

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Katalin Kocsondi

**Konec konca: tragedija liberalne demokracije ali farsa konca
zgodovine?**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2018

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Katalin Kocsondi

Mentor: doc. dr. Mirt Komel

**Konec konca: tragedija liberalne demokracije ali farsa konca
zgodovine?**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2018

ZAHVALA

Posebna zahvala gre mentorju doc. dr. Mirtu Komelu za pomoč in strokovno usmerjanje pri pisanju diplomskega dela.

Konec konca: tragedija liberalne demokracije ali farsa konca zgodovine?

Diplomsko delo temelji na analizi filozofske ideje o koncu zgodovine, pri kateri v podroben pogled postavljeno delo Francisa Fukuyame *Konec zgodovine in zadnji človek* iz leta 1989. Ideja konca zgodovine se pojavi z linearnim razumevanjem časovnega sosledja z nastopom krščanstva. Skozi pregled zgodovinske misli in razvoja zgodovine kot vede, ki se v razsvetljenstvu loči od drugih raziskovalnih ved, nas vodi delo avtorice Hannah Arendt *Izvor totalitarizma*. Ob padcu berlinskega zidu in razpadu Sovjetske zveze Francis Fukuyama vidi zmago liberalne demokracije v svetu. Ob podrobni razčlenitvi Fukuyamove teorije spoznamo dve gonilni sili zgodovine, ki sta Platonova želja po priznanju in zadovoljitvi tega ter moderna znanost. Delo *Konec zgodovine* pritegne veliko kritikov, med katerimi se pojavi tudi slovenski filozof Slavoj Žižek. V delu *Najprej kot tragedija nato kot farsa* analizira politične dogodke zadnjih desetletij, ob čem poda ostro kritiko o ideji konca zgodovine z zmago liberalne demokracije. Nadaljnji diskurz temelji na njegovem kritičnem pogledu na apokaliptično stanje konca naše zgodovine.

Ključne besede: Francis Fukuyama, konec zgodovine, liberalna demokracija, filozofija zgodovine.

The end of end: tragedy of liberal democracy or a farce of end of history?

The thesis is based on an analysis of a philosophical idea of the end of history. It places central importance in the work of Francis Fukuyama *The end of history and the last man*, dated 1989. The idea of end of history is born from linear understanding of time, appearing with Christianity. The work of Hannah Arendt *The Origins of Totalitarianism* guides us through an overview of historical thoughts and the evolution of history as a science which separates itself from other sciences in the age of enlightenment. The fall of the Berlin wall and the collapse of Soviet Union is seen by Francis Fukuyama as a victory of liberal democracy in the World. Through a detailed breakdown of Fukuyama's theory we learn of the two driving forces of history, which are Plato's desire of recognition and the fulfillment of this and second the modern science. Work *The end of history* attracts many critics, among which is also a Slovenian philosopher Slavoj Žižek. He analyses the political events of the last few decades in the work *Najprej kot tragedija nato kot farsa* and adds a heavy critic on the idea of end of history with the victory of liberal democracy. Further discussion is based on his critical view about the apocalyptical state of the end of our history.

Key words: Francis Fukuyama, the end of history, liberal democracy, philosophy of history.

KAZALO

1	UVOD	6
2	RAZVOJ ZGODOVINSKE MISLI.....	8
2.1	Cikličnost in večnost antičnega sveta	8
2.2	Krščanski prelom in kartezijski dvom	9
2.3	Od industrijske revolucije dalje	11
3	KONEC ZGODOVINE IN ZADNJI ČLOVEK.....	14
3.1	Moderna tehnološka znanost kot pogon zgodovine	14
3.2	Talilni lonec zgodovine	15
3.2.1	Kant, Hegel in Marx	16
3.2.2	<i>Thymos</i> in želja po priznavanju	17
3.3	Demokratska revolucija.....	20
4	TRAGEDIJA ALI FARSA?	23
5	FUKUYAMA JE POSTAL MANJ 'FUKUYAMOVSKI' – PROTISLOVJA MED LEVICO IN DESNICO	27
6	ZAKLJUČEK	31
7	VIRI	33

1 UVOD

Konec sveta je aktualna tema našega vsakdana. Leto 2012 je zaznamovala fantazma o koncu sveta po majevskem koledarju, po tem smo vsakodnevno priča rastoči ekološki krizi, množičnim terorističnim napadom, katoliškim doktrinam o koncu sveta, grožnji atomske vojne Severne Koreje in fizikalnim teorijam o približujočem se kometu. Smo priče velikih zgodovinskih sprememb in političnih nestabilnosti, ki so zatresle tla po kratkem razcvetu sveta po padcu berlinskega zidu.

Leta 1989 je Francis Fukuyama v reviji *The National Interest* objavil članek z naslovom *Konec zgodovine?* (*The End of History?*), ki je zajel val ostrih kritik. Kot odgovor na le-te je Fukuyama svojo tezo o koncu zgodovine podkoval v daljši razpravi *Konec zgodovine in zadnji človek* (*The End of History and The Last Man*). Ob razpadu velikega socialnega imperija in velikih radikalnih ideologij ter razmahu liberalne demokracije kot trenutno priljubljenem sistemu vladavine, Fukuyama vidi konec zgodovine kot "končno točko ideološkega razvoja in spreminjajočih se oblik človeških vladavin". V vihar burne debate se vključi zvezdniški filozof Slavoj Žižek, ki s svojimi kontroverznimi metodami filozofske analize na nobeni točki ne izpusti Fukuyame in fantazme liberalno-demokratskega konca sveta. Opozarja na današnjo kompleksno situacijo popolne zmede in z dobro podkovanimi filozofskimi idejami kritično vrednoti Fukuyamovo vizijo. Oba izhajata iz zgodovinskega koncepta analize, zato se bom v prvem delu diplomskega dela obrnila k razpravi Hannah Arendt z naslovom *Koncept zgodovine: antični in moderni*, in sicer k odlomku iz dela *Izvor totalitarizma*. Avtorica v svoji analizi totalitarnega režima odstopi od tradicionalne razlage teoretikov. Tako izpusti nemško in rusko miselno tradicijo, ob tem ne zaznava Hitlerja in Stalina kot izvora dogodkov, za to postavi intelektualno in filozofsko tradicijo zahodnega sveta. V svojo diskusijo o totalitarizmu tako vpelje tudi sam evolucijski pogled na zgodovinsko razumevanje sveta. Časovno sosledje ter s tem razvoj naravoslovne znanosti in zgodovine kot vede nas vodita od antičnega sveta prek krščanskega in do samega razumevanja zgodovine pri Heglu in Marxu. Njena interpretacija razvoja zgodovinske misli je zelo pomembna za razumevanje teorij o koncu našega zgodovinskega poteka, o čemer bom pisala v nadaljevanju. Prav tako se bom k njeni analizi totalitarnega sistema vrnila ob kritični misli o liberalni demokraciji Slavoj Žižka.

Osrednje vprašanje, ki se ob tem filozofskem diskurzu pojavi je, ali je liberalna demokracija res konec zgodovine človeštva. To vprašanje zajame manjša vprašanja: Kako razume Fukuyama konec zgodovine? Zakaj meni, da je liberalna demokracija družbena ureditev našega

konca? Kakšno je stanje liberalne demokracije danes? Temu sledita vprašanji, kakšen konec vidimo danes in kakšne možne konce zgodovine si zamišlja človeštvo.

Diplomsko delo je z metodološkega vidika zasnovano v obliki analitičnega teoretskega besedila. Uporabila bom metodo kulturološke analize teoretskih besedil. Besedila, ki jih bom uvedla v teoretsko razpravo, so politično filozofskega značaja, ki se predvsem nanašajo na specifično vsebino poteka zgodovine in njenega konca v filozofski teoriji. Sama analiza temelji na Fukuyamovi tezi o koncu zgodovine in kritiki le-te. V končno razpravo bom povezala med seboj nasprotne si teorije in interpretacije klasičnih filozofov, sam teoretski del pa bom podkovala s političnimi dogodki v zadnjem desetletju ter nastopom ameriškega predsednika Donalda Trumpa, ki predstavlja simptomatiko interpretativne točke interpretacije in singularno utelešenje koncepta "konca zgodovine".

2 RAZVOJ ZGODOVINSKE MISLI

2.1 Cikličnost in večnost antičnega sveta

V odlomku Hannah Arendt o razvoju zgodovinske misli najdemo zapis zaporednih dogodkov že pri antičnih mislecih vse do danes, saj zajame pomembnost za razumevanje teorij o koncu našega zgodovinskega poteka, o čemer bom pisala v nadaljevanju. Prav tako se bom k njeni analizi totalitarnega sistema vrnila ob kritični misli o liberalni demokraciji Slavoj Žižka.

Za očeta zgodovine in zgodovinske misli imenujemo Herodota, čigar zapisi so najstarejši in beležijo perzijske vojne, kjer avtor postavi točno ločnico med smrtnim in večnim oz. nesmrtnim. Ta ločnica predstavlja osnovno pravilo videnja grškega sveta in razumevanja delovanja le-tega. Kozmos oblikuje večno ciklično kroženje narave in človeka, ki ni del večnosti.

Herodot kaže pojmovanje zgodovine v povezavi z naravo, cikličnostjo in večnostjo. Antično-grški koncept in izkustvo narave se oblikujeta v ciklično kroženje svoje večnosti, ki s človekom skupaj oblikujeta kozmos. Vendar sam človek ni del cikličnega kroženja, saj je njegova poglavitna teza obstoja smrtnost. Tako krožno gibanje biološkega življenja seka linearna smer pomikanja človeškega življenja od rojstva do smrti. Posamezni primeri ali posamezne geste lahko prekinejo krožno gibanje vsakdanjega življenja. Prav te prekinitve se izoblikujejo v teme zgodovine. Da določena stvar stopi v svet večnosti in določen smrtnik s svojim dejanjem v kozmos, je naloga zgodovinarjev in pesnikov. Ti s svojimi zapisi postavijo njegovo trajnost (Arendt, 2003).

Platon v svojem delu *Fajdon* postavi dušo za vodilni in nesmrtni del človeka, kjer se dualizem izrazi z učenjem pojavnosti in razvojem samih idej. Platon je domneval, da je duša duhovno-vodstveni del telesa, ki je sestavljen iz čustvenega zaznavanja, volje, poguma in uma (Hudej, 2013). Nauk o nesmrtnosti duše je podal izključno z mitom. Ta mit je po K. Reinhardt pri Platonu "zgodovina in zgodba izven časovnega dogajanja in kozmičnega življenja duše" (Barbarič, 1995, str. 10). Aristotel je v nasprotju menil, da duša ni sestavni del telesa, vendar ne more delovati zunaj tega in prav tako ne more obstajati brez telesa. Tako duša oblikuje pasivno, vendar večno materijo. Na podlagi Platona in Aristotla se je oblikovala metafizika kot filozofska smer (Hudej, 2013).

Platon je prvi poudaril grško željo po slavi in nesmrtnosti ter konkretiziral grški koncept veličine. Meni, da človeku ni bila odvzeta nesmrtnost, temveč sama zmožnost primerjave samega sebe in svojih dejanj z večno veličino kozmosa, kar bi pomenilo enakovredno razumevanje svoje lastne nesmrtnosti z veličino nesmrtnosti narave in bogov. Ob tem doda: Skozi zgodovino so ljudje postali domala enaki naravi in zgolj tiste dogodke, dejanja in besede, ki so bili sami dorasli večno prisotnemu izzivu naravnega univerzuma, bi lahko imenovali zgodovinske" (Arendt, 2003, str. 54). Ta pozornost, ki sta jo poezija in zgodovinopisje tako skrbno posvečala veličini, temelji na tesni povezavi med konceptom zgodovine in narave. Skupni imenovalec je nesmrtnost, narava je sama po sebi že nesmrtna in smernik more v to nesmrtnost dorasti/dorasti stvarjem, ki ga obdajajo. Taka povezava med zgodovino in naravo nikoli ni protislovna (Arendt, 2003).

Tesno povezanost modernega koncepta narave oz. naravoslovja in zgodovine bomo spoznali pri Fukuyamovem konceptu v kasnejših delih. Vendar so skupne korenine med naravoslovjem in zgodovinskimi znanostmi stvar preteklosti, prav tako kot domnevna absolutna objektivnost in natančnost naravoslovcev. Kot navaja Hannah Arnedt, se to prekine s preizkušanjem naravnih procesov predpisanih pogojev v 19. stoletju. Ta postopek v objektivni proces narave uvede subjektivni dejavnik. Tukaj poda, da je objektivnost izničenje jaza kot pogoj za čisto vedenje, kar pomeni ne samo nevmešavanje, ampak nerazločevanje – vsaka izbira gradiv je že na nek način vmešana v zgodovino in vsi kriteriji podvržejo zgodovinskemu poteku dogodkov določenih pogojev, ki jih naravoslovci pripišejo naravnim procesom eksperimenta.

Pred preskokom v 19. stoletje se je treba vrniti k cikličnemu razumevanju časa, ki zaznamuje antični svet in poda pomemben vpliv na nadaljnji razvoj zgodovinske misli. Prehod iz antike v krščanski srednji vek pa postavi pomembne temelje za današnje razumevanje sveta, človeka v njem ter razumevanje zgodovinskega sosledja in same zgodovine.

2.2 Krščanski prelom in kartezijski dvom

Ciklično pojmovanje časa spada v tako rekoč hegeljansko tradicijo razumevanja predzgodovinske mističnosti, medtem ko je eshatološko pojmovanje časa ena izmed potez judovsko-krščanske tradicije. Eshatološki čas predstavlja linearno razumevanje časa, v katerem živimo danes.

Uršič (1986) v svojem eseju *Sveto in čas* predstavi Plessnerjevo delitev dveh temeljnih modusov časa: ciklični in eshatološki čas. Ob tem Uršič doda: "Prvotni čas mita dejansko ne pomeni neke posebne faze v ciklu – ne pomeni časa, v katerem so se stvari začele; pomeni namreč, da se čas vrti v zaprtem krogu, v ciklu. Pred nastankom eshatološke zavesti resnični začetek časa ne obstaja" (Uršič, 1986, str. 920). Sama možnost zavesti o 'nikoli več' predstavi ta transformacijski prehod iz mitičnega mišljenja v eshatološki in ločevanje preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Linearno videnje sveta predstavi drugačno vedenje človeka in sveta ter vzpostavi možnost resničnega začetka in konca, prav na tem prelomu med cikličnim in eshatološkim časom pa se rodi zgodovina.

Po Uršiču (1986) krščanstvo usredišči čas, ki je povezan z zgodovinsko božjo zgodbo. Kristusov prihod se postavi v osrednji dogodek, ob katerem se zberejo vsi drugi glavni časovni mejniki: nastanek sveta in človeka, izgon iz raja, beg iz sužnosti, pričakovanje Mesije, pasijon, vstajenje, poslednja sodba. Ob tem je posebej treba poudariti dokončnost in enkratnost tega sosledja.

Utemeljitelj katoliške cerkve Peter in Pavel sta postavila mejnik s poudarjanjem Kristusove enkratnosti in neponovljivosti, ki je krščansko teologijo ločil na eni strani od antičnega razumevanja časa, na drugi strani pa tudi od raznih herezij, ki so nastale po Kristusu znotraj krščanstva. Sv. Avguštín je zaostрил kritiko cikličnega pojmovanja svetega časa in postavil nasproti krščansko 'ravno pot', ki pomeni izstop iz večnega kroženja. Krščanska 'ravna pot' se izteka v eshatološko, apokaliptično razsežnost časa, kajti poslednji cilj na tej poti je končno razodetje. Avguštín postavlja 'notranje' dožemanje časa nasproti Aristotelovemu in tipično grškemu 'zunanjemu' času kot 'številu gibanja'. Zanj je čas 'razsežnost duše', ki se iz sedanjosti razteza v preteklost in prihodnost. Ob tem je duši dana usmerjenost k večnosti s svojo neprimerljivo drugačnostjo (Uršič, 1986).

