

Karolina Filipczak: Koniec, którego nie było. Początek, którego szukamy

Śmierć europejskiego świata, nawet jeśli tylko symboliczna, koniec jego historycznego zadania nie musi być dla Ameryki Łacińskiej momentem zatrzymania, kresu dziejów. Wręcz przeciwnie, moment ten może stać się nowym otwarciem, które pozwoli Ameryce z impetem wkroczyć w Historię – pisze Karolina Filipczak w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Nieprzerwana lekcja (z) historii”.

Przede wszystkim chcielibyśmy zadać sobie pytanie: mówić o „wyzwoleniu” po upadku muru berlińskiego w listopadzie 1989 r., po rozpadzie Związku Radzieckiego, upadku realnego socjalizmu w Europie Wschodniej, czy klęsce sandinizmu? Próbować walczyć o wyzwolenie w czasach triumfu neoliberalnego dogmatyzmu, transnarodowego kapitalizmu w procesie globalizacji? Powrót do zagadnień z 1903 czy 1968, tak odległych dla wielu i poprzedzających ostateczny kryzys – dla niektórych – marksizmu, czy też ignorowanych przez takie filozofie jak etyka dyskursu, liberalna filozofia polityczna czy neopragmatyzm, nie mówiąc już o analitycznej metaetyce języka czy "końcu historii" à la Francis Fukuyama? Biorąc pod uwagę wszystkie te aspekty, uważamy jednak, że problemy, które są z pozoru anachroniczne, „niemodne”, „przestarzałe” dla Europy, Stanów Zjednoczonych czy Japonii, nie są takie dla

ofiar w świecie peryferyjnym, w Afryce, Azji, Ameryce Łacińskiej lub Europie Wschodniej. Dla bezdomnych, zmarginalizowanych, zubożałych w krajach centralnych, dla ekologów, feministek[1].

W taki sposób rozpoczyna się jeden z rozdziałów książki Enrique Dussela, *Etyka wyzwolenia w wieku globalizacji i wykluczenia*. Fukuyama, wymieniony jednym tchem z pozostałymi demonami współczesnej polityki i filozofii, pośród których pojawia się neoliberalny dogmatyzm, transnarodowy kapitalizm i globalizacja, nie może liczyć na łaskawość ze strony argentyńskiego filozofa. Teza o końcu historii miała w Ameryce Łacińskiej bardzo silną recepcję, która zaowocowała szeregiem komentarzy, przede wszystkim krytycznych[2]. Pośród wielu odpowiedzi na interpretację Fukuyamy jedną z bardziej polemicznych – choć nie była to prawdopodobnie odpowiedź bezpośrednia i celowa – jest filozofia Dussela.

Podstawowy problem, jaki myśliciele Ameryki Łacińskiej muszą mieć z propozycją Fukuyamy, koncentruje się w samym jądrze tego, co nazwać moglibyśmy filozofią latynoamerykańską. Filozofowie tego kręgu kulturowego nie podzielają kierunku zainteresowań Fukuyamy. To, czego poszukują, nie jest końcem historii, kresem dziejów, osiągnięciem sytuacji, w której stosunki społeczne się ustabilizują. Filozofia latynoamerykańska poszukuje przede wszystkim początku – szuka odpowiedzi na pytanie gdzie zaczęła się nowoczesność, jakie miejsce w jej horyzoncie zajmował Nowy Kontynent, kiedy i w jaki sposób Ameryka wkroczyła w Historię. Kierunek zainteresowań Fukuyamy i autorów takich jak Dussel czy Arturo A. Roig jest przeciwny i przez to trudno im się w myśleniu spotkać. Perspektywa końca jest trudno akceptowalna dla wspólnoty, której jednym z podstawowych problemów jest umoszczenie się w historii, wkroczenie w nią.

Dążeniem filozofii latynoamerykańskiej i wspólnot, którą ona reprezentuje, jest ustanowienie przekonania, że „to ofiary, gdy wkraczają w historię, są tymi, które tworzą coś nowego. Zawsze tak było. Nie może być inaczej”[3].

Dowodem na odmiennosć filozoficznych zainteresowań – być może anegdotycznym, ale symptomatycznym – jest koincydencja, która zachodzi pomiędzy pracą Fukuyamy i jedną z książek Dussela. W roku 1992, w roku publikacji *Końca historii i ostatniego człowieka*, Enrique Dussel wygłasza wykłady we Frankfurcie, które w roku 1994 zostają opublikowane pod tytułem *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, która w całości poświęcona jest początkom: poszukiwaniu źródeł tak czy inaczej rozumianej, zmityzowanej nowoczesności. W książce tej, dziś już zupełnie klasycznej dla latynoamerykańskiej filozofii, Dussel rozważa – tylko pozornie tak jak Fukuyama – problem końca historii. Z uwagą przygląda się heglowskiej diagnozie związanej z rozwojem historii i jej kresem – przywołuje między innymi te fragmenty z *Wykładów z filozofii dziejów*, z których wynika jasno, że początkiem i końcem historii jest Europa[4]. Przywołuje je jednak tylko po to, by zupełnie na nowo postawić problem:

