

Francis Fukuyama: Uniwersalne państwo homogeniczne

Uniwersalne państwo homogeniczne, które powstaje u kresu historii, opiera się na dwóch filarach: gospodarce i uznaniu. Proces historii ludzkiej, który do tego państwa prowadzi, napędzany jest zarówno logiką rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa, jak i walką o uznanie. Ta pierwsza siła napędowa wypływa z pożądlivej części duszy, która została wyzwolona dopiero w czasach wczesnonowożytnych i oddała się nieograniczonej akumulacji bogactwa. Z kolei walka o uznanie wyrosła z tymotejskiej części duszy. Napędzała ją rzeczywistość niewolnictwa, przecząca znanej niewolnikowi wizji świata, w którym wszyscy ludzie są wolni i równi przed obliczem Boga – pisał Francis Fukuyama w książce „Koniec historii i ostatni człowiek”. Publikujemy fragment.

Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist.

G. H.W. Hegel,

Zasady filozofii prawa [1]

Rewolucję francuską Hegel rozumiał jako próbę urzeczywistnienia tu, na ziemi, chrześcijańskiej wizji wolnego i równego społeczeństwa. Przeprowadzając rewolucję, dawni niewolnicy narażali życie, dowodząc jednocześnie, że przezwyciężyli ten sam strach przed śmiercią, który pierwotnie określił ich jako niewolników. Zwycięskie armie Napoleona rozniosły potem zasady wolności i równości na resztę Europy. Nowo-

żytne państwo liberalno-demokratyczne, które powstało w następstwie rewolucji francuskiej, było prostym urzeczywistnieniem chrześcijańskiego ideału wolności i powszechnej równości ludzi w życiu doczesnym. Nie była to próba nadania państwu rangi boskiej czy nieobecnego w liberalizmie anglosaskim znaczenia „metafizycznego”. Państwo liberalno-demokratyczne zrodziło się z rozpoznania, że to człowiek stworzył chrześcijańskiego Boga, a zatem może go również sprowadzić na ziemię i kazać Mu zamieszkać w gmachach parlamentów, pałacach prezydenckich i budynkach rządowych nowożytnego państwa.

Hegel pozwala nam spojrzeć na nowożytną demokrację liberalną przez pryzmat kategorii znacząco różnych od tych, którymi posługuje się anglosaska tradycja liberalizmu czerpiąca z Hobbesa i Locke'a. Heglowskie pojęcie liberalizmu kreuje szlachetniejszy jego ideał i zarazem trafniej oddaje znaczenie słów tych wszystkich ludzi na całym świecie, którzy mówią, że chcą żyć w demokracji. Dla Hobbesa i Locke'a oraz dla ich następców, którzy napisali amerykańską konstytucję i *Deklarację Niepodległości*, społeczeństwo liberalne opierało się na umowie społecznej między jednostkami wyposażonymi w pewne przyrodzone prawa, z których najważniejsze to prawo do życia – czyli samozachowania – i dążenia do szczęścia, z reguły rozumiane jako prawo do posiadania własności prywatnej. Społeczeństwo liberalne polega zatem na tym, że równi względem siebie obywatele zawierają dwustronną umowę, w której zgadzają się nie ingerować w życie i własność innych.

Inaczej u Hegla, gdzie równi obywatele zawierają umowę, w której zgadzają się nawzajem siebie uznawać. O ile liberalizm Hobbesa czy Locke'a można interpretować jako racjonalne dążenie do własnej

korzyści, o tyle „liberalizm” Hegla daje się postrzegać jako dążenie do racjonalnego uznania, czyli uznania opartego na uniwersalnej podstawie, w którym godność każdego człowieka jako wolnej i suwerennej osoby jest uznawana przez wszystkich. Kiedy wybieramy życie w demokracji liberalnej, stawką jest coś więcej niż fakt, że zyskujemy wolność do zarobkowania i zaspokajania pożądliwych części duszy. Ważniejszą i w ostateczności bardziej satysfakcjonującą rzeczą, którą zapewnia nam demokracja liberalna, jest uznanie naszej godności. Demokracja liberalna potencjalnie stanowi metodę osiągnięcia wielkiej obfitości dóbr materialnych, lecz wskazuje nam także drogę do całkowicie niematerialnego celu, jakim jest nasza wolność. Państwo liberalno-demokratyczne ceni nas współmiernie do naszego po czucia własnej wartości, dzięki czemu prócz części pożądliwej także część tymotejska duszy znajduje zaspokojenie.

Powszechne uznanie usuwa poważną usterkę, którą z punktu widzenia *thymos* obarczone były społeczeństwa niewolnicze w swych licznych wariantach. Niemal wszystkie społeczeństwa przed rewolucji francuskiej były albo monarchiami, albo arystokracjami, czyli ustrojami, w których uznaniem cieszyła się jedna osoba (król) lub nieliczna grupa („klasa rządząca” czy elita). Zaspokojenie ich uznania odbywało się kosztem szerokich mas, których człowieczeństwo nie uzyskiwało wzajemnego potwierdzenia. Uznanie można było zracjonalizować tylko przez oparcie go na powszechnych i równych podstawach. Immanentna „sprzeczność” relacji pana i niewolnika została rozwiązana w państwie, które dokonało skutecznej syntezy moralności pana i moralności niewolnika. Samo rozróżnienie między panami i niewolnikami zostało zniesione, a dawni niewolnicy przeobrazili się w panów – nie nad innymi niewolnikami, lecz nad sobą. Takie znaczenie miał „duch roku 1776” – nie było to zwycięstwo kolejnej grupy panów ani powstanie nowej świadomości niewolniczej, lecz osiągnięcie samopanowania w

formie rządów demokratycznych. W tej nowej syntezie zachowały się elementy zarówno hegemonii, jak i poddaństwa – zaspokojenie uznania u pana i praca niewolnika.

Łatwiej nam będzie zrozumieć racjonalność powszechnego uznania, kiedy skontrastujemy je z innymi formami uznania, które nie są racjonalne. Na przykład państwo nacjonalistyczne, czyli takie, w którym obywatelstwo przysługuje tylko członkom określonej grupy narodowej, etnicznej lub rasowej, stanowi nieracjonalną formę uznania.

Nacjonalizm jest bez wątpienia przejawem pragnienia uznania, które bierze się z *thymos*. Nacjonałiście leży na sercu przede wszystkim uznanie i godność, a nie korzyść ekonomiczna. [2] Narodowość nie jest i cechą przyrodzoną: ma się ją tylko wtedy, kiedy uznają ją inni ludzie. [3] Jednakże dąży się wtedy do uznania nie dla siebie jako jednostki, lecz dla grupy, do której się należy. W pewnym sensie nacjonalizm jest megalotymią dawniejszych epok, przekształconą w bardziej nowożytną i demokratyczną formę. Zamiast pojedynczych książąt ubiegających się o osobistą chwałę, mamy teraz całe narody żądające uznania swego narodowego bytu. Podobnie jak arystokratyczny pan, narody te wykazały gotowość do poniesienia gwałtownej śmierci w imię uznania, w imię „swego miejsca pod słońcem”.

Jednak pragnienie uznania z powodu narodowości czy rasy nie jest racjonalne. Rozróżnienie między człowiekiem i nieczłowiekiem jest w pełni racjonalne: tylko istoty ludzkie są wolne, czyli zdolne walczyć o uznanie w boju o prestiż. Rozróżnienie to znajduje oparcie w naturze, a raczej w ostrym rozgraniczeniu między królestwem natury i królestwem wolności. Natomiast rozróżnienie między jedną grupą ludzką a drugą jest przypadkowym i arbitralnym produktem ubocznym ludzkiej historii. Walka między różnymi grupami narodowościowymi o uznanie

ich godności narodowej prowadzi – na skalę międzynarodową – do sytuacji równie patowej co walka o prestiż między arystokratycznymi panami: jedna z nacji zostaje panem, druga niewolnikiem. Uznanie, jakie może uzyskać każda z nich, jest niedoskonałe z tych samych powodów, dla których niezadowolająca była pierwotna relacja hegemonii i poddaństwa.

Państwo liberalne cechuje się natomiast racjonalnością, ponieważ godzi te kolidujące ze sobą żądania uznania na jedynej podstawie, którą mogą przyjąć obie strony, czyli na podstawie tożsamości jednostki jako osoby. Państwo liberalne musi być uniwersalne, czyli przyznawać uznanie wszystkim obywatelom ze względu na ich człowieczeństwo, a nie ze względu na członkostwo w jakiejś grupie narodowościowej, etnicznej lub rasowej. Musi też być homogeniczne, to znaczy kreować społeczeństwo oparte na zniesieniu rozróżnienia między panami i niewolnikami. Racjonalność uniwersalnego państwa homogeniczne go przejawia się również w tym, że jest ono świadomie ufundowane na jawnych i upublicznionych zasadach, jak to miało miejsce podczas konwencji konstytucyjnej, która doprowadziła do powstania republiki amerykańskiej. Inaczej mówiąc, autorytet państwa nie wyrasta z zamierzchłej tradycji czy mrocznych głębin wiary religijnej, lecz bierze się z publicznej debaty, w której obywatele państwa wzajemnie i wprost uzgadniają warunki współżycia. Uniwersalne państwo homogeniczne stanowi formę racjonalnej samoświadomości, ponieważ – po raz pierwszy w dziejach – ludzie tworzący społeczeństwo świadomi są swych prawdziwych natur i potrafią zbudować wspólnotę polityczną, która istnieje w zgodzie z tymi naturami.

W jakim sensie możemy powiedzieć, że nowożytna demokracja liberalna uniwersalnie „uznaje” wszystkie istoty ludzkie?

Czyni to przez przyznanie im uprawnień i ich ochronę. Inny mi słowy, każde dziecko urodzone na terytorium Stanów Zjednoczonych, Francji lub innego państwa liberalnego jest tym samym obdarzone pewnymi uprawnieniami obywatelskimi. Niezależnie od tego, czy dziecko jest biedne czy bogate, czarne czy białe, nikt nie może nastawać na jego życie bez zgodnej z kodeksem karnym procedury sądowej. Z czasem dziecko nabędzie prawa do posiadania własności, które musi być uszanowane przez państwo i przez innych obywateli. Będzie miało prawo do tymotejskich poglądów (czyli opinii dotyczących wartości) na każdy temat, jaki mu przyjdzie do głowy, będzie miało też prawo głosić i upowszechniać te poglądy. Wreszcie, kiedy osiągnie dorosłość, będzie miało prawo uczestniczyć w tym samym rządzie, który te prawa ustanowił, i mieć swój udział w rozważaniu najwyższych i najważniejszych kwestii polityki publicznej. Uczestnictwem takim może być głosowanie w cyklicznych wyborach lub bardziej aktywny, bezpośredni udział w procesie politycznym, na przykład ubieganie się o urząd, pisanie felietonów na poparcie jakiejś osoby bądź stanowiska lub służba w administracji publicznej. Powszechny samorząd znosi rozróżnienie na panów i niewolników; każdy jest uprawniony do odegrania przynajmniej częściowej roli pana. Bycie panem przyjmuje teraz postać urzędowego ogłaszania demokratycznie przyjętych ustaw, czyli zespołów powszechnie obowiązujących przepisów, za pomocą których człowiek świadomie panuje nad sobą samym. Uznanie staje się obustronne, kiedy państwo i lud wzajemnie się uznają, czyli kiedy państwo przyznaje obywatelom uprawnienia, obywatele zaś zgadzają

się przestrzegać ustaw państwowych. Do ograniczenia tych uprawnień dochodzi tylko wtedy, kiedy stają się one samosprzeczne, czyli kiedy korzystanie z jednych uprawnień godzi w korzystanie z innych.

Z powyższego opisu może się wydawać, że państwo Heglowskie jest w zasadzie identyczne z liberalnym państwem Locke'a, podobnie określanym jako system ochrony zespołu uprawnień jednostki. Heglista natychmiast się temu sprzeciwi, mówiąc, że Hegel miał krytyczny stosunek do liberalizmu Lockeowskiego czy anglosaskiego, i odrzuciłby wniosek, że w lockebwskich Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej lub Anglii znajduje swój wyraz ostatnie stadium historii. W pewnym sensie miałyby, rzecz jasna, słuszność. Hegel nigdy nie po parłby poglądu niektórych liberałów z tradycji anglosaskiej, wyznawanego dziś przede wszystkim przez prawicowych libertarian, jakoby jedynym celem rządu było nie stawać na przeszkodzie jednostkom, których wolność dążenia do samolubnych, prywatnych korzyści jest absolutna. Odrzuciłby tę wersję liberalizmu, która postrzega polityczne uprawnienia tylko jako środki służące do ochrony życia i majątku prywatnych jednostek czy też, mówiąc bardziej współczesnym językiem, do ochrony osobistego „stylu życia”.

Z drugiej strony, Kojeve odkrył istotną prawdę, kiedy stwierdził, że powojenna Ameryka czy kraje Wspólnoty Europejskiej stanowią ucieleśnienie Heglowskiego państwa uniwersalnego uznania. Bo chociaż demokracje amerykańskie zostały ufundowane na zasadach *explicite* Locke'owskich, ich samorozumienie nigdy nie było czysto Lockeowskie. Widzieliśmy na przykład, że zarówno Madison, jak i Hamilton uwzględnili w Federaliście tymotejską stronę ludzkiej natury oraz że ten pierwszy uważał, iż jednym z celów rządu przedstawi-

cielskiego jest zapewnienie ujścia tymotejskim i zrodzonym z namiętności opiniom ludzkim. Kiedy współcześni Amerykanie mówią o swym społeczeństwie i formie rządu, często posługują się językiem, który bardziej przypomina Hegla niż Locke'a. Na przykład w okresie walki o prawa obywatelskie czarnych nie było niczym niezwykłym stwierdzenie, że celem jakiejś konkretnej ustawy w tej dziedzinie jest uznanie godności Murzynów i wypełnienie obietnicy zawartej w Deklaracji Niepodległości i Konstytucji USA, w myśl której wszystkim Amerykanom dane miało być prawo do życia w godności i wolności. Nie musiało się być uczonym heglistą, aby zrozumieć siłę tego argumentu; mieścił się on w zasobie słów najmniej wykształconego i najniżej postawionego obywatela. (W Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec zawarte jest bezpośrednie odniesienie do ludzkiej godności). W Stanach Zjednoczonych i innych krajach demokratycznych przyznanie prawa wyborczego ludziom, którzy nie spełniali wymagań cenzusu majątkowego, a później czarnym i członkom innych mniejszości etnicznych lub rasowych, jak również kobietom, nigdy nie było postrzegane jako sprawa wyłącznie ekonomiczna (tj. jako coś, co umożliwia tym grupom ochronę swych interesów gospodarczych), lecz jako symbol wartości i godności tych grup, cenny jako samoistny cel. Fakt, że założyciele Ameryki nie używali terminów „uznanie” i „godność”, nie przeszkodził temu, że Locke'owski język uprawnień przedzierzgnął się bez wysiłku i nieopatrzenie w Hegłowski język uznania.

Można zatem przyjąć, że uniwersalne państwo homogeniczne, które powstaje u kresu historii, opiera się na dwóch filarach: gospodarce i uznaniu. Proces historii ludzkiej, który do tego państwa prowadzi, napędzany jest zarówno logiką rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa, jak i walką o uznanie. Ta pierwsza siła napędowa wypływa z pożądliwej części duszy, która została wyzwolona dopiero w czasach wczesnonowożytnych i oddała się nieograniczonej akumulacji

bogactwa. Nie ograniczona akumulacja stała się możliwa dzięki sojuszowi pożądania i rozumu: kapitalizm jest nierozdzielnie związany z nowożytnym przyrodoznawstwem. Z kolei walka o uznanie wyrosła z tymotejskiej części duszy. Napędzała ją rzeczywistość niewolnictwa, przecząca znanej niewolnikowi wizji świata, w którym wszyscy ludzie są wolni i równi przed obliczem Boga. Pełny opis procesu historycznego – prawdziwej historii powszechnej – musi uwzględniać oba te filary, tak jak pełny opis ludzkiej osobowości musi uwzględniać pożądanie, rozum i *thymos*. Marksizm, „teoria modernizacji” czy każda inna zasadniczo ekonomiczna teoria historii będzie niepełna, jeżeli nie uwzględni tymotejskiej części duszy i walki o uznanie jako istotnych motorów historii.

Powyższe ustalenia stanowią grunt, na którym możemy przystąpić do pełniejszego wyjaśnienia wzajemnych związków między liberalną ekonomią i liberalną polityką, zinterpretować wysoki poziom korelacji między zaawansowanym uprzemysłowieniem i demokracją liberalną. Jak stwierdziliśmy wcześniej, za demokracją nie przemawiają racje ekonomiczne; jeżeli już, to demokracja stanowi balast dla wydajności gospodarczej. Wybór demokracji jest samoistny, podejmowany w imię uznania, a nie w imię pożądania.

Niemniej rozwój gospodarczy wytwarza pewne warunki, dzięki którym ten samoistny wybór jest bardziej prawdopodobny. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, rozwój gospodarczy ukazuje niewolnikowi jego pojęcie panowania: niewolnik odkrywa, że może opanować naturę przez technologię oraz siebie samego przez dyscyplinę pracy i edukację. Wraz ze wzrostem poziomu wykształcenia społeczeństwa rośnie również możliwość uświadomienia sobie przez niewolników faktu, że są niewolnikami, a woleliby być panami, oraz

możliwość przyswojenia sobie przemyśleń innych niewolników na temat stanu poddaństwa. Wykształcenie uczy ich, że są ludźmi obdarzonymi godnością oraz że powinni walczyć o uznanie tej godności. Fakt, że nowożytnie szkolnictwo naucza idei wolności i równości, nie jest przypadkowy, są to bowiem ideologie niewolnicze, powstałe w reakcji na rzeczywistą sytuację, w jakiej znaleźli się niewolnicy. Chrześcijaństwo i komunizm były ideologiami niewolniczymi (tej drugiej Hegel nie przewidział), które częściowo uchwyciły prawdę. Jednak z upływem czasu ujawniły się nieracjonalności oraz immanentne sprzeczności obu ideologii: zwłaszcza społeczeństwa komunistyczne, chociaż oficjalnie oddane zasadom wolności i równości, okazały się nowożytnymi odmianami społeczeństw niewolniczych, w których godność ludzi nie była uznawana. Upadek ideologii marksistowskiej pod koniec lat osiemdziesiątych w pewnym sensie wynikał z osiągnięcia wyższego poziomu racjonalności przez członków tych społeczeństw i uświadomienie sobie przez nich, że racjonalne, powszechne uznanie może wystąpić tylko w liberalnym porządku społecznym.

Druga przyczyna, dla której rozwój ekonomiczny sprzyja demokracji liberalnej jest taka, że rozwój ekonomiczny odgrywa olbrzymią rolę niwelującą różnice społeczne, ponieważ stwarza potrzebę powszechnego wykształcenia. Dawne bariery klasowe upadają, a wyłania się stan powszechnej równości szans. Chociaż powstają nowe klasy, na bazie różnic majątku i wykształcenia, społeczeństwo, które promuje szerzenie się egalitarnych idei, nacechowane jest większą wewnętrzną mobilnością. Gospodarka niejako stwarza równość *de facto*, zanim równość ta zaistnieje *de iure*.

Gdyby ludzie nie mieli nic prócz rozumu i pożądania, byłiby najzupełniej zadowoleni z życia pod dyktaturą wojskową w Korei Południowej, pod oświeconymi rządami technokratycznymi frankistowskiej Hiszpanii czy pod władzą Kuomintangu na Tajwanie, jako że każdy z tych rządów ze wszystkich sił dążył do szybkiego wzrostu gospodarczego. Jednak obywatele tych krajów mają coś więcej niż tylko rozum i pożądanie: mają tymotejską dumę i przekonanie o swej godności, i chcą, by godność ta była uznawana nade wszystko przez rząd ich kraju.

Brakujące ogniwo między liberalną gospodarką i liberalną polityką stanowi zatem pragnienie uznania. Jak się przekonaliśmy, zaawansowane uprzemysłowienie kreuje społeczeństwa zurbanizowane, mobilne, coraz lepiej wykształcone i wolne od tradycyjnych form autorytetu, takich jak autorytet plemienia, kapłana lub cechu. Przekonaliśmy się, że istnieje wysoki stopień empirycznej korelacji między takimi społeczeństwami a demokracją liberalną, nie potrafiąc w pełni wyjaśnić przyczyn tej korelacji. Słabość przyjętego przez nas schematu interpretacyjnego polegała na tym, że dla preferowania liberalnej demokracji poszukiwaliśmy wyjaśnienia ekonomicznego, to jest wyjaśnienia, które w taki czy inny sposób odwołuje się do pożądliwej części duszy. Tym czasem powinniśmy byli przyjrzeć się części tymotejskiej, żywionemu przez duszę pragnieniu uznania. Wydaje się bowiem, że zmiany społeczne, które towarzyszą zaawansowanemu uprzemysłowieniu, a zwłaszcza wzrost poziomu wykształcenia, wyzwalają żądanie uznania, które nie istniało u ludzi biedniejszych i mniej wykształconych. W miarę jak lud staje się bogatszy, bardziej kosmopolityczny i lepiej wykształcony, domaga się nie tylko jeszcze większego bogactwa, ale także uznania swej pozycji. Jest to całkowicie nieekonomiczny, niematerialny popęd, który może wyjaśnić, dlaczego

ludy Hiszpanii, Portugalii, Korei Południowej, Tajwanu i Chińskiej Republiki Ludowej żądały nie tylko zaprowadzenia gospodarki wolnorynkowej, ale także wolnego rządu powołanego przez lud i dla ludu.

Interpretując Hegla, Alexandre Kojève utrzymywał, że uniwersalne państwo homogeniczne będzie ostatnim stadium ludzkiej historii, ponieważ w zupełności zaspokaja człowieka. Aby móc to stwierdzić, musiał być przekonany o prymacie *thymos* czy też pragnienia uznania jako najgłębiej osadzonej i najbardziej fundamentalnej ludzkiej tęsknoty. Wskazując także na metafizyczną – oprócz psychologicznej – wagę uznania, Hegel i Kojève wniknęli w ludzką osobowość chyba głębiej niż tacy filozofowie jak Locke czy Marks, dla których nadrzędne były pożądanie i rozum. Dla Kojève'a *thymos* był trwałym elementem ludzkiej natury. Chociaż wyrastająca z *thymos* walka o uznanie wymagała upływu dziesiątek tysięcy lat historii, to jednak stanowiła konstytutywną część duszy zarówno dla Kojève'a, jak i dla Platona.

Przeto aby potwierdzić tezę Kojève'a o tym, że znajdujemy się u kresu historii, musielibyśmy dowieść, że uznanie zapewniane przez współczesne państwo liberalno-demokratyczne w sposób właściwy zaspokaja ludzkie pragnienie uznania. Kojève był przekonany, że nowożytna demokracja liberalna dokonała skutecznej syntezy moralności pana i moralności niewolnika, przewyciężając rozróżnienie między nimi, a jednocześnie zachowując pewne elementy obu sposobów istnienia. Czy tak jest naprawdę? Czy megalotymia pana została poddana skutecznej sublimacji i odpowiedniemu skanalizowaniu przez nowożytny instytucje polityczne, dzięki czemu nie stanowi już problemu dla dzisiejszej polityki? Czy człowiek będzie po wsze czasy zadowolony tym, że jest uznawany jedynie za równego wszystkim innym ludziom,

czy też zażąda kiedyś czegoś więcej? A jeżeli megalotymia rzeczywiście została bez reszty „wysublimowana” z nowożytnej polityki, to może powinniśmy zgodzić się z Nietzschem, że nie jest to powód do radości, tylko bezprecedensowa katastrofa?

Są to rozważania obejmujące bardzo długą perspektywę czasową; powrócimy do nich w części piątej.

Natomiast w części czwartej przyjrzymy się bliżej historycznej przemianie, która zachodzi w świadomości, gdy zdąża ona ku demokracji liberalnej. Pragnienie uznania, zanim przekształci się w wolę uznania powszechnego i równego, może przyjąć wiele irracjonalnych form, reprezentowanych na przykład przez szeroko pojęte ruchy religijne i narodowe. Przemiana ta nigdy nie jest zupełna, toteż okazuje się, że w większości rzeczywistych społeczeństwach racjonalne uznanie współistnieje z formami irracjonalnymi. Co więcej, wydaje się, że powstanie i trwałość społeczeństwa ucieleśniającego racjonalne uznanie wymaga, aby zachowały się pewne formy uznania irracjonalnego: jest to paradoks, z którym Kojève nie zdołał się do końca uporać.

W przedmowie do *Zasad filozofii prawa* Hegel wyjaśnia, że filozofia „jest swoją własną epoką ujętą w myślach” oraz że filozof nie może wyjść poza swój czas i przewidzieć przyszłości, bo jest to zadanie równie trudne jak przeskoczenie gigantycznego posągu, który stał niegdyś na wyspie Rodos. Wbrew temu ostrzeżeniu spojrzymy w przyszłość, aby spróbować zrozumieć zarówno szanse, jak i ograniczenia rewolucji liberalnej, która ogarnia dzisiejszy świat, oraz postawić prognozę, jak wpłynie ona na stosunki międzynarodowe.

Francis Fukuyama

[1] Zwrot ten tłumaczono jako „Marsz Boga w świecie, oto czym jest państwo” lub „Takie są drogi Boże w świecie, że musi istnieć państwo”. Uzupełnienie do paragrafu 258 w *Zasadach filozofii prawa*. [W przekładzie Adama Landmana: „Istnienie państwa to pochod Boga w świecie” (Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 413) - T.B.].

[2] Ciekawe jest porównanie z definicją nacjonalizmu autorstwa Ernesta Gellnera: „Zasada ta, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi, pozwala natychmiast zdefiniować nacjonalizm jako sentyment i jako ruch. Sentyment nacjonalistyczny to uczucie gniewu, wzbudzone przez jej naruszenie, bądź uczucie satysfakcji, wzbudzone przez jej przestrzeganie. Ruch nacjonalistyczny zaś to ruch, który został wywołany tego rodzaju sentymentem”. Por.: *Narody i nacjonalizm*, przeł. Teresa Hołówska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 9.

[3] Tezę tę formułuje również Gellner (1991), s. 16.

Tekst jest fragmentem książki *Koniec historii i ostatni człowiek*, Znak, 2017.

Foto: Wolfgang Maria Weber / Interfoto / Forum

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury –
państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego