedzy, bez możliwości jej odtworzenia. Współcześni badacze wciąż natrafiają na artefakty, których przeznaczenia, a nawet sposobu działania (przy okazji mechanicznych przyrządów) nie potrafią wyjaśnić. Oznaczają one, że w minionych epokach w niektórych miejscach na Ziemi istniała *zaawansowana technologia*.

spektywy przywoływanych również przez Fukuyamę rozważań Jana Jakuba Rousseau, który jako pierwszy nowożytny myśliciel podał w wątpliwość wartość postępu i przeprowadził krytykę ówczesnej kultury.

Francuski filozof w swej *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*⁹ opisuje pierwotny stan natury, w którym również człowiek miał funkcjonować jako istota naturalna. Fukuyama podkreśla, że zadaniem, które sobie stawia w tej kwestii, nie jest powielanie rozważań innych badaczy ludzkiej natury. Sam chce dociec istoty rzeczy. Próbuje więc w sposób, jego zdaniem, autonomiczny nakreślić postać człowieka osamotnionego w swej walce ze światem przyrody, zaznaczając, że wyniki takowego nakreślenia będą jedynie hipotetyczne i warunkowe. Postępuje więc podobnie, jak próbowali to czynić Hobbes czy Locke¹⁰. Usiłowali oni wyjaśnić ludzką naturę i jej

Przykład takich zaginionych cywilizacji nie oddaje oczywiście skali problemu, jaki wiązałby się z utratą całej wiedzy naukowej, o której pisze Fukuyama. Wskazuje on jednak na pewną prawidłowość dotyczącą odkrywania praw naukowych. O ile w dziedzinie sztuki potrzeba geniuszu tworzącego niepowtarzalne i stanowiące wzór dla następców dzieła, o tyle w dziedzinie nauki, wcześniej czy później, zjawia się nowy Newton czy nowy Einstein. Niektóre prawa są nawet odkrywane niemal równocześnie przez kilku badaczy. Pozostaje więc nadzieja, że i cywilizacja po kataklizmie lub innym dramatycznym zdarzeniu losowym znajdzie swoich nowych Wielkich odkrywców.

Pomysł, że powstanie dzieła sztuki jest efektem samorzutnego odkrycia artysty tworzącego pierwowzór, a odkrywcy praw naukowych wcześniej czy później mogą być zastąpieni przez inną osobę, że są tylko odkrywcami, a nie twórcami, pochodzi od Kanta, por. *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 233/234.

⁹ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.

¹⁰ Dodać należy, że zakresem swych myśli przynajmniej w dziedzinie filozofii politycznej, francuski filozof znacznie wykraczał poza rozważania prowadzone w Wielkiej Brytanii. Jak słusznie zauważył John Rawls, Rousseau należał już do innego wieku aniżeli Hobbes i Locke: „Reprezentuje on pokolenie – czytamy w *Wykładach z historii filozofii polityki* – które odrzuciło stary porządek, mimo że nadal sprawował on władzę za jego życia, i które przygotowało drogę dla rewolucji francuskiej. Zakwestionowano ustaloną tradycję, a nauki rozwijały się gwałtownie [...]. Zainteresowania [Rousseau – przyp. K. W.] mają szerszy zakres niż zainteresowania Hobbesa i Locke’a: Hobbes skupiony był na przewyżczeniu problemu wojny domowej, natomiast Locke’a zajmowało uzasadnienie oporu wobec Korony w ramach mieszanej konstytucji. Rousseau, przeciwnie, jest krytykiem kultury i cywilizacji: poszukuje diagnozy tego, co postrzega jako głęboko zakorzenione zło współczesnego społeczeństwa, i przedstawia przywary oraz nędzę, jaką przyniosło ono jego członkom. Ma nadzieję wyjaśnić, dlaczego owo zło i przywarty powstały, oraz opisać podstawową strukturę świata politycznego i społecznego, w której nie byłyby one obecne”. J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 269.

wpływ na ukonstytuowanie się miejsca człowieka w świecie poprzez wskazanie na pewien szczególny, rozważany teoretycznie, moment w historii ludzkości. Ów moment nie musiał faktycznie zaistnieć, lecz doskonale nadawał się do stworzenia intelektualnego modelu, pozwalającego objaśnić specyfikę faktu bycia człowiekiem lub choćby tylko przybliżyć się do niej. Przywołana powyżej rozprawa Rousseau tym jednak różni się od prac jego poprzedników, że podkreśla się w niej pozytywny charakter życia człowieka w stanie naturalnym, a następnie opisuje negatywne konsekwencje przekroczenia ram tegoż stanu. Przypomnijmy, w jak podniosły sposób zwraca się Rousseau przy tej okazji do swego czytelnika i jakie perspektywy przed nim roztacza:

Człowieku! Skądkolwiek pochodzisz, jakiekolwiek wyznajesz poglądy, słuchaj: oto są twoje dzieje, takie jakie je wyczytałem nie z kłamliwych ksiąg innych ludzi, ale – ile wolno mi sądzić – z natury, która nigdy nie kłamie. Wszystko, co tu od niej pochodzi, będzie prawdą; błędem to tylko, co niechcący dodam od siebie. Czasy, o których mówić zamierzam, są bardzo odległe: jakżeś się zmienił w porównaniu z tym, którym byłeś! Opiszę ci, że tak powiem, całe życie twego gatunku; uczynię to na podstawie właściwości, w które zostałeś wyposażony, a które wychowanie twe i nawyki zdołały wypaczyć, ale nie zniszczyć [...] Mało sobie chwając swój stan obecny [...] chciałbyś może cofnąć się; i to twoje uczucie będzie pochwałą pierwszych twych przodków, potępieniem twoich współczesnych, a przerażeniem napelni tych, którzy będą mieli nieszczęście zjawić się na świecie po tobie¹¹.