Dla Habermasa, tak jak dla Hegla, odkrycie Ameryki nie jest konstytutywnym wyznacznikiem Nowoczesności. Chcemy pokazać, że jest wręcz przeciwnie. Nie tylko doświadczenie „Odkrycia”, ale przede wszystkim „Podbój” będzie miał zasadnicze znaczenie dla ukonstytuowania się nowoczesnego „ego” nie tylko jako podmiotowość, ale także jako podmiotowość „centrum” i „końca historii”[5].

Celem, który stoi za omawianiem przez Dussela heglowskiego końca historii, nie jest tak naprawdę skupienie się na problemie kresu, ale właśnie na zagadnieniu początku, by w tym punkcie umieścić Amerykę Łacińską i jej losy. Co więcej, być może Dussel zgadza się z tezą o końcu historii – tej, która jest końcem historii Europy – ale jako źródło jej kresu wyznacza drugą stronę nowoczesności, którą jest Ameryka Łacińska.

Fragment ten posłużyć może skomentowaniu innego problemu, który nie pozwala przyjąć Dusselowi tez Fukuyamy. Rozdział, w którym autor *Końca historii i ostatniego człowieka* zostaje wspomniany, jest poświęcony eurocentryzmowi. W interpretacji Argentyńczyka tak Hegel, jak i Fukuyama, są całkowicie eurocentryczni w swojej perspektywie[6]. Przyjęta przez nich pozycja jest ograniczona do świata Zachodniego, do którego tak dla Hegla, jak i dla Fukuyamy, Ameryka Łacińska nie należy. Być może zatem tezy, które zostają wypowiedziane, nie koniecznie muszą stosować się do wszystkich wspólnot. Wskazany problem doskonale widać także w pierwszym prezentowanym fragmencie, gdy Dussel zastanawia się nad zagadnieniami anachronicznymi dla Europy czy Stanów Zjednoczonych, wciąż jednak aktualnymi dla wspólnot peryferyjnych, w dużej mierze wykluczonych. Zdawkowy komentarz, w którym Dussel – w rozdziale pt. *Eurocentryzm* – w sposób bezpośredni odnosi się do Fukuyamy[7] służy nie tyle krytyce interpretacji, w której „Stany Zjednoczone i kapitalistyczny wolny rynek, po upadku realnego socjalizmu na Północy po 1989 roku, to model do naśladowania, bez żadnej innej alternatywy, to *koniec historii*”[8], ale przede wszystkim eurocentryczności (lub zachodniocentryczności) tej perspektywy. W ten sposób zarzut, który Dussel stawia Heglowi – „europejska arogancja (heglowskie *nieumiarkowanie*, z którego Kierkegaard tak

ironizował”[9] – zostaje postawiony także Fukuyamie. Wysiłki wielu latynoamerykańskich myślicieli, nie tylko Dussela, ale także innych, np. Luisa Martíneza Andrade[10], miały na celu przewyższenie eurocentrycznej perspektywy w myśleniu o kierunku historii.

Niewypowiedzianym jednoznacznie przez Dussela problemem jest także kwestia związana z pozornym zapóźnieniem Ameryki Łacińskiej. Fukuyama bowiem, proponując swoją tezę, powiela te interpretacje, które stawiały Amerykę w ogonie modernizacyjnego pelotonu:

dla wszystkich krajów Ameryki Łacińskiej koniec historii jeszcze nie nadszedł [...] Jeśli Ameryka Łacińska będzie dążyć do tworzenia zespołu społeczeństw liberalnych, wtedy będziemy mogli powiedzieć, że pisze nowy rozdział swojej historii, której koniec jeszcze nie nadszedł[11].

Sytuacja byłaby zatem aż tak zła, że nawet koniec historii nastąpiłby w Ameryce Łacińskiej z opóźnieniem. Perspektywa ta – tak samo jak perspektywa eurocentryczna – nie jest do zaakceptowania, ponieważ model, w którym istnieje tylko jedna ścieżka rozwoju, jest skrajnie nieemancypacyjny.

Być może opór związany z przyjęciem tezy o końcu historii w Ameryce Łacińskiej wiąże się także z opracowywaną przez wielu myślicieli koncepcją śmierci czy też kresu Europy. Wątek ten podjął między innymi Pedro Henríquez Ureña:

Nie wiem, czy zaczniemy „być sobą” jutro o świcie czy w południe. Nie sądzę, by historyczne zadanie Europy dobiegło końca, ale wiem, że dla nas Europa jest w zaćmieniu, traci swoją dogmatyczną rolę, którą odgrywała przez sto lat. Nie jest tak, że mamy własny kompas, chodzi o to, że straciliśmy cudzy[12].

Śmierć europejskiego świata, nawet jeśli tylko symboliczna, koniec jego historycznego zadania nie musi być dla Ameryki Łacińskiej momentem zatrzymania, kresu dziejów. Wręcz przeciwnie, moment ten może stać się nowym otwarciem, które pozwoli Ameryce z impetem wkroczyć w Historię:

Czy Europa – ojczyzna niepokoju – powróci do wygodnej jedności oficjalnych doktryn, takich jak wczoraj? Czy powrócimy do bycia potulnymi uczniami? Czy też – na korzyść zaćmienia – osiągniemy niezależność, swobodną orientację? Nasza jedyna nadzieja leży w nauczaniu się myśleć o rzeczach od ich korzeni[13].

W interpretacji tej powraca heglowski wątek, który komentowany był przez Dussela i z którego wielu latynoamerykańskich filozofów uczyniło źródło swoich utopijnych projektów – Ameryka jako ziemia przyszłości. Ameryka, jako państwo przyszłości, które nie może interesować filozofa – czyli Hegla – jeśli ten nie chce być profetą, była dla wielu obietnicą, że kres europejskiej rzeczywistości stanie się początkiem nowej historii, której podmiotem będzie Ameryka Łacińska.

Interpretacja ta stała u podstaw nie tylko projektu José Vasconcelosa, ale także niektórych wersji teologii wyzwolenia. Proponowana przez Fukuyamę teza zupełnie neguje możliwość takiej interpretacji.

Ziemia przyszłości – a zatem i ziemia utopii – była ojczyzną wielu projektów społecznych i politycznych, które poszukiwały alternatywnych rozwiązań dla systemu kapitalistycznego. Utopijne myślenie jest istotnym elementem latynoamerykańskiej filozofii, która przyglądając się i przepracowując szereg problemów społecznych, często powstających na tle rasowym, starała się przekształcić latynoamerykańską rzeczywistość drogą rewolucji. Myślenie takie nie jest pożądane w ramach modelu, który proponuje Fukuyama:

Obecny wiek przyniósł nam w różnych społeczeństwach i kulturach nieopisane cierpienia spowodowane nieodpowiedzialnością reżimów, tak prawicowych jak i lewicowych, które obiecywały różne formy ziemskiej utopii poprzez rewolucję polityczną. Sądzę, że ta skrajna forma woluntaryzmu politycznego jest już zupełnie skompromitowana[14].

Proponując eurocentryzm, mówiąc o kresie historii, wykluczając ze swojego horyzontu myślenie utopijne Fukuyama wkracza w samo jądro latynoamerykańskiej filozofii, negując wiele z jej podstawowych, konstytutywnych cech. Nie dziwi więc, że Enrique Dussel, ale także wielu innych latynoamerykańskich intelektualistów, musiało zabrać głos krytyczny w sprawie tezy o końcu historii, by zachować możliwość oryginalnego, latynoamerykańskiego filozofowania.

Karolina Filipczak

Fot. Octavio Nava/Secretaria de Cultura

Przypisy:

[1] E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid 2006, s. 495.

[2] Por. np. pracę poświęconą różnym fazom recepcji propozycji Fukuyamy w Chile: J. Pinedo Castro, *El tema del «Fin de la Historia» y su recepción en Chile*, "Anuario de Filosofía Argentina y Americana", nr. 12, 1995.

[3] E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid 2006, s. 495.

[4] Por. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, La Paz 1994, s. 17-18.

[5] Tamże, s. 21.

[6] Pojęcie eurocentryzmu zostaje w tym miejscu zachowane, ponieważ na nie powołuje się Dussel. W sposób oczywisty eurocentryzm Hegla i Fukuyamy różnią się ze względu na stosunek do Stanów Zjednoczonych. Być może kategoria zachodniocentryczności byłaby w tym miejscu stosowniejsza, ponieważ pozwalałaby objąć swym zakresem także Stany Zjednoczone, o których pisze Fukuyama, a także sam Dussel odnosząc się do *Końca historii*.

[7] Por. tamże, s. 17.

[8] Tamże.

[9] Tamże.

[10] Por. np. L. Martínez Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia*, Warszawa 2012.

[11] Wywiad F. Gamboa Rocabado z F. Fukuyamą, *Perfiles Liberales*, 1998.

[12] P. Henriquez Ureña, *La utopía de América*, Caracas 1978, s. 52.

[13] Tamże, s. 53.

[14] Wywiad F. Gamboa Rocabado z F. Fukuyamą, *Perfiles Liberales*, 1998.

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



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego