

KONIEC ŚWIATA CZY MIT KOŃCA ŚWIATA? O IDEI KOŃCA ŚWIATA W FILOZOFII

W nauce współczesnej istnieje co najmniej kilka scenariuszy ewentualnego końca świata. Jeden z nich wygląda następująco: za około pięć miliardów lat paliwo słoneczne wyczerpie się. W jądrze naszej gwiazdy skończy się wodór, podstawowy składnik syntezy termojądrowej, czyli przemiany wodoru w hel, co jest źródłem energii u wszystkich gwiazd. W jądrze gwiazdy zaczną powstawać cięższe pierwiastki, gęstość Słońca wzrośnie, spadnie przewodnictwo ciepłe gazu. W pewnym momencie Słońce wyrzuci zewnętrzne warstwy materii i stanie się tzw. czerwonym olbrzymem, gwiazdą nazwaną tak ze względu na swoje gigantyczne rozmiary i barwę. Jego średnica zwiększy się kilkakrotnie i pochłonie z pewnością Merkurego, a może nawet Wenus. Ziemia stanie się w konsekwencji spaloną przez promienie pustynią, na którym absolutną niemożliwością będzie występowanie jakiegokolwiek formy życia, nawet najbardziej rudymenarnej, nie mówiąc już o ludzkiej cywilizacji.

Drugi scenariusz końca dotyczy nie tylko Ziemi, lecz całego wszechświata. Jest właściwie implikacją podstawowych praw termodynamiki, czyli nauki zajmującej się makroskopowymi właściwościami materii (ciśnieniem, objętością, temperaturą) i jest określany w literaturze przedmiotu nieco ponuro **śmiercią cieplną wszechświata**. Jest to hipotetyczny końcowy stan, do którego miałby dojść ewoluujący Wszechświat. Nastąpi skutek dyssypacji energii zachodzącej w wyniku nieodwracalnych procesów we wszechświecie. W stanie tym **entropia** wszechświata osiągnęłaby wartość maksymalną, temperatura by się wyrównała, w przyrodzie nie zachodziłyby żadne procesy, nastąpiłby bezruch i spoczynek. Przez entropię Clausius, fizyk, który wprowadził to pojęcie do fizyki, rozumiał stopień nieuporządkowania układu, stan przypadkowego statystycznego rozkładu. Jeśli w każdym punkcie systemu panuje jednakowy rozkład cech i elementów, to mamy do czynienia z najwyższą entropią. Otóż dzieje się tak, że materia i energia dążą do stanu najwyższego prawdopodobieństwa, a zatem najwyższej entropii. „Najwyższy nieporządek i pełną przypadkowość, to znaczy i najwyższą entropię, posiada stan, który w termodynamice określany jest mianem **śmierci termicznej**” [Fleischer 2002: s. S. 207]. Boltzman rozwinął intuicje Clausiusa i nadał im fizyczny sens. Z jego ustaleń wynika, że „stan termodynamiczny, w którym panuje mniejszy lub większy porządek, jest bardzo nieprawdopodobny, jako że dla urzeczywistnienia stanów uporządkowanych istnieje o wiele mniej możliwości niż dla stanów nieuporządkowanych” [Fleischer 2002: s. 208]. Innymi słowy, entropia wszechświata **musi rosnać**, co nie oznacza oczywiście, że entropia poszczególnych systemów nie może się zmniejszać albo pozostawać stałą. Tak czy inaczej, w perspektywie liczącej miliardy lat naprzód, czeka nas wedle tegoż hipotetycznego stanu końcowego stan podobny do freudowskiej zasady nirwany: ustanie wszelkiego przejawu ruchu materii jest analogonem sytuacji, kiedy psychika ludzka i ciało pozbywa się nieznośnego napięcia wywołwanego

przez bodźce zewnętrzne oraz własne popędy z seksualnym na czele i pogrąża się w wiecznej kontemplacji i martwocie.

Trzeci scenariusz końca świata dostarcza nam współczesna kosmologia. Zgodnie z tzw. modelem Friedmana istnieją tylko dwie możliwości rozwoju wszechświata: albo wszechświat będzie rozszerzał się wiecznie, a średnia gęstość materii będzie wówczas dążyła do zera albo rozszerzy się do pewnych maksymalnych rozmiarów, po czym zacznie się kurczyć i po odpowiednio długim, ale skończonym czasie gęstość materii stanie się znowu nieskończona, czyli zaistnieje stan o własnościach podobnych do osobliwości początkowej (tj. sprzed tzw. Wielkiego Wybuchu). W modelu Friedmana przyszłość wszechświata jest zdeterminowana przez wartość stałej Hubble'a (czyli prędkości ucieczki galaktyk, proporcjonalnej do ich odległości od obserwatora) i średnią gęstość materii. A zatem: jeśli będzie wystarczająco dużo materii we wszechświecie, ucieczka galaktyk zostanie kiedyś powstrzymana, a nawet odwrócona, galaktyki zaczną się zbiegać ku sobie, a materia stanie się tak jak na początku tylko wrzącą plazmą cząstek elementarnych; jeśli natomiast jest inaczej, galaktyki zaczną uciekać coraz szybciej i wszechświat stanie się zimną czarną próżnią.

Jak widać, przedstawione tu bez głębszych analiz i bez pretensji do wyczerpania tematu naukowe modele końca nie pozostawiają zbyt wiele miejsca na optymizm. Jedyną właściwie nieco pocieszającą nas okolicznością jest niewyobrażalny dla ludzkiego odczuwania czasu przypuszczalny moment, kiedy mogłoby wymienione powyżej procesy nastąpić. Astronomowie ostrzegają nas jednak, że katastrofa na skalę planetarną, zmiatająca w jednej chwili całą ludzkość, a przypuszczalnie unicestwiająca całkowicie życie na Ziemi, jest również w chwili obecnej jak najbardziej możliwa. Meteory, planetoidy, komety i inne mniejsze ciała niebieskie mogą w każdej chwili uderzyć w skorupę ziemską z katastrofalnymi konsekwencjami. Niewykluczone jest, jak twierdzą naukowcy, że przyjdzie nam kiedyś podzielić los dinozaurów sprzed sześćdziesięciu pięciu milionów lat. Ostatnio świat zastał ostrzeżony przed ogromną planetoidą, która przeleci niebezpiecznie blisko Ziemi w roku 2029. Koniec świata w nauce to twarde wnioski i predykcje przyszłych stanów obserwowalnych, uzyskiwane na podstawie uzyskanych informacji.

Rozpatrywany jednakże na gruncie filozofii czy też antropologii *topos* końca świata pełni zupełnie inną funkcję. Przede wszystkim jest pewnego typu umysłowym konstruktem, myślową figurą, pewną ideą, która uczy nas rozumieć nas samych i nasze wysiłki w kontekście ostatecznego celu, ku któremu zmierza człowiek, historia, kultura. Koniec świata w filozofii jest zatem często artykułowany jako koniec historii, koniec człowieka, koniec pewnej kultury czy też jako zapowiedź bliskiej agonii jakiejś cywilizacji. W filozofii twierdzenia tego typu nie mają jednak wyłącznie statusu empirycznie dowodliwych hipotez. Są przede wszystkim (i to zaskakująco zbliża filozofię do religii) próbą obłaskawienia fenomenu obojętności świata, natury i historii poprzez mit. Co jest rozumiane tutaj przez mit?

Jeśli mit zdefiniujemy za Kołakowskim jako „intencjonalne odniesienie do nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej” [Kołakowski 2004: s. 14], jako próbę nadania sensu czy też

transcendentnego odniesienia temu, co na gruncie potocznego doświadczenia i codziennych praktyk jawi się nieuchronnie jako relatywne i względne, to jasnym się staje, że pytanie o koniec świata i jego sens dla ludzkości jest osadzone głęboko w strukturze mitycznej naszej świadomości. Kwestia ta, ujmowana w ten sposób, nie poddaje się standardom empirycznej weryfikacji, wykracza poza kompetencje nauki współczesnej. Nauka, a może raczej nauki, są zbiorami twierdzeń dotyczącymi określonych dziedzin przedmiotowych, dla których ostatecznym probierzem wartości jest możliwość wykorzystania tej formy wiedzy w technologii. Kwestia prawdy, prawdziwości hipotez i literalnego odniesienia twierdzeń nauki do zmysłowo postrzeganego świata, *idee fixe* filozofów, przyrodnawców, metodologów i wszelkiej maści badaczy nauki, są redundantne względem potencjalnej technologicznej aplikacji tej wiedzy. Nie **prawdziwość** (w pytaniu o którą w pewnym sensie również pobrzmiewa łaknąca absolutnej pewności świadomość mityczna) decyduje o przydatności danego korpusu wiedzy, lecz to, co służy po prostu „trwaniu fizycznym gatunku” [Kołakowski 2004: s. 13].

Potrzeba produkująca pytania ostateczne, do których należy z pewnością również kwestia końca świata, końca wszystkich rzeczy, „uwidacznia się widocznie na powierzchni kultury w trojkiej postaci” [Kołakowski 2004: s. 14]. Przede wszystkim mit dochodzi do głosu „jako potrzeba rozumiejącego ogarniania rzeczywistości empirycznych, tj. przeżywania świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej rzeczywistości wiążącej celowo zjawiska”, jako „potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich” oraz jako „pragnienie widoku świata jako ciągłego” [Kołakowski 2004: s. 15 – 16]. Owe trzy pragnienia oparte są na wspólnym motywie: pragnieniu unieruchomienia czasu fizycznego, który wszelki ludzki wysiłek obraca w perzynę, „poprzez nałożenie nań mitycznej formy czasu” – postrzegany wariabilizm świata i ludzkich wartości jest pozorny, gdyż w istocie rzeczywistość nie podlega ciągłej przemianie, lecz **kumulacji**. Wiara w sensowność świata, „że to, co minione, przechowuje się – co do wartości – w tym, co trwa [...] Wiara w celowy ład, utajony w potoku doświadczenia, daje nam prawo sądzić, że w tym, co przemija – rośnie i przechowuje się coś, co nie przemija właśnie; że w nietrwałości wydarzeń kapitalizuje się niewidoczny wprost sens, że więc rozkład i zniszczenie dotyczą tylko widomej warstwy istnienia, nie dotykając drugiej, odpornej na ruinę” [Kołakowski 2004: s. 18].

Koniec świata w filozofii (w tym konkretnym przypadku chodzi o filozofię Hegla) był nie tyle apokaliptyczną wizją, jak np. w mitologii wikingów czy czymś pokrewnym chrześcijańskiemu oczekiwaniu na paruzję, czyli powtórne przyjście na świat Mesjasza, lecz raczej próbą „takiej interpretacji bytu, w której zniesiona będzie wszelka moc przypadkowości” [Kołakowski 2001: s. 73]. Zdaniem Kołakowskiego asumptem dla zbudowania systemu przez Hegla było „doświadczenie ułomności człowieka” [Kołakowski 2001: s. 22], rozumianej jako przypadkowość i niekonieczność jego istnienia oraz sprzężona z tym pragnieniem chęć przekroczenia dychotomii realne – idealne, nadzieja na scalenie świata myśli ze światem rzeczywistym. Koniec historii byłby pogodzeniem wymiaru idealnego i empirycznego ziemskiej egzystencji, zbiegnięciem się „faktycznego, czasowego

istnienia” człowieka z „idealnym i doskonałym, pozaczasowym bytem człowieczeństwa jako takiego” [Kołakowski 2001: s. 23]. Wizja końca świata u Hegla jest końcem historii i opowieścią mityczną *sensu stricte* zarazem, gdyż czas mityczny, nieruchomy i zastygły, czas wyrażający **istotę człowieka**, tę część, która opiera się unicestwieniu, stanie się udziałem człowieka, tęskniącego dotąd tylko na próżno do takiej doskonałej identyfikacji.

Przede wszystkim aby w filozofii mogło się pojawić pojęcie końca świata (w tym przypadku akurat końca świata) musi istnieć jakaś celowa zasada nadająca kierunek dziejom. Otóż u Hegla tą zasadą unifikującą, nadającą historii jeden wektor, jest zasada **realizowania się wolności** w dziejach.

Hegel ujmował proces historyczny jako postępowanie w uświadamianiu sobie wolności przez ludzkość. Należy to rozumieć w ten sposób, że stopniowo „upowszechni się przekonanie, że nikt inny tylko ludzie są podmiotem dziejów, autorami i wykonawcami wszelkich zmian społecznych i kulturowych” [Kuderowicz 1983: s. 70]. Wolność była pojmowana jako absolutna niezawisłość od innego bytu, zdolność do samookreślenia się przez nikogo innego niż ja sam, a równocześnie, na płaszczyźnie polityczno-społecznej, jako uświadczenie sobie, że ludzkość jako całość jest podmiotem dziejów, że każdy jest wolny, ale że równocześnie wolność jednostek realizuje się wyłącznie poprzez instytucjonalne zakorzenienie w łonie danego państwa. W społeczeństwach despotycznych wolny był tylko tyran, który narzucał wszystkim swoją wolę. W starożytnej Grecji czy Rzymie większość mieszkańców była niewolnikami, wolni byli tylko niektórzy. Dopiero w chrześcijańskiej Europie dochodzi do głosu, dzięki świadomości tego, że wszyscy ludzie są równi (poprzez przykazanie „kochaj bliźniego swego”), powszechna świadomość wolności. Jedyne, co kępuje wówczas człowieka, to przekonanie o zawisłości względem Boga. Zniesienie tej formy świadomości zależności będzie ostatnim krokiem w długiej i bolesnej peregrynacji ducha do pełnego wyzwolenia. Nie będzie to jednak wolność woli arbitralnej, lecz wolność połączona z odpowiedzialnością względem państwa, prawa, moralności itd. Wolność będzie uświadczeniem sobie konieczności. Przede wszystkim jednak ludzie uświadczy sobie głęboką jedność świata i własnej duchowej aktywności. Teza ta odnosi się do innego pojęcia wolności, którym operuje Hegel, bazującym na przeświadczeniu, że wiedza o uwarunkowaniu ma funkcję ekspiacyjną, wyzwalającą, emancypującą. Jak rozumieć stwierdzenie, że ludzie uświadczy sobie na końcu świata głęboką jedność świata i własnej duchowej aktywności i że wiedza ta będzie miała charakter wyzwolicielski?

Należy pamiętać, że dla Hegla, jako spadkobiercy niemieckiego idealizmu Kanta, Fichtego i Schellinga, świat zewnętrzny nie istniał bez aktywności poznawczej podmiotu. Świat zewnętrzny był w całości wytworem ducha, czyli poszczególnych świadomości ludzkich, mających się do nieco mistycznie tutaj brzmiącego ducha jak pojedyncze komórki pszczelego plastra do całości [metafora Mirosława Żelaznego]. Należy pamiętać, że duch jest u Hegla wcieleniem rozumności, które jest skorelowane ściśle z pojęciem wolności. Tylko duch prawdziwie rozumny jest prawdziwie wolny. Dzieje ducha u Hegla to metafizyczna epopeja, w której ludzie nie tylko stają się wolni, ale także, co ciekawe, uświadczyają to sobie. To znaczy: dzieje są urzeczywistnieniem się wolności, ale duch

(ludzki intelekt) ujmuje pojęciowo nie tylko sam ten proces, ale również sam fakt **myślenia o tym**. Tutaj dochodzi do zlania się w jedno **stawania się bytu i wiedzy o nim**. Rozwój ducha (czyli wyłanianie się świata jako na początku bytu nam przeciwstawnego) i **rozwój naszego myślenia o tym rozwoju** [Kołakowski 2001: s. 86] nie są osobnymi realnościami, lecz **jednym**. Tutaj właśnie dochodzi do głosu ów mityczny dezyderat jedności sfery myśli i bytu samego, absolutna zgodność tych dwóch dotąd rozdzielnie ujmowanych dziedzin ontologicznych.

Wszystkie postacie bytu są w mniejszym lub większym stopniu modusami podmiotowości, formami urzeczywistnienia się podmiotowości. Podmiot to nie tylko epistemologiczne *ego* czy świadomość, ale i modus istnienia – istnienia jedności rozwijającej się samoistnie w procesie negacji (negacji, czyli zdolności człowieka do negowania zastanej realności, przekształcania jej, zapośredniczania natury poprzez pojęcia, przedmioty, narzędzia – poprzez swoją **pracę**). Taki jest sens heglowskiej formuły ze wstępu do *Fenomenologii ducha*, która brzmi: „substancja jest bytem, który naprawdę jest *podmiotem*” [Hegel 1967: s. 11]. Całość świata jest dla Hegla jednością ducha (ponieważ tylko duch jest nieskończony i od niczego niezależny - dlatego jest dla Hegla punktem wyjścia), którego ostateczną formą jest „samowiedza przechodząca w rozum” [Żelazny 2000: s. 111]. Świadomość przechodzi różne fazy swojego stosunku do bytu niezmiennego, poprzez tzw. „świadomość nieszczęśliwą” (kiedy ludziom wydaje się, że przyroda jest czymś im obcym i im przeciwstawnym), konflikt pana i niewolnika, aż do rzeczywistego samopoznania, w którym „obydwa człony [jego samopoznania jako ducha – *A.K.*], naoczność i myślenie, zostaną ujednoczone” [*Ibidem*]. Duch objawiający się w świadomościach jednostkowych zrozumie, że świat zewnętrzny jest jego wytworem. Zaniegowanie przekonania o zależności od rzekomo samoistnego bytu zewnętrznego objawi nam prawdziwie rozumną strukturę rzeczywistości.

Stopniowe urzeczywistniania się ostatecznej formy świadomości (tj. rozumu) w dziejach tworzy historię rodzaju ludzkiego. Historia jest rozpatrywana teleologicznie, jako racjonalny rozwój ludzkości zmierzający do określonego celu, a istotą tego rozwoju jest ciągła walka o dostosowanie tego, co istnieje, do rosnących możliwości człowieka. Dążenie do realizacji celów rozumu jest równoznaczne z rosnącą samowiedzą podmiotu, a historia staje się w pełni kontrolowaną areną realizacji duchowego potencjału człowieka. Samowiedza jako możliwość określania i rozumienia siebie samego charakteryzuje ze wszystkich istot żywych tylko człowieka. Samowiedzy nie posiadają np. rośliny czy zwierzęta, dlatego dla Hegla przyroda jako taka nie ma historii, jest zanurzona w beczasowości. Historia jest wyłącznie *antropohistorią*, gdyż proces historyczny we właściwym tego słowa znaczeniu odnosi się tylko do świata ludzi, którzy podejmują wysiłek zrozumienia siebie samych, swoich celów i zamiarów i stosownie do nich przekształcają świat.

W filozofii dziejów Hegla jednostki, dążąc do urzeczywistnienia swoich partykularnych interesów, przyczyniają się do postępu ducha, to znaczy spełniają ogólne zadanie urzeczywistniania wolności. To właśnie wolność absolutna jest celem historii. Jednostki stają się nieświadomymi narzędziami historii realizującymi mimowolnie i nieświadomie immanentnie zakorzeniony w dziejach

cel (Hegel mówi o „chytrności rozumu”). Kim jest podmiot tak pojętej historii? Hegel nazywa go duchem świata (*Weltgeist*). Rzeczywistością ducha świata są te działania, tendencje i instytucje, które realizują wolność i rozum. Zmiana historyczna, w przeciwieństwie do zmiany przyrodniczej, wyraża postęp ducha, a siłą napędową tego procesu jest myśl.

Jak wyglądałby zatem koniec świata według Hegla? Byłby końcem czasu, spełnieniem wszystkich możliwości człowieka, ustaniem procesu rozwojowego (zrealizowany byłby już cel dziejów, gdyż wolność stałaby się stanem powszechnym ludzkości). Historia straciłaby wymiar tragiczny, gdyż ludzie rodziłiby się i umierali tak jak w porządku przyrody, bez historii (w takim znaczeniu, jakie nadał jej Hegel w swoim dziele). Świat zewnętrzny nie jawiłby się jako niezrozumiała rzeczywistość i groźna rzeczywistość, jako pewnego typu bariera i opór. Jej alienacja jako produktu tylko przeciwieństwa ludzkiej aktywności, jako przejawu jeno ubocznej działalności ludzkiego ducha, zostałaby zniesiona. Ostatecznym wcieleniem duchowego rozwoju człowieka jest postać Mędrca, który nie tylko zatarł granice między Wiedzą subiektywną a obiektywną Prawdą, ale również między działaniem i myślą, tzn. zlikwidował ostatecznie *hiatus* pomiędzy myślą a jej wcielaniem w oporną tkankę rzeczywistości. Przede wszystkim jednak pamięta o drodze, która doprowadziła go do i jedynie przypomina sobie, „jedząc i pijąc” [Kojève 1999: s. 437], o własnym nieusatisfakcjonowaniu, które doprowadziło go przez epoki do finalnego stanu zaspokojenia (zaspokojenia, bowiem człowiek jest źródłowo nieusatisfakcjonowany tym, że pożąda pożądania drugiego człowieka, tj. pożąda od innego uznania jego własnej ludzkiej wartości jako osoby, a nie jest mu to dane). Na końcu historii Mędrzec uznawany jest przez wszystkich ludzi jako osoba, jego wolność i godność są szanowane przez wszystkich, a jego wiedza i samowiedza nie rozwijają się już bardziej, gdyż osiągnęły nieprzekraczalne apogeum.

Co Hegel uzyskał przez taką konstrukcję końca świata? Przede wszystkim usensowił cierpienie ludzi, którzy zginęli w walce o ten cel. Ich krew, cierpienie i wysiłek nie poszły na marne, gdyż wcielone zostały w przekraczającą ich rozeznanie większą całość - ruch historii. Życie ludzi przed nastaniem końca historii miała sens i nie było przypadkowe, gdyż znalazło swe zwieńczenie. Gdyby tego celu nie było, ich egzystencja byłaby jedynie upiornym żartem historii.

Ten schemat, w którym koniec świata jest osiągnięciem doskonałości i końcem linearnie rozwijającej się historii, miał oczywiście swoje antecedencje w historii. Jedną z nich, ciekawą ze względu na precyzyjne ustalenie daty, kiedy koniec historii miałby nastąpić, podał średniowieczny mnich Joachim z Fiore.

Otóż podzielił on historię na trzy epoki czy też **królestwa**, utożsamiane kolejno z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Stan Ojca rozpoczął się wraz z Adamem, rozwinął się poprzez Abrahama i kończy się Zachariaszu, ojcu św. Jana Chrzciciela. Okres ten nacechowany jest rygorystycznym nakładaniem przykazań zewnętrznych, czemu odpowiada postawa bojaźni ze strony ludzi. Era Syna rozpoczyna się wraz z Jozjaszem, królem Judei, zaczyna prosperować od chwili wcielenia Jezusa Chrystusa i powinna osiągnąć swój kres około 1260 roku. Cechuje się ona pokorą wobec wcielonemu słowu, której

odpowiada ze strony ludzi posłuszeństwo prawom jeszcze nie w pełni uwewnętrznionym. „Wreszcie stan Ducha Świętego początkami swymi sięga św. Benedykta, powinien zacząć owocować u schyłku ery Syna, a jego kres nastąpi wraz z wypełnieniem dziejów, tzn. z końcową paruzją. Jest to era miłości i wolności duchowej, kiedy to prawa nie są już narzucane ani nakładane, lecz dobrowolnie przyjmowane, kochane i praktykowane” [Franco: s. 1]. Skąd jednak wzięła się data 1260?

„Aby urzeczywistnić tę mistyczną organizację dziejów, mnich z Fiore odwołał się do genealogicznych tablic Pisma Św. i przypisał każdemu pokoleniu trwanie trzydziestu lat. Następnie zaczął obliczać, iż pomiędzy pierwszym a drugim owocowaniem mamy 42 pokolenia czyli $42 \times 30 = 1260$ lat. Identyczna ilość lat powinna zatem przypadać na czas pomiędzy drugim i trzecim owocowaniem. Dzięki takiej logice stało się możliwe wskazywanie na przelomowość roku 1260 oraz zapowiadanie przeobrażenia Kościoła i całego chrześcijaństwa” [Ibidem].

Jak widać, 1260 rok miał być końcem dotychczasowego świata i nastaniem nowej epoki, w której nakazy moralne, dotąd zewnętrzne względem człowieka i jawiące mu się jako karzący głos ojca, zostają zinternalizowane, przyswojone, a przez to stają się duchową częścią nas samych. Głos moralny traci swą obcość, staje się wewnętrzną rzeczywistością, powinnością i koniecznością, utrzymywaną w ryzach przez głos sumienia. Tutaj również świat idealny zlewa się z empirycznym, także tutaj dochodzi do głosu mit o jedności idealnego i wiecznego świata myśli i moralności z kapryśną i kontyngentną rzeczywistością przyziemnej ludzkiej egzystencji.

Schemat końca historii, po raz pierwszy zarysowany w systemie Hegłowskim, a jak pokazałem na przykładzie Joachima z Fiore, mający swoich poprzedników (m.in. Plotyn, Eriugena, Mistrz Eckhart, Jakub Boeheme), polega z grubsza rzecz ujmując na nadziei na ostateczne urzeczywistnienie potencjału ludzkiego ducha, na rozwiązaniu kontradyltoryczności bytu i rozpuszczeniu antynomii typu umysł/świat, dusza/ciało, jednostka/wspólnota, praca/sztuka. Wizja ta okazała się niezwykle wpływowa, dość wspomnieć, że ulegli jej tacy myśliciele jak Marks (u którego to komunizm był stanem absolutnej tożsamości człowieka z jego własnymi wytworami, likwidacją napięć międzyludzkich powstałych w wyniku rozwoju kapitalizmu oraz końcem procesu rozwoju historycznego jako takiego), polscy myśliciele mesjanistyczni (Trentowski, Cieszkowski, Hoene-Wroński) oraz całe pokolenia marksistów i myślicieli marksistowskich, rozwijających idee swojego mistrza w XIX i XX wieku.

Jednym z ostatnich popularnych wizji końca historii, nawiązująca do pewnej interpretacji Hegla podanej przez Alexandre'a Kojève w latach trzydziestych XX wieku, jest wizja amerykańskiego politologa Francisa Fukuyamy. Otóż jego zdaniem siłą napędową dziejów, podstawową tęsknotą ludzką - będącą siłą sprawczą historii - jest pragnienie uznania (*thymos*). Z chwilą, gdy zostaje ona zaspokojona, historia się kończy: uniwersalne państwo homogeniczne spełnia to zadanie [Fukuyama 1996]. Według Fukuyamy nic innego jak **demokracja liberalna**, dodatkowo integralnie powiązana z wolnym rynkiem, zaspokaja dwie ludzkie potrzeby wynikające z *thymos*: *megalothymię* i *izothymię*, pragnienie uznania za **lepszego od innych** i za **równego innym**. Koniec historii może więc być

rozumiany jako wyczerpanie się możliwości tworzenia nowych projektów ustrojowych i wizji społecznych, które odpowiadałyby strukturze psychiczno-moralnej ludzi Zachodu. Harmonia może zostać osiągnięta tylko wtedy, gdy osobowość pragnąca uznania działa w polu wyznaczonym przez gospodarke rynkową i w ramach demokratycznych reguł uprawiania polityki. Idealna konwergencja ludzkich potrzeb z instytucjonalnymi ramami kapitalistycznej demokracji liberalnej prowadzi do powstania systemu idealnego, który dalej nie będzie już ewoluował w jakąkolwiek inną formę, a swoją witalność udowodnił pokonując dyktatury i totalitaryzmy XX wieku, a w końcu komunizm, swego głównego adwersarza.

W chrześcijaństwie wyobrażenie końca świata jako Sądu Ostatecznego funkcjonowało jako dyscyplinujące ludzi wezwanie do podporządkowania się określonej moralności, chrześcijańskiemu dekalogowi. Straszanie wizją końca świata miało określony społeczny sens, gdyż koniec świata był równocześnie sądem nad grzechami. Koniec świata był końcem czasu próby, po którym decydowało się rzeczywiste przeznaczenie człowieka: czy będzie wiecznie potępiony czy też zbawiony. W filozofii, jak widać na wyłożonym przeze mnie nieco szczegółowiej przykładzie systemu Hegla, koniec świata był końcem pewnego rozwoju, pewnej fazy, końcem niepokoju i nastaniem ery szczęśliwości. Wskazałem na mityczny korzeń tego typu prognoz, gdyż są one pochodną wierzeń występujących w dawnych mitologiach: mitu **złotego wieku**, ery powszechnej szczęśliwości, teraz jednak nie pogrążonego w mrokach początku świata, lecz ziszczającego się tu, na ziemi, jako fantazja dostępna ludzkim zamierzeniom, przynosząca ostateczne rozwiązanie, panaceum na wszystkie bolączki tego świata (na ile jest to wyraz naiwności i jakie cierpienia spowodowała tego typu wizja w świecie, np. w Rosji, to zupełnie inna sprawa). Istnieje oczywiście inna tradycja w filozofii, nazywana historiozoficznym katastrofizmem, która snuje własną wizję historii jako stopniowej degrengolady „prawdziwych wartości”. Katastrofizm jest narracją, w której z integralnego pesymizmu i krytycznej postawy wobec zachodzących w świecie przemian, wynika wizja końca świata jako ostatecznego upadku tradycyjnego ładu. Postawa ta, reprezentowana zwłaszcza przez Spenglera, który swoje uwagi przekazał w swoim monumentalnym dziele *Zmierzch Zachodu*, a w Polsce głoszona zwłaszcza przez Mariana Zdziechowskiego i Feliksa Konecznego, jest jednak równie mocno zakorzeniona w mitycznej świadomości jak wizje optymistyczne, nawiązujące do Hegla, z jej ideałami samorealizacji człowieka na ziemi i osiągnięcia boskiej niemal doskonałości. Czyż koniec świata nie jest bowiem mityczną figurą, która ma zjednoczyć ludzi wobec pewnego systemu wartości i skanalizować ich wysiłek na rzecz osiągnięcia jakiegoś nieosiągalnego w gruncie rzeczy celu (jak u Hegla, jego prekursorów i epigonów), bądź posłużyć jako czarny scenariusz względem przyszłości ludzkiej kultury i historii, nieprzewidywalnej i wymykającej się poznaniu przez skończony ludzki intelekt (jak u katastrofistów)? Czyż koniec świata nie jest pewną ideą, dzięki której usensawiamy quasireligijnie po prostu całość dostępną nam rzeczywistości kulturowej?

Andrzej Karalus

BIBLIOGRAFIA

Fleischer, Michael. 2002. *Teoria kultury i komunikacji*. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.

Fukuyama, Francis. 1996. *Koniec historii*. Poznań: Zysk i Ska.

Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich. 1967. *Fenomenologia ducha*. Warszawa: Biblioteka Klasyki Filozoficznej, tłum. Artur Landman.

Joachim z Fiore i era Ducha Świętego, Jose Eduardo Franco, dokument pobrany ze strony http://apologetyka.katolik.net.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=667&Itemid=59

Kojève, Alexander. 1999. *Wstęp do wykładów o Heglu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, tłum. Światosław Florian Nowicki.

Kołakowski, Leszek. 2001. *Główne nurty marksizmu*, I tom. Poznań: Zysk i S-ka.

Kołakowski, Leszek. 2004. *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i Ska.

Żelazny, Mirosław. 2000. *Hegłowska filozofia ducha*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.