

CEZARY GÓRECKI
(Instytut Filozofii UMK)

**FILOZOFICZNA IDEA HISTORII
POWSZECHNEJ.
FRANCISA FUKUYAMY LIBERALNO-
DEMOKRATYCZNY KONIEC HISTORII**

Początek lat dziewięćdziesiątych XX wieku przyniósł kulturowo i politycznie zasadniczo zmieniony obraz świata. Traumatyczna, dojmująca partia zimnowojennych, nuklearnych szachów rozgrywana między totalitaryzmem i posttotalitaryzmem a liberalną demokracją niespodziewanie dobiegła końca¹. Uczestnik zasiadający po „wschodniej” stronie poddał grę. Spokojnie, bez większych ekscesów, spakował swoje pionki i odszedł od stołu. Na jego miejscu zasiadł młody, ideowy demokrata. Figury, które rozstawił na planszy, okazały się być tożsame z pionkami rywala. Rywal przestał być rywalem, gra (konflikt) przestała być grą (konfliktem). Sytuacja na planszy uległa zdumiewającej homogenizacji. Jednokolorowym nie tyle pionkom, co ‘podmiotom’ nie pozostało nic innego jak tylko wejść w jakościowo nowe interakcje². Ich

¹ Wraz z zejściem z areny dziejów hitleryzmu nastąpił kres prawicowego totalitaryzmu. Nie zabrakło natomiast prawicowych autorytaryzmów, które zadomowiły się w Europie (Hiszpania, Portugalia, Grecja) i metodą gwałtownych erupcji dały o sobie znać w Ameryce Łacińskiej (Argentyna, Urugwaj, Brazylia, Peru, Chile, Nikaragua). Dyktatury funkcjonowały także w Azji (Filipiny, Korea Płd., Birma). Specyficzną formację ustrojową stanowił apartheid w RPA. Mniej więcej od połowy lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, w przeciągu ledwie dekady, autorytarny pałacyk z kart zdobionych tyleż groteskowymi, co okrutnymi postaciami kogucich dyktatorów po prostu rozleciał się.

² Homogenizację, tożsamość, metaforę „jednokolorowości” należy rozumieć jako wspólnotę aksjologiczną uświęcającą naczelną zasadę wolności, na tle której rozgrywa się komunikacja między często bardzo spolaryzowanymi uczestnikami. Tak pojęta

istotą nie były już reguły ‘gry jako konfliktu’ narzucone dialektyką rywalizacji wolnego ze zniewolonym. Gra-konflikt ustąpiła miejsca niezdeterminowanej relacji wzajemnie szanujących i uznających się podmiotów, które w sposób wolny weszły w sytuację multi-wymiany jednostek handlowych i kulturalnych. Filozof polityczny obserwujący przeobrażenia, jakie zaszły do roku 1991 na szachownicy świata, nie mógł nie zapytać o ich sens. Francis Fukuyama, autor *Końca historii*, pokusił się o wnioski najdalej idące. Triumf liberalnej demokracji uznał za nieprzypadkowy nie tylko ze względów ekonomicznych, polityczno-kulturowych, ale i filozoficznych. Nawiązując do Kanta i przede wszystkim Hegla, restytuował przebrzmiałe pytania o kierunkowość dziejów powszechnych oraz możliwość końca historii.

Czy rzeczywiście u schyłku XX wieku wielki, polityczny rachunek różniczkowy znalazł swoje ostateczne rozwiązanie? Czy demokracja liberalna okazała się być ostatnim wierszem powszechnodziejowego dowodu? Co decyduje, iż za taki może być uznana?

Zanim przyjrzymy się fukuyamowskiej odpowiedzi na powyższe pytania i skonfrontujemy ją z najnowszymi, nienapawającymi optymizmem zjawiskami politycznymi, prześledźmy wybrane idee historii powszechnej³ i końca historii.

homogenizacja (poszanowania wolności), zakładająca materialną różnorodność, stanowi antytezę dla totalitarnej unifikacji, która nie bacząc na to, czy jest społecznie legitymizowana, usiłuje formalnie i materialnie uniformizować społeczeństwo w uprzedmiotowioną masę.

³ Czym jest historia powszechna ludzkości? Nie jest ona ani historią wszechświata, ani skumulowaną wiedzą obejmującą wszystkie znane fakty z dziejów człowieka. Historia powszechna stanowi filozoficzne przedsięwzięcie zmierzające do odnalezienia sensu przenikającego dzieje i porządkującego je w linearny proces posiadający swój początek i koniec. Zasadę sensu pojmuję się najczęściej bardzo mocno – metafizycznie (np. Bóg - zbawienie, Duch - wolność).

⁴ Tytuł historiozoficznej rozprawki I. Kanta: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, tłum. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Wydawnictwo COMER, Toruń 1995.

⁵ Mirosław Żelazny w słowie wstępnym do *Przypuszczalnego początku ludzkiej historii i innych pism historiozoficznych* apeluje o umiar w relacjonowaniu kantowskiej twórczości historiozoficznej. Według Profesora winniśmy go zachować z dwóch powodów: Kant nie napisał żadnego systematycznego dzieła z zakresu historii powszechnej, nie widział się nawet w roli twórcy takiegoż – zaznaczył, iż ludzkość musi jeszcze poczekać na Keplera czy Newtona filozofii historii. Problem jednak nie tkwi w samym oczekiwaniu na geniusza. Problem dotyczy możliwości przedsięwzięcia w ogóle projektu powszechnohistorycznego. Litera pism praktycznych Kanta, a także *Krytyki władzy sądzona* przesądza, iż wykrzycie spekulatywnego, newtonowskiego prawa (zasady mechanicznie wyjaśniającego bieg dziejów jest nie do zrealizowania z jednego, kardynalnego powodu: „przedmiotem” historii są ludzie, a więc istoty wolne. Nie

Immanuel Kant: pomysły ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym⁴

Immanuel Kant jest autorem chronologicznie pierwszej po chrześcijańskiej poważnej próby powszechnodziejowej⁵. *Pomysły do ujęcia historii w aspekcie światowym* stanowią w opinii Francisa Fukuyama *punkt odniesienia dla wszystkich późniejszych prób stworzenia historii powszechnej*⁶.

Kant jest świadom trudności stojących przed filozofem podejmującym się tego dzieła. Podkreśla, iż nie znamy przyczyn wolności manifestującej się w ludzkich czynach. Na przeszkodzie staje też ułomność ludzkiej natury – człowiek nie jest ani w pełni racjonalnym obywatelem świata, ani czysto instynktownym zwierzęciem. Również niemożność doszukania się racjonalnej zasady rządzącej jakąkolwiek ludzką zbiorowością, a tym bardziej ludzkością w ogóle, zmusza filozofa do znalezienia oparcia w przyrodzie⁷. Ewentualna próba powszechnodziejowa możliwa jest tylko przy hipotetycznym założeniu istnienia ukrytego teleologicznego zamiaru przyrody.

Po wprowadzeniu powyższego założenia jako zasady dziejów powszechnych Kant w dziewięciu tezach ogłasza kompletny historyczny

sposób porządku wolności podporządkować porządkowi przyczynowemu. Dlatego też na własne pytanie: „Jak jest zatem możliwa historia jako nauka *a priori*?”, Kant udziela odpowiedzi: „Odpowiedź: jeśli wróżbita sam tworzy fakty, które z góry przepowiada” (cyt. za: M. Żelazny, *O historiozofii Kanta – z umiarem*, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, dz. cyt., s. 8). W rolę owego wróżbity wciela się w swoich historiozoficznych pismkach sam Kant przepowiadając historyczną realizację wywrózonej, wyczarowanej, hipotetycznej, maksymalizującej wolność (skoro ma dotyczyć istot posiadających wolną wolę) zasady ukrytej celowości przyrody (zob. M. Żelazny, *O historiozofii Kanta – z umiarem*, s. 1-8).

⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Biedroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 93.

⁷ M. Żelazny w *O historiozofii Kanta – z umiarem* zwraca naszą uwagę na dwa kantowskie znaczenia pojęcia przyrody. Pierwsze oznacza zsystematyzowany korpus zjawisk empirycznych ujętych w kauzalne, przyczynowo-skutkowe prawa (np. policzek pocałowany z taką a taką siłą odkształci się do wewnątrz tyle i tyle minimetrów). Drugie znaczenie odnosi się do przyrody jako rzeczywistości uobecniającej celowość naturalną (np. celem, „zamiarem” przyrody jest, aby kształt ciała ryby umożliwił jak najdoskonalsze, skorelowane z potrzebami życiowymi gatunku, poruszanie się w środowisku wodnym). W pismach historiozoficznych Kanta obowiązuje oczywiście drugie, teleologiczne pojęcie przyrody (zob. M. Żelazny, *O historiozofii Kanta – z umiarem*, s. 9-13).

projekt. Po pierwsze – proklamuje przyrodzone prawo teleologicznego spełnienia się każdego stworzenia. Wszystkiemu, co żywe, przeznaczone jest rozwinąć się zgodnie z celem i całkowicie⁸. Także człowiekowi. Jednakże pozycja naturalna człowieka jest specyficzna. Jest on jedyną istotą racjonalną i jego *telos* nie może obejmować tylko sfery biologicznej. Prawdziwe przeznaczenie człowieka to rozwój jego racjonalności i wolności. Ten z kolei może się w całości dokonać tylko w perspektywie uniwersalnej. Rozum zatriumfuje nie w pojedynczym, zatowizowanym indywiduum, lecz w rodzaju ludzkim⁹.

Racjonalność i znajdująca w nim wsparcie wolność woli pomagają ludzkości wydzwignąć się ponad poziom egzystencji zwierzęcej. Dzięki nim człowiek opanowuje instynkty, twórczo choć znośnie przeobraża świat w doskonały i szczęśliwy.

Paradoksalnie instrumentem, jakim przyroda pomaga ludziom wznieść racjonalny Raj na Ziemi jest ich „społeczna towarzyskość”. Dialektyczna konstrukcja pojęcia dobrze zdaje sprawę ze sprzeczności naszej natury. Człowiek dąży do życia społecznego gdyż tylko w obrębie zbiorowości może lepiej zrealizować swoją celowość i głębiej zdefiniować własne człowieczeństwo. Z drugiej jednak strony, ludzie przejawiają skłonności społeczne mające źródło w przyrodzonym egoizmie. Każdy członek zbiorowości chciałby urządzić ją według własnych pojęć i potrzeb. Prowadzi to do nieuniknionych waśni i konfliktów. Potrzebie życia w społeczeństwie towarzyszy równie silna skłonność alienacyjna. Pierwszym i bliższym rezultatem jest antagonizm społeczny. Drugą, głębszą i ważniejszą konsekwencją sprzeczności, stanowi dalszy teleologiczny rozwój tego, co człowiekowi przyrodzone – wzniesienie się na moralny poziom ukonstytuowania zbiorowości, pojawienie się subtelnych idei regulujących życie ogółu (np. idea Stwórcy)¹⁰.

Największym zadaniem stojącym przed ludzkością jest realizacja projektu praworządnego społeczeństwa obywatelskiego. Tylko w społeczeństwie obywatelskim ulega maksymalizacji zasada wolności. Na tym poziomie spotęgowany konflikt egoizmów i interesów działa twórczo – teleologiczne zadatki najpełniej rozwijają się w środowisku wolności. Ale w środowisku wolności ubezpieczonej. Wolność, aby nie stać się anarchią przyjmuje postać wolności „do” (a nie wolności „od”). Wolność musi być praworządna – baczyć na prawa (imperatywy) ogólne

⁸ I. Kant, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 36-37.

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ Tamże, s. 39-40.

i jednostkowe, zewnętrzne i wewnętrzne. Zapewnić to może sprawiedliwy ustrój obywatelski. Nauka, kultura i sztuka przeżywające apogeum w warunkach praworządności obywatelskiej kształtują się jako owoce egoizmu hamowanego przymusem, wolności kontrolowanej dyscypliną¹¹.

Na tym nie koniec. Pełny rozwój ludzkich zadatków wymaga ustanowienia równie racjonalnego praworządnego porządku między narodami. Celem przyrody nie jest więc tylko ustrój doskonały wewnętrznie, ale doskonała w swej uniwersalnej całości ludzkość. Służyć temu ma projekt „wiecznego pokoju”. Ponownie antagonizm i egoizm – nie jednostek, lecz państw i narodów – prowadzi do praworządności. Eskalacja konfliktu czy wojny, skutkuje ostatecznie powzięciem przez ludzkość uniwersalnej maksymy prawa publicznego.

Jeśli zasadami prawa międzynarodowego będą – zgodnie z maksymą – powszechna zgoda i powszechna znajomość reguł (a to wymuszają tragiczne skutki międzynarodowej „społecznej towarzyskości” człowieka) dojdzie do ponad-historycznego „pojednania wszelkich możliwych celów”¹².

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: projekt spełnionej nowoczesności¹³

W rolę historii u Keplera i Newtona postanowił wejść G. W. F. Hegel. Kierując się wytycznymi Kanta podjął się dzieła napisania historii powszechnej „łączącej filozoficzną gruntowność z mistrzowską erudycją dziejopisarstwa naukowego”¹⁴. Czym są więc dzieje powszechne według Hegla?

Historia to proces zdobywania samoświadomości przez ducha. Duch, którego najłatwiej definiować dialektycznie – poprzez zestawienie

¹¹ Tamże, s. 40-41.

¹² Liberalny internacjonalizm kantowski otwiera perspektywę intensywnie komunikujących się, kooperujących i handlujących narodów powiązanych sieciami zależności materialnych (wymiana gospodarcza) i zunifikowanych wspólnym wyborem racjonalno-moralnym (prawo międzynarodowe). Ramy ustrojowe dla tak zarysowanej komunikacji tworzy federacja wolnych, demokratycznych, liberalnych republik. Stan, w którym ludzkość zaspokaja swoje potrzeby pożądaniowe, egoistyczne (poprzez handel) oraz oczekiwania moralne (prawo powszechne), a także panuje nad przyrodą, jest realizacją ukrytej celowości przyrody.

¹³ Nawiązanie do tytułu książki Marka J. Siemka, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

¹⁴ F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt., s. 95.

go z przeciwieństwem – materia, posiada swą substancję nie na zewnątrz (materia), lecz w sobie. W odróżnieniu od materii nie musi stale odnosić się do czegoś zewnętrznego, nie jest uzależniony, zniewolony koniecznością rzutowania się przez zewnętrzne. Duch istnieje więc „w sobie samym i u samego siebie”. Byt ducha „u samego siebie” jest świadomością samego siebie. W samoświadomości dochodzi do syntezy podmiotowego i przedmiotowego aspektu wiedzy („że wiem” i „co wiem”)¹⁵. Wszystko to przesądza o istotowej wolności ducha.

Jako, że istotę ducha stanowi wolność i strukturalnie związana z nią samowiedza, zasadą zawiadującą dziejami musi być stopniowy ich postęp. Duch wprawdzie posiada także inne atrybuty, pełnią one jednak rolę środka do samoświadomego wolnościowego celu – poszukują i maksymalizują go¹⁶.

Marek J. Siemek w wykładzie *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*¹⁷ zwraca uwagę na trójaspektowość pojęcia wolności w pracach filozofa. Formuła pierwsza – spekulatywna czy też jakościowo-teoretyczna – została wyrażona w *Nauce logiki*. Niewystarczalność logicznego ujęcia wolności wynika z czysto abstrakcyjnej, logicznej treści pojęcia. Wolność jest tu rozumiana jako jedność absolutnej podmiotowości (świadome „Ja”) i przedmiotowości „świata”. Z ontologicznego poziomu czystej dziejowości stosunku podmiot – przedmiot nie sposób bezpośrednio przejść na poziom ludzkiej historii rzeczywistej. Aby ulokować wolność „pośród ludzi i w świecie ludzi” należy pomyśleć inną strategię interpretacji wolności¹⁸.

Posłużyć temu może drugi aspekt wolności – empiryczny (ilościowo-historyczny), który został wyłożony w *Wykładach z filozofii dziejów*. Podmiotem dziejów jest duch pojęty jako historyczny proces wypierania natury przez kulturę. Porzucanie przez człowieka uwarunkowań i determinacji przyrodniczych jest równoznaczne z poszerzaniem się sfery wolności. Wolność jako substancja ducha procesualnie rozwija się wraz z racjonalizującą, kulturową, cywilizacyjną twórczością człowieka. Powszechnodziejowym celem jest wolny, samoświadomy, racjonalny człowiek (strona podmiotowa) w syntezie z

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, PWN, Kraków 1958, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 26-27.

¹⁷ M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, dz. cyt., s. 14-22.

¹⁸ Tamże, s. 15-18.

transparentnym, sensownym, opanowanym światem (strona przedmiotowa).

O ilościowości opisywanego aspektu wolności przesądza charakter strony podmiotowej. Samoświadomy, wolny człowiek jeśli ma odgrywać rolę rzeczywistego (historyczno-empirycznego) uczestnika dziejów, musi być pojęty w swej wielości. Podobnie jak w projekcie kantowskim tylko ludzkość może podołać wymogom historii. Nie chodzi tu rzecz jasna o taką interpretację ludzkości, która pochłania to, co jednostkowe. Chodzi tu o powiązanych sieciami stosunków, relacji, odniesień, zindywidualizowanych interesów ludzi.

Wolność stanowi więc uniwersalny, kumulatywnie narastający wynik procesu dziejowego. W starożytnych despotiach wschodnich była udziałem jednostek. W kulturze Greków i Rzymian partycypowała w niej nie więcej niż dziesiąta część społeczeństwa. W nowożytnym państwie chrześcijańskim wolni są wszyscy.

Według Marka Siemka drugi, ilościowo-historyczny, aspekt wolności pomija niezwykle ważną kwestię. Otóż nie zdaje w pełni sprawy „jak dalece wolność dla wszystkich nie jest po prostu „czymś więcej”, lecz jest w istocie czymś innym niż wolność dla niektórych (...). A ta różnica nie jest czysto ilościowa, lecz dotyczy samej istoty wolności, jej pojęcia”.

Potrzebne jest więc wprowadzenie trzeciego wymiaru wolności ujawniającego „pełną treść pojęcia”. W obrębie *Fenomenologii ducha* oraz *Zasad filozofii prawa* daje się uchwycić fenomenologiczno-historyczny aspekt wolności. Istotę jego stanowi „zapośredniczenie” i „intersubiektywność”. Proces historyczny należy w tym wypadku rozumieć jako postępujące „uspołecznienie” polegające na dialektycznej relacji podmiot – przedmiot, w której każde odniesienie podmiotu do przedmiotu (jak i do samego siebie) dokonuje się za pośrednictwem innych podmiotów. Podmiot, aby występować jako podmiot, musi wejść w multirelację społeczną z innymi podmiotami, realizować się w strukturze wzajemnego „współ-bycia”¹⁹.

Najbardziej pierwotnym stosunkiem społecznym jest praca, przy pomocy której człowiek opanowuje przyrodę. Praca ze swej istoty rozgrywa się w przestrzeni intersubiektywnej – między ludźmi. Stanowi wyraz postępującej racjonalności – wymaga nie tylko narzędzi, ale i specyficznej pokory polegającej na powstrzymaniu się od aktualnych pożądań i pragnień. W pracy ludzie pokonują egoistyczne ograniczenia i zwierzęce determinacje (Hegel, podobnie jak Kant, postrzega człowieka jako istotę naturalnie egoistyczną, ukierunkowaną na zaspokajanie

¹⁹ Tamże, s. 14-23.

swoich partykularnych, najczęściej witalnych potrzeb. Zasadniczo jednak rozszerza *antropologicum* o pragnienie uznania, a więc coś, co ze swej natury można zaspokoić tylko w środowisku ponadsubiektywnym).

Proces „hamowania pożądania” wymaga zaistnienia i zastosowania przymusu. Przymus, o którym mowa, może być tylko proveniencji społecznej. Stanowi rezultat pierwotnej przemocy zastosowanej w konflikcie „samowiedz” oraz efekt ich „walki o uznanie”²⁰.

Momentem aktualizującym proces historyczny jest zatem konflikt dwóch podmiotów zakończony społecznie zinstytucjonalizowaną formą panowania i przymusu, ale zarazem społecznie usankcjonowaną formą wolności. Podmiot panujący jest jednocześnie podmiotem wolnym. Wolność uzyskana i uznana w interakcji Pan – Sługa to najpierwotniejszy jej przejaw w świecie „między-ludzkim”.

Stosunek zachodzący między Panem a Sługą nie opiera się jeszcze na pełnej intersubiektywności czy wzajemności. Odniesienie człowieka do człowieka posiada tu charakter antagonistyczny. Wolność wzniesiona przez zniewolenie i na zniewolonym prowadzi do alienacji. Wyobcowanie z kolei przeczy możliwości dania zadość tej najbardziej specyficznej, a zarazem najbardziej kreatywnej (historyczno-kreatywnej) ludzkiej potrzebie jaką jest pragnienie uznania. W relacji dominacji potrzeba uznania doznaje podwójnego uszczerbku. Na niedostatek uznania cierpi oczywiście Sługa, któremu odbiera się wolność i cześć. Z równoprawnego podmiotu pierwotnego boju o szacunek ulega degradacji do roli „potwierdacza” czyjejś czci. Ale satysfakcji z zaistniałego stanu nie może czerpać także Pan. Niejako instytucjonalne, mechaniczne, pozbawione wewnętrznego przekonania hołdy Sługi nie zaspokajają honorowych potrzeb władcy. Powodem dyskomfortu Pana są także całkiem twórcze efekty pracy wykonywanej przez Sługę. Niewolnik nie posiada wprawdzie uznania w sensie „formalnym” – nikt mu go nie oświadcza, ale zyskuje na czci w sensie „materialnym” – nadają mu wartość dzieła własnych rąk poprzedzone ideami generowanymi przez racjonalizatorski umysł stojący przed wyzwaniem pracy. Wszystko to prowadzi do stanu, w którym Pan gnuśnieje z lenistwa i próżności nieco przypominając zwiotczały balon napompowany niezbyt wartościową etycznie czcią, podczas gdy Sługa przeobraża się w silnego i twórczego człowieka.

Pierwotna figura Pana i Sługi musi zatem ulec zasadniczym przeobrażeniom wewnętrznym. Istotą rekonfiguracji będzie aprobata i realizacja dialektycznego wymogu wzajemnego uznawania się. Pan, aby

²⁰ Tamże, s. 24-25.

uzyskać satysfakcję ze strony sługi, sam pierwiej powinien oddać mu cześć. Obowiązany jest uczynić to jawnie i symbolicznie, nie ograniczając się do indywidualnych przeświadczeń dotyczących np. jakości pracy Sługi. Z kolei Sługa winien uznać Pana dobrowolnie, szczerze, gdyż tylko w ten sposób można osiągnąć stan dialektycznie twórczego poddaństwa.

Pierwotna, antagonistyczna, oparta na przemocy relacja Pan – Sługa wskutek oddziaływania pragnienia uznania zyskuje historycznie zupełnie nowy szlif. Konflikt przemienia się w harmonijną wzajemność oraz spełnioną intersubiektywność jako kardynalne cechy stosunków międzyludzkich. Figura Pana i Sługi staje się figurą maksymalizującą wolność podmiotową. Wszelka władza, wszelka zwierzchność, dzięki dialektycznie oddziaływującemu uznaniu, wymaga wzajemnego, zapośredniczonego poszanowania cudzej wolności. Podmioty występujące po obu stronach stosunku panowania stają się przeto równoprawne. Otoczenie, w którym działają przybiera charakter wspólnoty. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* wyżej zarysowany stan zostaje nazwany „samowiedzą ogólną”²¹. Samowiedza ogólna jest „afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada >absolutną samoistność<, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna, a realną ogólność ma w postaci wzajemności, o ile w innej woli wolnej jednostkowości ma świadomość siebie jako uznawanej, ma zaś tę świadomość tylko o tyle, o ile sama uznaje tę inną jednostkowość i wie, że jest ona wolna”²².

Można rzec, iż w tych słowach Hegel jednocześnie ogłosił kres świata przednowoczesnego i proklamował nastanie kończącego dzieje polityczne modernizmu. Wolność uległa absolutyzacji i uniwersalizacji w powszechnym uznaniu. Każdy stosunek zwierzchnictwa i podporządkowania daje się odtąd pomyśleć tylko jako interakcja wzajemnie szanujących się wolnych podmiotów. Przymus ujawniony w pierwotnej relacji Pan – Sługa wyewoluował ku postaci racjonalnej. Dawne rozkazy i polecenia Pana zostały zastąpione skodyfikowanymi regulacjami prawnymi. W miejscu historycznie pierwszej relacji „międzyludzkiej” (stosunek panowania) wyrósł skomplikowany ekosystem instytucji społecznych. Wprawdzie instytucje są funkcjonalnie głęboko heterogeniczne (służą realizacji najróżniejszych aktywności człowieka), to grunt na którym wyrosły cechuje się aksjologiczną homogenicznością

²¹ M. J. Siemek, dz. cyt., s. 29.

²² Cyt. za: Tamże, dz. cyt., s. 29-30.

(uświęcenie wolności). Egoizm i chciwość znalazły z kolei swą racjonalną formułę w wymianie ekonomicznej. Wzajemność i zapośredniczenie w ramach stosunków handlowych oraz stosunków pracy przejawia się w realizacji słusznego postulatów symetrii i ekwiwalencji wymiany²³. Oto „społeczeństwo obywatelskie”²⁴.

Francis Fukuyama: koniec historii i ostatni człowiek. Liberalna demokracja jako paradygmat pohistoryczny

Synteza liberalizmu z demokracją to cel ku któremu przez wieki zdążała historia. Spełnienie nastąpiło w XX wieku kiedy cała ustrojowa konkurencja liberalnej demokracji (monarchia dziedziczna, faszyzm, nazizm, komunizm) została spektakularnie przewyżczona. Według Francisca Fukuyamy – ostatecznie. Stało się tak dlatego, iż tylko demoliberalizm pozbawiony jest kardynalnych wewnętrznych defektów i sprzeczności dając w pełni zadość wymogom racjonalności. Ewentualne dysfunkcje najlepszego z ustrojów wynikają z błędów w realizacji dwóch naczelných zasad: wolności i równości. Błędy te stosunkowo łatwo, jeśli nie wyeliminować, to skorygować, dzięki czemu formacja maksymalizuje cnotę prakseologicznej elastyczności²⁵.

Liberalizm. Autor *Końca historii* przedstawia nieskomplikowaną definicję liberalizmu. Zostaje on określony jako „kierunek, który

²³ Tamże, s. 31-32.

²⁴ Za Mirosławem Żelaznym warto zwrócić uwagę na czasowy i moralny aspekt heglowskiej historiozofii. Autor *Heglowskiej filozofii ducha* kieruje naszą uwagę na dwie możliwości filozoficznej interpretacji roli czasu w procesie dziejowym. Pierwszą zaproponował Kant, który rozumiał historię jako realizującą się w czasie. Takie ujęcie nie daje odpowiedzi na kapitalne pytanie zaakcentowane przez M. Żelaznego: „W jakiej formie jednostki, które za postęp dziejowy zapłaciły często najwyższą cenę, otrzymają za swe nieszczęście rekompensatę”. Kant nie znalazł na nie odpowiedzi, dlatego swą historiozofię oparł na regulatywnych założeniach hipotetycznych. Hegel w inny sposób odniósł się do problemu. Uznał dzieje za „cel sam w sobie i dla siebie”, który jest ze swej istoty pozaczasowo wieczny. W ten sposób odrzucił możliwość istnienia jakiegoś zewnętrznego, transcendentnego źródła sensu historyczności. Faktyczne nieszczęścia jednostek należy pojąć jako środki do celu, jakim jest absolutyzacja ducha. Zarzut o sprzeniewierzenie się kantowskiemu imperatywowi kategorycznemu Hegel niezbyt zadowolająco odpiera nakazując jednostkom „dotrzeć do siebie i oglądać rzeczywistość”. Partycypowanie w absolutie ma tu spełnić rolę – jak wskazuje M. Żelazny – swoistej teodycei. Generalnie należy podkreślić, iż człowiek i jego otoczenie nie stanowi właściwego celu historii. Jest nim duch absolutny i jego przedmiotowe treści – ponadczasowe osiągnięcia sztuki, religii, filozofii. Zob. M. Żelazny, *Heglowaska filozofia ducha*, Wydawnictwo IF i S PAN, Warszawa 2000, s. 320-323.

²⁵ F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt., s. 9.

przyznaje jednostce pewne uprawnienia lub wolności od ingerencji rządu²⁶. Katalog uprawnień Fukuyama przytacza powołując się na klasyczne rozróżnienia Jamesa Bryce'a. Zgodnie z nimi należy wyodrębnić trzy kategorie praw: prawa obywatelskie (wolność obywatela od państwowej kontroli jego osoby i własności), prawa religijne (wolność od ingerowania w sferę praktyk religijnych), prawa polityczne (wolność od kontroli działalności nie wpływającej na pomyślność wspólnoty w zakresie umożliwiającym ingerencję)²⁷.

W aspekcie ekonomicznym liberalizm oznacza poszanowanie zasad wolności gospodarczej i wymiany handlowej. Funkcjonalne ramy tak pojętego liberalizmu tworzy instytucja wolnego rynku, moralno-prawne – zasada nienaruszalności własności.

Demokracja. Demokracja „oznacza uprawnienie wszystkich obywateli do wpływania na władzę przez udział w wolnych wyborach i uczestniczenie w życiu politycznym”²⁸. Fukuyama, przy pewnych zastrzeżeniach, posługuje się definicją demokracji w ujęciu formalnym²⁹. W myśl definicji formalnej państwo jest demokratyczne, jeśli przeprowadza cykliczne, kilkuprzymiotnikowe wybory (wolne, powszechne, tajne, równe, proporcjonalne) wyposażając obywateli w czynne i bierne prawo wyborcze. Wadliwość koncepcji wynika z formalistycznej obojętności na czynniki natury materialnej. Zaletą z kolei jest to, iż formalna definicja, pomimo swych niedoskonałości, stanowi lepsze zabezpieczenie wartości przezeń lansowanych niż inne jej warianty³⁰.

²⁶ Tamże, s. 76.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 77.

²⁹ Definicja formalna demokracji to mutacja XIX-wiecznej definicji proceduralnej zaproponowanej przez Schumpetera. Według niego, demokracja to struktura instytucjonalna służąca „podejmowaniu politycznych decyzji, w ramach której jednostki uzyskują moc decyzyjną w wyniku konkurencyjnej walki o głosy ludzi”. Proceduralno-formalnym ujęciem zdecydowanie sprzeciwia się Any Gutman w artykule *Demokracja*. W odróżnieniu od Fukuyamy dostrzega w formalizmie niezwykle istotne niebezpieczeństwo – proceduralny redukcjonizm może prowadzić do zatarcia różnic między demokracją a autokracją. To, co w demokracji najważniejsze i najwartościowsze nie daje się wypowiedzieć w formule proceduralnej. Zob. A. Gutman, *Demokracja*, w: *Przewodnik po współczesnej myśli politycznej*, R. E. Goodin, F. Pettit (red.), tłum. C. Cieśliński, M. Poreba, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 531-532.

³⁰ F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt., s. 77.

Liberalna demokracja³¹. Demokracji i liberalizmu nie można utożsamiać. To, że doszło do kulturowego zespolenia pojęć nie oznacza uprawnienia do zniesienia granicy. Ani doktrynalnie, ani praktycznie, taka unifikacja nie jest zasadna. Powyższe uwagi w niczym nie umniejszają fukuyamowskiej tezy, iż historyczne spotkanie demokracji i liberalizmu stworzyło nową jakość zasadniczo wpływając na losy nie tylko narodów, ale wręcz całego świata. Pamiętać wszak należy o tych wszystkich przypadkach, w których państwo demokratyczne nie jest liberalne (Iran) i odwrotnie – państwo liberalne nie jest demokratyczne (XIX-wieczna Anglia).

Formuła sukcesu. Decydujące składniki paradygmatu

Demokrację liberalną daje się opisać przez wyodrębnienie kilku elementów maksymalizujących historyczne sukcesy formacji. Możemy tu wskazać na dwa aspekty: prakseologiczno-metodologiczny oraz antropologiczny. W obrębie pierwszego zwrócimy uwagę na charakterystyki przesadzające o praktycznej skuteczności demoliberalnego paradygmatu, ujęcie drugie ujawni jego naturalną i moralną odpowiedniość.

Tajemnica skuteczności. Nowożytne przyrodoznawstwo.

Fukuyama w tekście *Końca historii* wielokrotnie zwraca uwagę na praktyczne – ekonomiczne sukcesy liberalizmu³². Zastrzec należy od razu, iż czyni to w nader wąskim zakresie. Za wystarczające dla udowodnienia swoich tez uznaje wskaźniki PKB (produkt krajowy brutto) czy też DNB (dochód narodowy brutto). W rozdziale *Zwycięstwo magnetowidu* dokonuje komparatystycznego zestawienia osiągnięć gospodarczych państw, które bezkrytycznie wprowadziły gospodarkę rynkową, z tymi, które uczyniły to w ograniczonym zakresie bądź nie uczyniły tego wcale. Przykładem niebywałego sukcesu ekonomicznego

³¹ Liberalni demokraci nie uznają władzy ludu za ostateczną wartość. Ponad nią stawiają tradycyjne (choć nie tylko) liberalne wolności (np. obok wolności politycznej także wolność od arbitralnego aresztu). Tym samym demokracja liberalna jest przeciwieństwem demokracji populistycznej akcentującej nadrzędną wartość procedur podejmowania decyzji. Demokracja w wersji liberalnej, w odróżnieniu od populistycznej, chroni przed zagrożeniem „dyktaturą większości”. Zob. A. Gutman, *Demokracja*, w: *Przewodnik po współczesnej myśli politycznej*, dz. cyt., s. 535-536.

³² W tym miejscu nie jest istotne, czy liberalizm jest demokratyczny (Wielka Brytania), czy nie do końca (Korea Pd.). Chodzi o wykazanie skuteczności samej metody liberalnej.

są państwa Dalekiego Wschodu. Korea Południowa, Tajwan, Malesja, Singapur, Tajlandia bez większych zastrzeżeń inkorporowały metodę liberalną, świadomie zintegrowały z rynkiem i kapitałem międzynarodowym, nie obawiały się stworzyć ram dla działalności międzynarodowych korporacji. Interioryzacja zachodnich technologii pozwoliła społeczeństwom azjatyckim stać się niebawem... najbardziej konkurencyjnymi i innowatorskimi wytwórcami w zakresie *high-tec*. „Wyzysk” dalekowschodniej siły roboczej przez koncerny zachodnie okazał się dla niej samej zbawienny. Nieporadne, konfucjańskie kociecia wyrosły w rynkowo drapieżne tygrysy³³.

Skuteczność metody liberalnej klarownie uwydatnia analiza komparatystyczna osiągnięć gospodarczych państw „występujących” po przeciwnych stronach żelaznej kurtyny. Rzeczą niebywale interesującą są pierwotne sukcesy ekonomiczne radzieckiej gospodarki. W latach 1928-1955 PKB wzrastało w ZSRR w tempie 4,4 – 6,8% procenta rocznie. Do połowy lat siedemdziesiątych radziecki PKB był o połowę wyższy od amerykańskiego. W latach 1975 – 1985 oficjalny wskaźnik uległ dramatycznemu obniżeniu do około 2%. Nieoficjalnie sytuował się najprawdopodobniej na jeszcze niższym poziomie – od 0 do 1%³⁴. Regres nigdy nie został zahamowany. Krach gospodarczy pociągnął za sobą krach polityczny. Nie trzeba dodawać, iż ekonomiczny kolaps ZSRR dokonał się w czasie, gdy społeczeństwa zachodnie przeżywały okres neoliberalnej prosperity gospodarczej³⁵.

Naukowe przyrodoznawstwo. Funkcjonalny i historyczny sukces liberalizmu nie wziął się znikąd. Według Francisa Fukuyamy u jego podłoża tkwi naukowe przyrodoznawstwo. Autor *Końca historii* ryzykuje nawet tezę, iż paradygmat liberalny stanowi konieczne i ostatnie stadium

³³ O gospodarczej ostrości tygrysiich pazurów najlepiej zaświadczać liczyby. W latach sześćdziesiątych roczny wzrost gospodarczy w Japonii wynosił 9,8%, „tygrysy” – Hongkong, Tajwan, Singapur Korea Południowa szczyły się średnio 9,3%-owym PKB. Interesująco prezentuje się wewnątrzazjatyckie porównanie systemów rynkowych z planistycznymi. O ile zestawianie Tajwanu z Chinami nie wydaje się do końca miarodajne (horrendalna dysproporcja wielkości terytorialnej i zaludnienia) o tyle sensowne jest porównywanie osiągnięć obu Korei. Korea Południowa i Północna w 1960 posiadały niemal analogiczny poziom dochodu na jednego mieszkańca. Integracja w 1961 roku Korei Południowej z międzynarodowym rynkiem skutkowałą rocznym przyrostem PKB w tempie 8,4%, co pozwoliło w 1989 roku czterokrotnie zdystansować Północnych sąsiadów pod względem dochodu (4550 \$ na mieszkańca).

³⁵ Redukowanie klęski realnego socjalizmu do kwestii niewydolności ekonomicznej to nadużycie. Według Fukuyamy spośród przyczyn upadku należy uwypuklić czynnik polityczno-moralny – brak legitymizacji władz.

kultury opanowanej i zdeterminowanej rozwojem przyrodoznawstwa. Jakie cechy pozwalają nauce odegrać rolę metody zawiadującej kulminacyjnymi fazami procesu dziejowego i co sprawia, iż liberalizm możemy ująć jako jej konieczny rezultat?

Kluczem do kierunkowości historii jest naukowa wiedza o naturze. Stary pogląd Bacona i Fontenelle'a Fukuyama adaptuje jako punkt wyjścia dla swych dalszych analiz historyczno-metodologicznych. Nie ma wątpliwości – nauki przyrodnicze rozwijają się linearnie i kumulatywnie³⁶. Metoda, na której są uformowane, jest potencjalnie dostępna wszystkim ludziom. To przesądza o jej powszechności – nie ma przeszkód, żeby zadziałała w każdej kulturze, w każdym narodzie i w każdym miejscu na świecie, o ile zostaną spełnione pewne wymogi racjonalności. Uniwersalizująca zdolność naukowego przyrodoznawstwa zaowocowała przewyciężeniem cyklicznego podziału czasu historycznego³⁷.

Militaryzm jest dziedziną, w której widać w całej okazałości uniwersalizujące i ukierunkowujące potencje metody naukowej. Możliwość przeprowadzenia skutecznej jak nigdy dotąd kampanii wojennej, jak i sama obawa przed zaawansowanym technologicznie zagrożeniem pchnęły narody do maksymalizującej rozwój nauki rekonfiguracji społeczeństwa³⁸. Tyleż racjonalnym, co samozachowawczym wymogiem stała się konieczność przewyciężenia najróżniejszych partykularizmów wewnątrzpaństwowych, obowiązek centralizacji władzy i administracji, kodyfikacji prawa i upowszechnienia wiedzy. W ten sposób organizacje wewnętrzne wielu państw głęboko upodobniły się. Kantowska przepowiednia o twórczym działaniu „społecznej towarzyskości” znalazła empiryczne potwierdzenie – nieustające zagrożenie wojenne spotęgowane zastosowaniem zdobyczy naukowego przyrodoznawstwa zaowocowało wielkim ujednoczeniem narodów³⁹.

³⁶ Fukuyama jest świadom tendencji, jakie pojawiły się w obrębie filozofii nauki. Godzącą w pogląd o kumulatywnym rozwoju wiedzy teorię rewolucji naukowych Kuhna autor *Końca historii* oddala argumentując, iż dla historycznej skuteczności danej teorii naukowej wcale nie jest istotne czy jest ona „prawdziwa” w sensie epistemologicznym. Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt., s. 113-114.

³⁷ Tamże, s. 113-114.

³⁸ Pośród przykładów defensywnej modernizacji Fukuyama wymienia m. in. reformy Ludwika XIII we Francji, Filipa II w Hiszpanii, transformację japońskiego społeczeństwa w erze Meiji (1868-1912) a nawet pierestrojkę Gorbaczowa. Zob. Tamże, s. 116-118.

³⁹ Tamże, s. 114-119.

Drugą dziedziną, w obrębie której nauka wygenerowała ukierunkowaną zmianę historyczną jest podbój przyrody i uprzemysłowienie. Wprowadzenie nowoczesnych technologii produkcyjnych zrewolucjonizowało i zunifikowało kulturę pracy (administracyjne formy organizacji przedsiębiorstwa, kryteria fachowości i wiedzy, hierarchizacja i specjalizacja). W szerszym kontekście przededefiniowało społeczeństwo w ogóle (w głównej mierze dzięki ujednocającemu charakterowi racjonalnej pracy) – przyczyniło się do transferu ludności ze wsi do miasta, zdeterminowało powstanie racjonalnych systemów normatywnych i etycznych, wylansowało nowe standardy egzystencjalne i potrzeby konsumpcyjne, zmusiło ludzi do specjalizowania umiejętności poprzez zdobywanie coraz bardziej szczegółowej i skomplikowanej wiedzy⁴⁰.

Fukuyama uważa, iż wprowadzenie przez naukowe przyrodoznawstwo historii na jednokierunkowy tor kumulacji i postępu jest procesem nieodwracalnym. Niemożliwa jest ani rousseau'owska rezygnacja i powrót do stanu naturalnej szczęśliwości (nikt nie zechce wtórnie zamienić samochodu na gołe stopy), ani selekcyjna blokada technologii. Także ewentualna katastrofa ekologiczna bądź zagłada znacznej części ludzkości w wyniku np. wojny nuklearnej niewiele może zmienić. Wcześniej czy później znajdzie się ktoś, kto ponownie sięgnie po środki maksymalizujące gospodarczy bądź militarny sukces. Nowożytne przyrodoznawstwo generuje linearną historyczność i przyczynia się do unifikacji społeczeństw. To nie wszystko. Zasadniczą tezę Fukuyamy jest uznanie, iż „nauka w sposób konieczny prowadzi do kapitalizmu w sferze gospodarczej i do demokracji liberalnej w sferze politycznej”⁴¹.

Historia zna liczne przypadki państw, które uległy głębokiej industrializacji nie liberalizując się. Ponownie za najlepszy przykład służą doświadczenia ZSRR i jego satelitów. Przejęcie władzy przez komunistów oznaczało opóźnione względem Zachodu wkroczenie w erę przemysłową (ZSRR – lata dwudzieste/trzydzieste, satelity – lata pięćdziesiąte). Skutkowało podobnymi zachodnim zjawiskami: zmiana stratyfikacji społecznej, podniesienie stopy życiowej, kapitalny wzrost wykształcenia, wysokogatunkowa propozycja kulturalna. Rychło jednak okazało się, iż nie-liberalizm nie jest w stanie rozwijać się powyżej poziomu industrialnego. Wprawdzie pozwala bardzo szybko – w przeciągu jednego pokolenia – przeprowadzić proces uprzemysłowienia

⁴⁰ Tamże, s. 120- 123.

⁴¹ Tamże, s. 137.

ze wszelkimi konsekwencjami tegoż, ale kompletnie już sobie nie radzi w rzeczywistości postindustrialnej (epoce informacyjnej, technologicznej)⁴². Jeśli uznać, iż era postindustrialna charakteryzuje się dyferencjacją systemową⁴³, to wszelkie planistyczne, centralistyczne metody kontrolowania gospodarki są nonsensem. Skuteczne funkcjonowanie w ramach systemowo zróżnicowanej kultury, w tym ekonomii, wymaga pełnego poszanowania zasady wolności⁴⁴. Fiasko postotalitaryzmu było więc nieuchronne.

Powyżej został omówiony metodologiczno-prakseologiczny wymiar składnikowy liberalizmu. Przyszła pora, aby przyjrzeć się drugiemu aspektowi paradygmatu liberalnej demokracji, który nazwałem „antropologicznym”. Jest on w tym sensie „antropologiczny”, iż według Fukuyamy najlepiej odpowiada na zarówno witalne, jak i moralne potrzeby człowieka.

Aby zapytać o naturalne potrzeby człowieka, musimy cofnąć się ku „przed-historii” i przyjrzeć się „pierwszemu człowiekowi”.

Historia filozofii zna wiele koncepcji stanu naturalnego, praw naturalnych i oczywiście człowieka naturalnego. Francis Fukuyama skupia się przede wszystkim na dwóch konstrukcjach: Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a.

Hobbes, jak podkreśla autor *Końca historii*, wprawdzie niewiele miał wspólnego z demokracją, ale niewątpliwie był liberałem. Jemu należy przypisać autorstwo koncepcji zgodnie z którą „prawomocność rządu wywodzi się z praw władców, nie zaś z boskiego prawa królów lub naturalnej wyższości rządzących”⁴⁵. Umocowanie władzy i zakres jej uprawnień stanowi rezultat pierwotnej sytuacji człowieka. Ludzka kondycja naturalna nie przedstawia się sielankowo – to stan wojny wszystkich ze wszystkimi. Charakteryzuje ją skrajna przemoc ujawniająca się w brutalnej rywalizacji, nieufność i żądza sławy. Celem konfliktów nie są tylko, jak widać, dobra służące zaspokojeniu elementarnych potrzeb witalnych. Żądza sławy nadaje jakościowo specyficzny wymiar międzyludzkiemu waśniom. Człowiek, tocząc bój o dobre imię własne i

⁴² Inwarianty tego samego pojęcia. Zob. Tamże, s. 139.

⁴³ Według Lecha Morawskiego na postindustrialną dyferencjację systemów składa się: proces heterogenizacji społeczeństwa (autonomizacja podsystemów społecznych), symptomy dezintegracji społecznej, rosnący stopień organizacji grup ludzkich, kulturowe, etniczne zróżnicowanie, dyferencjacja systemów wartości i in. Zob. L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Wydawnictwo Prawnicze PWN, Warszawa 1999, s. 27-31.

⁴⁴ F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt., s. 137-147.

⁴⁵ Tamże, s. 225.

najbliższych, pozycję oraz prestiż, usiłuje zaspokoić potrzebę bycia uznanym. W tym miejscu materialistycznie usposobiony Hobbes jest bliski duchem Hegłowi. Zasadnicza różnica dzieląca filozofów polega na tym, że, o ile człowiek heglowski stawia wartość uznania ponad wartością życia (nie boi się zginąć w walce o cześć), o tyle hobbesowski naturalista w momencie zagrożenia egzystencji ulega działaniu instynktu samozachowawczego. Lęk przed śmiercią wypiera pierwotną dumę, a pokojowa umowa społeczna – stan wojny wszystkich ze wszystkimi⁴⁶.

Samozachowawczy konformizm egoistyczny znajduje najdoskonalsze zaspokojenie w państwie liberalnym. Prawo naturalne zostaje zastąpione prawem konwencjonalnym, wywodzącym się z umowy społecznej. Uprawomocnienie władzy nie sięga szeroko – ogranicza się do obowiązku zabezpieczenia podstawowej ludzkiej prerogatywy, jaką jest prawo do życia. Obywatele ze swej strony obowiązani są nie burzyć porządku publicznego w imię dumy. Dążenie do uznania musi zostać zaniechane. Hobbesowski Lewiatan to pogromca czci na własne życzenie człowieka.

Koncepcja władzy uprawomocnionej, legitymizowanej jest elementem, który współczesna kultura polityczna zawdzięcza Hobbesowi⁴⁷.

John Locke podzielał pogląd o decydującej roli instynktu samozachowawczego i górującej nade wszystko afirmacji życia. Przyjmował także konstrukcję teoretyczną umowy społecznej, w myśl której władza została ustanowiona po to, by zabezpieczyć ludzi przed skrajnościami ich egoistycznej i agresywnej natury. Nie zgadzał się z Hobbesem w jednym ważnym punkcie. Skupienie całej władzy w rękach jednostki pociąga za sobą zbyt duże ryzyko despotycznej degeneracji. Formacją pozbawioną tej wady jest ustrój konstytucyjny, w którym obywatelom przysługuje korpus niezbywalnych praw (włączając cywilne nieposłuszeństwo), a rząd jest ściśle legitymizowany przez społeczeństwo. W ten sposób filozof opowiedział się po stronie demokracji.

O liberalnym szlifie filozofii Locke'a świadczy wypowiedziane znacznie mocniej niż u Hobbesa uprawnienie człowieka, nie tylko do fizycznie bezpiecznej egzystencji, ale i komfortowego, opartego na kumulacji dóbr doczesnych, życia. Naczelnym zadaniem państwa staje się przeto ochrona własności prywatnej jako wartości centralnej. Społeczeństwo obywatelskie to zbiorowość, w której zapewniane są

⁴⁶ Tamże, s. 224-230.

⁴⁷ Tamże, s. 230.

prawa racjonalnych i pracowitych ludzi do dostatniego i godziwego życia⁴⁸.

Anglosaska filozofia liberalna (od Hobbesa, Locke'a, przez amerykańskich Ojców Założycieli, po Smitha, Milla i in.) zabezpiecza witalny składnik omawianego aspektu „antropologicznego”. Za fasadą konstrukcji umowy społecznej porzuca konfliktogenne, uznaniowe predyspozycje człowieka na rzecz spokoju, dobrobytu i komfortu.

Hegel proponuje przeciwstawne rozwiązanie. Zgodnie z tym, co zostało wyżej zaakcentowane, czynnik uznaniowy nie tylko nie zostaje wyparty w procesie historycznym, ale staje się jego „przyczyną sprawczą i celową”. Wywindowanie problemu dumy i godności do tak zasadniczej roli pozwala Hegłowi ocalić zagubiony i porzucony w „prawnonaturalnej” tradycji angielskiego liberalizmu moralny aspekt ludzkiej egzystencji⁴⁹.

Paradygmat spełniony

Nieoczekiwany splot wydarzeń międzynarodowych z końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku zainspirował Francisca Fukuyamę do wystąpienia z poglądem, że jesteśmy oto świadkami końca historii. Historyczna i filozoficzna alchemia wyprodukowała nareszcie doskonałą formułę spełnionego świata i spełnionego człowieka. Formułą jest nie liberalizm, nie demokracja, nie naukowe przyrodoznawstwo, nie powszechne uznanie z osobna, lecz mikstura syntetyzująca wymienione elementy. Liberalna demokracja. Zawiera się w niej wszystko, co jest nam potrzebne do wiecznego szczęścia: fantastyczna metoda generująca linearny, kumulatywny, nieodwracalny postęp historyczny (nauka), maksymalizująca dobrobyt, a więc zaspokajająca witalne pragnienia człowieka filozofia społeczna (liberalizm), minimalizujący ryzyko „skandalu despotycznego”, cyklicznie legitymizujący zabiegającą o to władzę system polityczny (demokracja), relacja uniwersalnego, intersubiektywnego zapośredniczenia jako zracjonalizowana odpowiedź na moralne potrzeby ludzkości (powszechne uznanie). Wszystkie, zdiagnozowane w platońskiej psychologii, części duszy znajdują tu najdoskonalsze spełnienie⁵⁰.

⁴⁸ Tamże, s. 231-232.

⁴⁹ Tamże, s. 236.

⁵⁰ F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Biedroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 189.