Analizując dokładniej koncepcję Rousseau, będziemy mogli zweryfikować tezę Fukuyamy o nieodwracalności biegu historii. Dostrzegamy, że francuski filozof co najmniej sugeruje wielką tęsknotę człowieka za tym, co minione, nieskażone i naturalne. Należy jednak pamiętać, że nie głosił on bynajmniej ideologii wzywającej do powrotu do natury, lecz jedynie próbował wskazać bolączki współczesnego mu człowieka oraz powody, w wyniku których bolączki te zaistniały. Upadek człowieczeństwa nie wziął się bowiem, zgodnie z tą koncepcją, znikąd, lecz miał swe źródło w narastaniu nierówności społecznych.

Zdaniem Rousseau w stanie człowieczeństwa pierwotnego również istniały dysproporcje pomiędzy poszczególnymi jednostkami i grupami, lecz miały one charakter jedynie naturalny. Oczywiście jest, głosi ten filozof, że każdy

¹¹ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 142.

osobnik jest inny i ma odmienne predyspozycje predestynujące go do odnalezienia swego miejsca w świecie. Jednostka większa, silniejsza, wytrzymalsza i bardziej odporna na ból na ogół lepiej radzi sobie w gąszczu na łowach i to zarówno jeśli chodzi o zdobywanie pokarmów, jak i obronę przed drapieżnikami. Inna rzecz, że jej przeciwieństwo, osobnik mały i niepozorny, pewnie łatwiej się ukryje lub szybciej wdrapie się na drzewo. Pozytywny i negatywny charakter naturalnych właściwości człowieka żyjącego w stanie pierwotnym zależy zatem w dużym stopniu od sytuacji, w której dany osobnik się znajduje. Nie podważa to jednak faktu, że już z natury jesteśmy pod tymi względami nierówni.

Inny aspekt rozważanego tu problemu polega na tym, że zmiana owego stanu, w którym, co koniecznie należy dodać, wcale nie jest łatwo przetrwać oraz pojawienie się załączków społeczności wyżej zorganizowanych, prowadzi do wzrostu nierówności¹². Dla człowieka działającego w samotności, otoczonego jedynie przyrodą, każdego dnia walczącego o przetrwanie, najlepszym narzędziem jest jego własne ciało. W walce tej stale wspomagają go sprawne i silne dłonie, a gdy zajdzie potrzeba – również szybkie nogi. W porównaniu z człowiekiem współczesnym, niemal całkowicie uzależnionym od wynalazczości i nowinek technicznych, jeśli już chodzi o problem skutecznego w walce z przyrodą narzędzia, sytuacja owego człowieka natury jawi się szczególnie.

Samowystarczalność tak pojmowanego człowieka natury dopiero teraz staje się w pełni widoczna. Człowiek nowożytny pozbawiony swych narzędzi-gadżetów stanąłby bezbronny przed obliczem „dzikiego” świata. Widzimy to we wszystkich filmach fantastycznych o tematyce postkatastroficzej, które zdają się wyrażać jakiś podświadomy lęk przed uzależnieniem naszego przetrwania od coraz bardziej skomplikowanych i mniej zrozumiałych środków technicznych. Pojawia się nierówność społeczna, chciałoby się rzec „nowej generacji”, stanowiąca jedno z pierwszych ograniczeń, jakie niesie z sobą kultura. Wynalazki, narzędzia, wreszcie zbytki, czynią nas bezbronnymi wobec perspektywy, że nam ich zabraknie, a w efekcie – uzależniają nas od siebie bez względu na to, jak głęboko rozumiemy ich świat (jako specjaliści lub profani). Rozważmy choćby najprostszy przykład wszechobecnych telefonów komórkowych. Jeszcze piętnaście lat temu w Polsce były one nowinką tech-

¹² W niniejszym artykule nie będę odnosił się oczywiście do całej koncepcji Rousseau. Chciałbym tylko przypomnieć jego pogląd na jeden z głównych aspektów ludzkiego życia – dążenie do wygody i pożądanie tego, co luksusowe – skutkujący wielkim przywiązaniem do świata, jaki dany jest każdemu w sposób indywidualny.

nologiczną i szczytem możliwości ówczesnej techniki. Dostępne wówczas dla nielicznych, wielkością przypominające cegłę, z czasem stały się powodem dumy już nie biznesmanów, ale nastolatków. Dziś zaś są nieodłącznym akcesorium właściwie każdego z nas. Ten sam proces „uzależnienia” od wygody dotyczy, by podążać tokiem rozumowania Rousseau, większości przedmiotów codziennego użytku, obojętnie czy będzie nam chodziło o dom kryty strzechą, czy też blachówką, o jazdę furmanką, czy autem. To, co niegdyś stanowiło nowinkę i luksus, z czasem staje się po prostu narzędziem, a więc przedłużeniem naszego ciała.

Już z tej prostej analizy ludzkiej skłonności do otaczania się przydatnymi rzeczami możemy wysnuć istotny, gdy chodzi o ocenę postulowanego przez Fukuyamę odwrócenia biegu historii wniosek. Będzie on pokłosiem pytania: czy chcielibyśmy zamienić nasz tryb życia na wcześniejszy, nieskażony techniką, pozbawiony udogodnień? Czy w dłuższej perspektywie bylibyśmy w stanie pójść pod prąd biegu dziejów? Fukuyama doskonale zdaje sobie sprawę, że nie. Dlatego też jego nawiązanie do filozofii społecznej Rousseau jest tylko pewnego rodzaju zabiegiem, by nie powiedzieć chwytem retorycznym. Nikt, poza fantastą, nie mógłby być dziś zwolennikiem takiego przewrotu. Rezygnacja ze współczesnej technologii i zaawansowanego stanu nauk szczegółowych, jeśli w ogóle byłaby możliwa, nie doprowadziłaby nas donikąd. Autor *Końca historii* formułuje w tym miejscu trywialną skądinąd tezę, że powrót do korzeni natury możliwy byłby dla człowieka tylko w wyniku globalnego kataklizmu lub wszystko wyniszczającej wojny. Z nakreślonej przez niego perspektywy uprzemysłowienie i automatyzacja współczesnego świata stanowi o niepodważalnym sukcesie naszych czasów. Cofnięcie się w dziedzinie technologii i ekonomii do poziomu charakterystycznego dla wcześniejszych czasów nie miałyby żadnego sensu.

Ale, raz jeszcze to powiedzmy, Rousseau nie nawoływał bynajmniej do rzeczywistego powrotu do człowieczeństwa naturalnego. Diagnostował jedynie ówczesny stan społeczeństwa i toczące go choroby. Krytykował przy tym panujące w jego czasach relacje międzyludzkie, użytkowe traktowanie drugiego człowieka, ganił schlebienie, oczarowywanie, zausznictwo i widoczny wszędzie wzrost nierówności. Piętnując te cechy, wskazywał jednocześnie na swoistą postawę reprezentowaną przez „pierwszego człowieka” żyjącego w świecie, w którym nie było jeszcze wartości. Człowiek ten sam przez się był w pełni wartościowy, bo moralnie doskonały, czysty i jeszcze nie zepsuty. Pod koniec *Rozprawy o nierówności* Rousseau pisał, że „dziki żyje niejako sam w sobie; człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajduje poza sobą,

umie żyć tylko w opinii drugich i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia¹³. Przeglądając się w oczach innych, poznajemy samych siebie, ale w zależności od tego, co aktualnie postrzegamy, puszmy się lub smucimy.

Wnioski, jakie Rousseau wyciągnął z analizy współczesnego mu świata, nie pozostały bez echa. Wyciągnął je na przykład i we właściwy sobie sposób wykorzystał do nakreślenia własnej koncepcji sytuacji człowieka w świecie Kant. Filozof z Królewca był, zdaniem Fukuyamy, jednym z dwóch największych autorów próbujących stworzyć historiozofię powszechną. Drugim był oczywiście Hegel. Nim jednak przyjrzymy się dokładniej historiozofii, jaka wyłania się z poglądów obu myślicieli, przypomnijmy jak Kant pojmował naturę ludzką i na ile w tej kwestii można uważać go za spadkobiercę myśli Rousseau.

Wpływy myśli Rousseau na poglądy Kanta prześledził Mirosław Żelazny, który zauważa, że:

O ile z całą stanowczością można stwierdzić, że mechanika Newtona stała się bodźcem do powstania, a zarazem rdzeniem kantowskiej filozofii przyrody, o tyle doktryna Rousseau spełniała analogiczną rolę w stosunku do filozofii praktycznej. To właśnie Rousseau w swych pismach nieustannie podkreślał, że u źródeł ludzkiej istoty odnaleźć można naturalny pociąg do dobra, stanowiącego cel działania moralnego. To on twierdził, że porządek moralny powinien być wartością najwyższą, realizowaną nawet wbrew przeciwnościom świata zewnętrznego. To on wreszcie i Voltaire byli głosicielami tak ważnej w doktrynie Kanta idei celowości naturalnej¹⁴.

W pismach Kanta pobrzmiewają zatem echa myśli Rousseau dotyczące przede wszystkim celów i metod filozofii praktycznej. Musimy jednak zdać sobie sprawę z tego, że koncepcja człowieka pierwotnego, pojmowanego jako istoty moralnie doskonałej, z punktu widzenia filozofii Kanta jest nie do zaakceptowania¹⁵. Ludzka natura z perspektywy myśli tego filozofa ani nie

¹³ J. J. Rousseau, dz. cyt., s. 229.

¹⁴ M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 227.

¹⁵ Kant odrzucił oczywiście wizję dobrego „człowieka natury”, odwołując się do następującego przykładu:

„Przypominam sobie, że w listach pana de Luc dotyczących gór, dziejów Ziemi oraz ludzi przeczytałem o następującym rezultacie jego, po części antropologicznej, podróży. Życzliwy wobec ludzi autor wyruszył z założeniem o źródłowej dobrotności naszego gatunku i szukał jego potwierdzenia tam, gdzie miejski zbytek nie zdołał oddziaływać w taki sposób, by

jest określana, jak w pismach Hobbesa, jako zła, jak w wizji Rousseau, ani wychwalana jako dobra. Rozwiązanie Kantowskie oferowało coś pośredniego. Autor trzech *Krytyk* podkreśla, że „każdy człowiek wśród swych zdolności do aktywności percepcyjnej i praktycznej posiada: źródłową predyspozycję do dobra i radykalny pociąg do zła”¹⁶. Cóż jednak znaczą te dwa rodzaje skłonności?

Analizując predyspozycję do dobra, Kant dzielił ją na trzy klasy: 1) predyspozycja do zwierzęcości człowieka jako żywej istoty; 2) do człowieczeństwa człowieka jako żywej i równocześnie rozumnej istoty; 3) do jego osobowości jako istoty rozumnej i zarazem poczytalnej¹⁷.

Pierwsza z tych predyspozycji wynika ze zwierzęcych instynktów zakorzenionych w nas samych. Owa sfera zwierzęcości, niepotrzebująca jeszcze kierownictwa rozumu, ale już umożliwiająca, zdaniem Kanta, czynienie w świecie dobra, przejawia się w dążeniu do samozachowania, zachowania gatunku oraz w popędzie do życia we wspólnocie z innymi osobnikami tego samego gatunku. Jak więc widać, predyspozycja do dobra w pierwszej z trzech sfer zasadza się na tzw. miłości własnej. Bardzo łatwo może więc dojść do przeobrażenia się jej w przywary, którymi według Kanta są, na przykład: obżarstwo, rozpusta i bezprawie. Każda z nich odpowiada instynktom charakteryzującym egzystencję zwierzęcą.

Druga sfera, w której przejawia się predyspozycja do dobra – predyspozycja do człowieczeństwa człowieka jako żywej i równocześnie rozumnej istoty – związana jest z działalnością człowieka w społeczeństwie. Jak zauważa Żelazny:

zdemoralizować ludzkie umysły, a zatem w górach od Szwajcarii po Harz. Kiedy później jego wiara w bezinteresowną życzliwość ludzi uległa pewnemu zachwianiu na skutek doświadczenia [zebranego] w pierwszym [miejscu], mimo wszystko postawił jednak na końcu następujący wniosek: człowiek jeśli chodzi o jego życzliwość, jest wystarczająco dobry (nic dziwnego, skoro opiera się to na zaszczipionej predyspozycji [*Neigung*], której stwórcą jest Bóg), gdyby tylko nie było w nim obecnej złej skłonności (*Hang*) do drobnego oszukiwania (co również nie jest niczym nadzwyczajnym, ponieważ powstrzymywanie się od niego jest zawarte w charakterze, który człowiek sam musi w sobie ukształtować)! Oto wynik badania, na który każdy i to bez wyprawy w góry mógłby natrafić także pośród swych współmieszkańców, a nawet bliżej – w swym własnym sercu”. I. Kant, *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei*, tłum. T. Kupś, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, wydanie Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, Toruń 2012, s. 264 [AA VIII 271].

¹⁶ M. Żelazny, dz. cyt., s. 131.

¹⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 47.

instynkt wspólnoty z innymi, pozwalający przekroczyć granice bezwzględnej koncentracji na własnych interesach, zmusza z kolei do przejścia od poziomu człowieka-istoty żyjącej do poziomu człowieka-członka społeczeństwa. Tu, ze względu na kontakty z innymi ludźmi, pojawia się potrzeba postępowania zgodnie z maksymami praktycznego rozumu, uznawanymi powszechnie za dobre. Postępowanie podmiotu może już uchodzić za dobre z punktu widzenia legalności, natomiast nie może być jeszcze nazwane moralnym¹⁸.

Aby można było mówić o człowieku jako podmiocie moralnym, kierującym się rozumem i będącym wolnym, musi się objawić trzecia z predyspozycji, a mianowicie predyspozycja do osobowości jako istoty rozumnej i zarazem poczytalnej. Dzięki niej człowiek staje się zdolny do kierowania wolą, którą sam determinuje prawem moralnym, na którym z kolei, będąc wolnym, chciałby oprzeć swe postępowanie. Z taką postawą wiąże się odpowiedzialność osoby za działania wynikające z przyjętej przez podmiot moralny maksymy, która uznana jest za powszechne prawo moralne.

Rozważania poświęcone radykalnemu pociągowi do¹⁹ zła Kant rozpoczyna uwagą, że:

skłonność tym różni się od predyspozycji, że co prawda może być wrodzona, ale nie wolno jej w ten sposób przedstawiać. Można natomiast uważać, że jest czymś nabytym (gdy jest dobra), albo (gdy jest zła) iż człowiek sam w nią popadł. – Mowa tylko o skłonności we właściwym [sensie], tj. o skłonności do Moralnego-Zła, które jest możliwe jedynie jako determinacja wolnej woli, tę natomiast można ocenić jako dobrą lub złą wyłącznie na podstawie jej maksym²⁰.

Skłonność tę uznaje Kant za naturalną dla bycia człowiekiem. Może ona przejawiać się w trzech różnych stopniach jako: 1) słabość ludzkiego serca w przestrzeganiu maksym albo ułomność ludzkiej natury; 2) skłonność do mieszania pobudek innych niż moralne z moralnymi (nawet, gdy robi się to w dobrym celu); oraz 3) skłonność do przyjmowania złych maksym, tj. złośliwość²¹.

¹⁸ M. Żelazny, dz. cyt., s. 132.

¹⁹ Niemieckie słowo *Hang* tłumaczone jest przez M. Żelaznego jako „pociąg do”, a tłumacz *Religii w obrębie samego rozumu* A. Bobko w swym przekładzie oddaje je jako „skłonność”.

²⁰ I. Kant, dz. cyt., s. 50.

²¹ Tamże, s. 51.

Tak pojmowane zło jest wynikiem naszego odstępstwa od realizacji maksymy imperatywu kategorycznego. Wymienione powyżej przejawy skłonności do zła na tym właśnie się zasadzają, że nie realizujemy nakazów imperatywu kategorycznego. Każde nasze wykroczenie przeciw jego maksymom powoduje, że czynimy źle, zarówno wówczas, gdy zastanawiamy się nad tym, jak zachować się w konkretnej sytuacji, jak i wtedy, gdy odnosimy się do siebie samych i innych ludzi. W obydwu przypadkach jako podmioty moralne powinniśmy pozwolić, by mogła się w nas „ujawnić” wolność rozumiana w dwojaki sposób. Pierwszy z nich to „wolność od”, czyli ten rodzaj wolności, który pozwala nam być niezależnymi od naszej przeszłości i empirycznych pobudek do działania. Drugi to „wolność do”, związana z naszą świadomością doniosłości imperatywu kategorycznego, który nieskażony empirycznością może być przez nas chciany, a to chcenie determinuje nasze postępowanie. Wolność podmiotu moralnego będzie się więc tu przejawiać w ten sposób, że będąc wolnymi chcemy wcielać w życie tylko takie plany i idee, które pozostają w zgodzie z prawem moralnym. „Wolność do” oznacza świadomy wybór rozumnego determinowania woli. I tylko na tej drodze, pod warunkiem że będziemy podejmować działania ze względu na szacunek dla samego prawa, możemy uznać swoje czyny za dobre moralnie. Wartość naszych działań pozostanie wówczas zależna od podporządkowania się obowiązкови płynącemu z zasad praktycznego rozumu.

Kantowskie rozważania o naturze człowieka w pewnym sensie zrywają z tradycyjnym sposobem opisywania owej natury. Z pewnością nie są tak jednostronne, jak to możemy zauważyć w innych systemach filozoficznych (choćby u krytykowanego przez Kanta²², a chwalonego przez Fukuyamę Hobbesa). Próba określenia istoty człowieka przez opis jego wydzwignięcia się ze stanu natury i poddanie się przewodnictwu rozumu stanowiła o atrakcyjności tej koncepcji w stosunku do wcześniejszych koncepcji. To właśnie pociągało Fukuyamę w filozofii Kanta, ale czy ją do końca rozumiał?

Należy przypuszczać, że Kant zdumiałby się, gdyby zobaczył rozprawę Fukuyamy noszącą tytuł *Koniec historii*. Przede wszystkim zapytałby, na jakiej zasadzie można w ogóle uważać historiozofię za naukę. Sam deklaruje, że takiej nauki nie zamierza tworzyć, dodając żartobliwie, że skoro w dziejach ludzkości pojawił się już Kepler i Newton, to być może kiedyś pojawi się też ktoś, kto nam tę teoretyczną historiozofię da. On sam, jeśli chodzi o logikę

²² I. Kant, *O porzekadle, to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, AA VII 289 i nast.

dziejów, chciałby dostarczyć tylko nici przewodniej²³. Ale ta nić przewodnia dotyczyć ma filozofii praktycznej, a nie spekulatywnej, czyli wyobrażania sobie, jaki świat ludzki być powinien, a nie jaki z pewnością będzie. Gdy więc chodzi o Kantowską historiozofię teoretyczną, nieprzekraczalną barierą powinna być deklaracja: „Jak jest możliwa historia *a priori*? – Odpowiadamy: jeśli wróżbita sam tworzy i wywołuje wydarzenia, które przepowiada”²⁴.

Oczywiste jest jednak, że historia ludzkiego rodzaju, w wyniku postępującego zepsucia, doprowadzić może także do całkowitego tegoż rodzaju upadku, określanego przez Kanta jako rządy Antychrysta²⁵. Przy prognozowaniu historii najistotniejsze, i to zarówno dla Kanta, jak i Hegła, jest więc niedoceniane przez Fukuyamę pytanie o moralny cel człowieczeństwa. Natomiast akcentowana przez amerykańskiego filozofa warstwa polityczna odgrywa w stosunku do tego celu rolę narzędzia (Hegel zaliczył obyczajowość polityczną do sfery ducha obiektywnego, a dopiero filozoficzną do sfery ducha absolutnego).

Gdy zaś pytamy o cel historii, zgodnie z koncepcją Kanta, powinniśmy rozważać go w perspektywie dwóch wektorów. Po pierwsze, należy założyć, że historią kieruje ukryta mądrość natury, determinująca raczej działanie społeczeństw niż jednostek. Domniemane prawa tej mądrości są efektem narzucenia przez człowieka na naturę zasad swej własnej celowości. Po drugie, na niższym poziomie, historią małą i wielką kieruje konkretny wybór jednostki, który poprzez porozumienie z innymi jednostkami stanie się wyborem społeczności. Kant nigdy nie łudził się, że będziemy w stanie pogodzić te dwa porządki, co wynika już z faktu, że pierwszy jest nam dany jako uogólnienie refleksyjnej władzy sądenia (porządek natury), a dopiero drugi jest porządkiem determinujących praw praktycznego rozumu. Innymi słowy: nie da się nigdy przekroczyć przepaści pomiędzy porządkiem ludzkiego losu dyktowanym przez naturę, który w dużej mierze jawi się nam jako przypadkowy, a tym, który wypływa z naszego wyboru prawa moralnego. Wynika to już stąd, że nawet w perspektywie indywidualnego życia nierozwiązany pozostaje problem braku wpływu jednostki na fakt jej przyjścia na świat. Cóż więc tu mówić o ludzkim rodzaju?

²³ I. Kant, *Idea powszechnej historii*, 6/VIII, s. 32.

²⁴ I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, 5/VIII, s. 80.

²⁵ I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, 6/VIII, s. 339.

Przypadkowość zapłodnień – pisze Kant – która u człowieka, tak samo jak u nierozumnych istot, zależy od sposobności, oprócz tego zaś często od zachcianek i pomysłów, nierządno nawet od przestępstwa stwarza wielką trudność do przyjęcia poglądu o rozciągającym się na całą wieczność trwaniu istoty, której życie poczęło się w tak mało ważnych, niezależnych od naszej woli okolicznościach. Co się tyczy trwania całego naszego rodzaju (tutaj na Ziemi), to nie natrafiamy tu na wielką trudność, gdyż przypadek [uwidaczniający się] w szczegółach podlega regule w perspektywie całości. Ale w odniesieniu do każdej ludzkiej jednostki oczekiwanie tak potężnego skutku po tak drobnych przyczynach wydaje się jednak wątpliwe²⁶.

Problem polega jednak na tym, że w filozofii praktycznej tylko porządek dyktowany przez jednostkę jej własnemu chceniu jest porządkiem intelektu, opartym na prawie *a priori*. Już zaś pytanie o to, jak dochodzi do połączenia albo konfliktu woli dwóch jednostek pozostaje bez odpowiedzi. Nie ma żadnych praw *a priori*, dzięki którym można sprawić, aby ktoś coś zechciał. A cóż tu mówić o domniemanym porządku natury, który rekonstruujemy tylko na podstawie uogólnienia obserwacji? Z uogólnienia obserwacji w żadnym zaś wypadku nie można wyciągnąć wniosków na temat tego, jak w przeszłości z całą pewnością potoczy się jakikolwiek proces. Skąd więc Fukuyama wie, jak będzie wyglądał, choćby tylko w teoretycznej perspektywie, koniec historii? Czyżby sam znajdował się w punkcie widzenia usytuowanym poza historią, skąd można dokonać pełnego uogólnienia *a posteriori* rządzących nią praw?

Przejdźmy teraz do drugiej z przesłanek stworzonej przez Fukuyamę historiozofii, do heglowskiej koncepcji ludzkiej natury, na której autor *Końca historii* oparł zawartą w tym tytule tezę. Analizę owej przesłanki poprzedza jednak Fukuyama rozważaniami nad poglądami Hobbesa, snutymi jak wiemy z zupełnie odmiennych pozycji aniżeli te, które zajmowali obaj wymienieni wielcy przedstawiciele filozofii niemieckiej.

John Rawls, dociekając natury ludzkiej i samego stanu natury w obrębie pism Hobbesa, oraz fascynując się literacką stroną tekstu *Lewiatana*, pisze co następuje:

Tak więc Hobbes głosi, jak sędzę, że jeśli weźmiemy naturę ludzką taką, jaką ona jest, możemy wysnuć wnioszek, że stan natury staje się stanem wojny. Czym

²⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny (tom 2 *Dzieł zebranych* Kanta w opracowaniu wydawniczym), wyd. A, s. 779/780.

jest natura ludzka, Hobbes pokazuje za pomocą podstawowych cech i zdolności oraz żądz i innych uczuć ludzkich – takich, jakie obserwujemy *teraz* w społeczeństwie politycznym; zakłada on dla celów swej doktryny politycznej, iż te podstawowe cechy natury ludzkiej są w mniejszym lub większym stopniu dane lub stałe. Hobbes nie przeczy, że instytucje społeczne oraz edukacja i kultura mogą w istotny sposób przekształcić nasze uczucia i zmienić nasze cele [...] Jednak dla celów swojej doktryny politycznej, czyli tego, co nazywam świeckim systemem moralnym, zakłada on, że główne zarysy i podstawowe cechy natury ludzkiej są [...] stałe. Istnienie instytucji społecznych, a zwłaszcza skutecznego suwerena, zmienia nasze obiektywne położenie, a przez to zmienia to, co robimy kierując się roztropnością i racjonalnością²⁷.

Faktycznie Hobbes odmalował naturę ludzką w zdecydowanie ciemnych barwach. Obrazu tego dopełnia mechaniczna wizja świata. Działania samego człowieka w znacznym stopniu uznane są za zdeterminowane. Nie chcąc tu zagłębiać się w dziedzinę rozważań teoriopoznawczych, podkreślę jedynie, że przy takim modelu struktur poznawczych, ludzka wyobraźnia mogła jedynie odtwarzać ciągi uchwyconych wcześniej na drodze zmysłowej obrazów, zgodnie z jednym ze sposobów, w jaki je ujęła. Oznaczało to, że poszczególne obrazy, zjawiając się nam we wrażeniach w odpowiedniej kolejności, odtwarzane zaś przez wyobraźnię, muszą zachować tę kolejność lub odtworzyć inny ciąg, w którym dany obraz występował, miał znaczenie lub wzbudzał uczucia. Wolność wyobraźni była więc ograniczona do ujętych wcześniej ciągów obrazów. Podobnie rzecz miała się z utożsamianym z wyobraźnią rozumowaniem:

Wyobraźnia, którą w człowieku (lub w jakiejś innej istocie obdarzonej zdolnością wyobrażania) budzą słowa lub jakieś inne rozmyślnie podawane znaki, jest tym, co powszechnie nazywa się rozumieniem; jest ona wspólna człowiekowi i zwierzętom. Pies bowiem drogą nawyku będzie rozumiał zawołanie czy też łajanie swego pana; i podobnie rzecz się ma z wieloma innymi zwierzętami. To rozumienie, swoiste człowiekowi, jest rozumieniem nie tylko woli innego człowieka, lecz również jego pojęć i myśli na podstawie następstwa i kontekstu nazw rzeczy, układanych w twierdzenia, zaprzeczenia i inne formy mowy²⁸.

Przy takim ujęciu ludzkiej natury człowiek wydaje się samotnym osobnikiem, który postrzega świat jako dany w ten oto dokładnie sposób tylko jemu. Inni mają własne wyobrażenia własnych światów będące kumulacją

²⁷ J. Rawls, dz. cyt., s. 93.

²⁸ Tamże, s. 18.

tego, co ujęły ich zmysły. Obawy i lęki, radości i entuzjazm, gdy zostają na ów świat wyprojektowane, czynią go niepowtarzalnym w swym każdorazowo indywidualnym charakterze. Sam człowiek, autor owych projekcji, nie wnosi jednak w bieg owego świata zbyt wiele wolności. Raczej przypomina zwierzę, zanurzone w nim i w zdeterminowany sposób reagujące na otoczenie.

Człowiek Hobbesa jest więc rozdarty pomiędzy zwierzęcą częścią swej natury oraz jej częścią ludzką, związaną z możliwością dokonywania wolnych i rozumnych wyborów. Zwierzęcy pierwiastek to przede wszystkim popędy, skłonności i potrzeby, które ów człowiek musi zaspokoić. W tym względzie jest w swych działaniach zdeterminowany. Ale środki, którymi posługuje się on przy realizacji tego celu, może już wybrać sam. W Hobbesowskiej koncepcji człowieczeństwa obserwujemy zatem próby pogodzenia wolności i konieczności, pierwiastka ludzkiego i zwierzęcego.

Analiza determinizmu ludzkiej natury, w ramach którego następuje sprowadzenie etyki do rozważań na temat jej psychologicznych determinantów w postaci dwóch największych sprężyn napędzających ludzkie działania: przyjemności i przykrości, powiązanych dodatkowo z apetytem i awersją (Hobbes) oraz aprobatą i dezaprobatą (Locke), prowadzi Fukuyamę do wniosku, że tę ograniczoną wizję ludzkiej natury i życia społecznego przełamują dopiero Kant i Hegel. Największe obawy budziły w nim te części poglądów Hobbesa oraz Locke'a, które dotyczyły wytyczania przez jednostki swych własnych celów życiowych, a raczej brak w owych koncepcjach pozytywnego rozwiązania tej kwestii. Jego zdaniem:

to właśnie prymat samozachowania jest przyczyną naszego niepełnego zadowolenia. Ustaliwszy reguły wzajemnego samozachowania, społeczeństwa liberalne nie próbują stawiać swym obywatelom żadnych pozytywnych celów, czy też promować jakiegoś konkretnego sposobu na życie jako lepszego lub bardziej pożądanego od innych. Wypełnienie życia pozytywną treścią jest zadaniem samej jednostki. Pozytywna treść może przybrać podniosłą postać służby publicznej i prywatnej szczodrobliwości bądź przyziemną postać samolubnych przyjemności i prywatnego sknerstwa. Państwu jako takiemu jest to obojętne, a nawet więcej: rząd lansuje postawę tolerancji wobec różnych „stylów życia”, nie licząc przypadków, kiedy korzystanie z jednego uprawnienia narusza inne. Pod nieobecność pozytywnych „wyższych” celów, tym, co zazwyczaj wypełnia ziejącą w sercu liberalizmu Locke'a pustkę, jest niczym nie skrepowana pogoń za majątkiem, teraz już wyzwolona z tradycyjnych pęt, jakie narzucały potrzeba i niedostatek²⁹.

²⁹ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 234.

Takie podsumowanie rozważań Hobbesa oraz kilku uwag na temat Locke'a wskazuje, w którą stronę zmierza Fukuyama. W jego wyobrażeniu ludzkiej natury motorem napędzającym człowieka jest istotna w systemie Hegła postawa walki o uznanie, w której jednostka przekracza swe biologiczne potrzeby i niskie pobudki działań, zmierzając przy tym do realizacji wyższych celów. Już nie tylko korzyść i zaspokojenie własnych potrzeb, lecz wznoszenie się ponad siebie samego, ponad własne ograniczenia stanowić będzie o uznaniu, którym możemy się cieszyć i które nam się należy. Ale zadajmy znów pytanie: czy jest to Hegel rzetelnie odczytany?

W systemie Hegła, podobnie jak w systemie Kanta obowiązuje wyraźne oddzielenie porządku mechanicznego i organicznego, który dotyczy zarówno filozofii teoretycznej, jak i praktycznej. Porządek mechaniczny polega na tym, że dwie części jakiejś struktury połączone są siłą zewnętrzną, na przykład spoiwem materii w kamieniu, siłą ciężkości w strukturach geologicznych, itp. W ludzkim świecie związek mechaniczny to, na przykład związek dwóch cegieł dokonany przy użyciu zaprawy, a w bardziej skomplikowanej strukturze na przykład mechanizm zegara.

Cechy odróżniające tak funkcjonujący mechanizm – pisze Żelazny – od jakiegokolwiek struktury żywego organizmu są dla Kanta zupełnie oczywiste. Przede wszystkim żaden mechanizm, ani żadna jego część nie są zdolne do aktu samorzutnego wytwarzania samych siebie w procesie wzrostu. Również celem istnienia całego zegarka, inaczej aniżeli jakiegokolwiek istoty żywej, nie jest powielenie poprzez prokreacje potomstwa. Struktura mechaniczna istnieje tylko dlatego, że do istnienia powołały ją siły zewnętrzne i tylko bezpośrednia interwencja tych sił może spowodować jej wzrost albo inne przemiany³⁰.

Jeśli więc na przykład w zegarze zacznie się psuć jakiś tryb, mechanizm nie przystąpi do jego naprawy, lecz będzie po prostu funkcjonował coraz gorzej. Ów tryb nie jest w żadnej mierze celem, a zawsze tylko środkiem do funkcjonowania całości. W żywym organizmie sytuacja wygląda zupełnie inaczej. Jeśli jakiś narząd zacznie tu szwankować, na jego ratunek pospieszy cały organizm, na przykład zwiększając temperaturę ciała albo produkując więcej białych ciałek krwi.

Również porządek ludzkiego świata należy rozumieć jako strukturę organiczną, a nie mechaniczną. Podstawowa zasada moralności głosi, w drugiej formule imperatywu kategorycznego, by człowieczeństwa tak w sobie,

³⁰ M. Żelazny, dz. cyt., s. 210.

jak w drugim człowieku, używać zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka. Podstawowa zasada państwowości nakazuje, by każdy obywatel był nie tylko środkiem, ale i celem istnienia państwa. Podstawowa zasada prawa międzynarodowego wymaga z kolei, by każdy naród był nie tylko środkiem, ale i celem istnienia innych narodów.

Państwo totalitarne przypomina więc mechanizm, w którym każdy obywatel jest tylko środkiem do funkcjonowania całości. Państwo republikańskie w sensie rzymskiego *res publica* to organizm, gdzie każdy obywatel traktowany jest nie tylko jako środek, ale i jako cel istnienia całości.

Hegel przejął w swej *Logice* ów kantowski podział, wzbogacając go o jeszcze jeden człon. Chodzi o związek chemiczny, pośredni pomiędzy mechanicznym i organicznym³¹. Istotę tego związku najłatwiej będzie zaprezentować, odwołując się do arystotelesowskich kategorii aktu i możliwości. Zgodnie z tą koncepcją określona substancja jest w możliwości połączyć się z innymi substancjami. Ale gdy jedno połączenie stanie się aktem, możliwości wejścia w inne połączenia redukują się.

W życiu społecznym związki typu chemicznego charakterystyczne są dla rodów i rodzin. To, że ktoś do rodu nie należy, wyklucza możliwość posiadania w obrębie społeczności owego rodu takich praw, jakie ma ktoś do niego należący. Za chemiczne należy uznać też związki w obrębie grup i sekt religijnych, a nawet całych religii: bycie muzułmaninem wyklucza możliwość bycia chrześcijaninem i co za tym idzie posiadania praw, które chrześcijaninowi przysługują w obrębie jego społeczności. Wreszcie, bycie patriotą w obrębie szowinistycznie nastawionego narodu wyklucza możliwość bycia równocześnie patriotą innego narodu, który pozostaje w stanie konfliktu z interesami tego pierwszego.

Ale Fukuyama nie sięga tak daleko. Głosi koniec ludzkiej historii twierdząc, że oto pojawiła się formacja stanowiąca tej historii zwieńczenie: ustrój liberalno-demokratyczny. Hegel niesłusznie podejrzewany o podobne zapędy nie poszedł w swych poglądach tak daleko. Twierdził, że w swej *Nauce logiki* odkrył tylko logikę uniwersalną dla świata natury i świata ducha.

Na pewno i on, i Kant sprzeciwiłoby się przypisywaniu tak znaczącej roli ustrojowi liberalno-demokratycznemu, jak czyni to Fukuyama. Czy państwo powinno być liberalne i demokratyczne? To zależy, odpowiedziałby Kant. I demokracja, i liberalizm hipotetycznie są najczęściej wartościami pozytyw-

³¹ G. W. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 1968, s. 610 i nast.

nymi. Ale nie zawsze. Czasami, w sytuacji zagrożenia, państwo musi je ograniczać.

Wreszcie Fukuyama nie dostrzega innej bardzo ważnej kwestii. Otóż dla Hegla doskonałą formacją ducha nie byłby żaden ustrój polityczny, taki jak liberalna demokracja, lecz wielki organiczny związek jednostek połączonych tylko więzią moralną, przy całkowitym wyeliminowaniu więzów mechanicznych. Musiałoby to się odbyć przy zaniku państwa jako narzędzia przymusu.

Czy związek taki jest możliwy? Hegel twierdzi, że tak i wierzy, że w historii ludzkości pojawiły się już formacje, w których odgrywał on decydującą rolę. Były nimi pierwotne gminy chrześcijańskie³². Model społeczeństwa, którego członków łączą tylko więzi organiczne, jako ideał narzuca się sam przez się i nie był obcy również Kantowi. Ale badania historyczne dowodzą, że nawet w pierwszych grupach chrześcijan relacje ich członków nie były tak doskonałe, jak to sobie wymarzył Hegel. W tym względzie Kant nie był utopistą. Nie wierzył, że duchowa istota człowieka kiedykolwiek uwolni się od jego istoty materialnej. Z tak krzywego drewna jak człowiek, stwierdził, nie da się wyciosać nic prostego³³.

Gdyby Fukuyama lepiej przeczytał Kanta i Hegla, być może formułowałby swe poglądy ostrożniej i nie uległyby one takiej dezaktualizacji dziś, w dwadzieścia lat od ukazania się jego głośnego dzieła, gdy obserwujemy właśnie kryzys formacji liberalno-demokratycznych. A nie jest to kryzys tylko ekonomiczny. Społeczeństwa, które w relacjach wewnętrznych starają się być liberalno-demokratyczne i wzajemnie się tolerują, w stosunku do obywateli nieliberalnych i demokratycznych przejawiają związki, jakie w terminologii heglowskiej należałoby określić jako chemiczne. Dlatego i ekonomicznie, i politycznie niewiele mogą one pomóc na przykład krajom Afryki, bo te, patrząc z europejskiej albo amerykańskiej perspektywy, pogrążone są w ustroju mechaniczno-despotycznym. Taki stan rzeczy nie przeszkadza natomiast Chinom, które nie są co prawda państwem o ustroju liberalno-demokratycznym, ale to one poprzez swą ekspansję ekonomiczną niosą Afryce postęp i eliminują ubóstwo.

³² G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, Warszawa 1962, s. 420 i nast.

³³ I. Kant, *Idea powszechnej historii*, AA VIII 24.

Abstract

Francis Fukuyama's *The End of History* in Perspective of Twenty Years after its Publishing

Keywords: Fukuyama, the end of history, historicalness, natural science, human nature, the struggle of recognition, progress of history, Kant, Hegel

In the article I focus on a few philosophical issues which are characteristic for Fukuyama's theory, such as: historicalness, idea of common history, freedom, human nature and *thymos*, being the component of human mentality propelling the course of history, according to Fukuyama's reading of Plato. We are also able to take a look at the role of natural science in the development of history process and specific mechanism propelling human actions. The mechanism is Hegelian attitude of the struggle for recognition in which an individual goes beyond its biological needs and base motives of actions, at the same time heading for the accomplishment of higher objectives.

Reporting Fukuyama's ideas I also try to verify his hypothesis concerning the end of history which has been approaching since the establishment of liberal democracy; in the further part of the article I try to verify how different his views on human nature are from those of such philosophers as Hobbes, Rousseau, finally Kant and Hegel.