Arendt (2003, str. 59) v svoji razpravi izpostavi krščanski obrat, ki izvira iz hebrejske postavitve človeka v ospredje, kar je povezano s poudarjanjem pomembnosti egoizma: "Življenje smo postavili za najvišjo in glavno skrb /.../, s tem je nesebičnost postala religiozna vrlina ali moralna vrlina, vendar ne politična." Tako je s krščanstvom objektivnost izgubila svojo veljavnost v izkustvu, postala je le brezživljenjska akademska zadeva. Arendt meni, da je posledica te subjektivizacije tudi odtujitev od sveta. Temeljni dokaz najde pri Descartesu, "da človek v svojem iskanju resnice in znanja ne more zaupati ne dokazom, ki mu jih dajejo čuti, ne 'vrojeni resnici' duha ne notranji luči uma" (Arendt, 2003, str. 60). Človeško spoznanje, da

smo neusahljivi vir napak in utvar, je posledica vzpona naravoslovnih znanosti, ki so se od golega opazovanja obrnile k eksperimentiranju. Kartezijski dvom tako prekine povezavo med našim mišljenjem in našo čutno zaznavo. S tem preskokom v sedemnajsto stoletje prikaže najjasnejšo odvisnost modernega mišljenja od dejanskih odkritij naravoslovnih znanosti. "/.../ moderna znanost se je rodila, ko se je pozornost premaknilo s vprašanja kaj na raziskovanje kako /.../ človek pozna tisto, kar je ustvaril sam, pozna pomen – razume, kako je nastal" (Arendt, 2003, str. 63). Ob tem se Arendt opre na Giambattisto Vicoja, ki je popolnoma izgubil zanimanje za naravo in je ob koncu sedemnajstega stoletja zapisal, da je bistvo stvarstva treba razumeti kot ustvarjalni proces. Meni, da zgodovino ustvarjajo ljudje, ki so stvarniki zgodovine in poznajo zgodovinsko resnico. Fizična resnica kot taka pa je prihranjena za Stvarnika vesolja. Kakor se v sedemnajstem stoletju znanstveno raziskovanje pomakne v proces, temu sledi tudi zgodovina. Ne vsebuje več zgodbe o dogodkih in trpljenju ljudi, vendar je postal proces, ki svoj obstoj dolguje le izključno človeški vrsti. Ločnica med naravo in zgodovino se izbriše, saj še danes ustvarjamo tako, da lahko ustvarimo zgodovino (Arendt, 2003).

2.3 Od industrijske revolucije dalje

Krščansko razumevanje časovnega sosledja je navdihnilo G. W. F. Hegla, ki je v moderen čas vpeljal krščansko kronologijo. Svoj vrhunec je dosegel ob koncu 18. stoletja, ko je postala zgodovina osrednji koncept Heglove metafizike. Heglovi teksti predavanj Um v zgodovini predstavljajo nekakšen uvod v filozofijo svetovne zgodovine, kjer poda splošno kategorialno orodje zgodovine, skozi katero predstavi filozofsko perspektivo do nje same. Tako zgodovino vidi kot zajeti razvoj svetovnega duha, ki ga lahko spoznamo skozi časovno-prostorske principe. Zgodovina je potemtakem menjavanje principov razvoja, ki jih vidi kot napredek: višji in močnejši princip odpravlja nižjega, ki ni sposoben nadaljevati duhovnega razvoja (Hegel, 1999). Tako oblikovana moderna zgodovinska zavest se razkriva in prebiva v samem časovnem procesu. Heglov koncept časovnega sosledja je najbolj povezan z delom Fukuyamove razprave, zato se bom k tej točki vrnila v nadaljevanju. Ta zavest nikoli ne bi bila mogoča brez vzpona sekularne sfere do novega dostojanstva (Arendt, 2003).

Arendt svojo analizo nadaljuje z razumevanjem Marxovega zgodovinsko-časovnega sosledja. V Komunističnem manifestu Marx skupaj z Engelsom oblikuje svojevrstnem pogled na zgodovino. Marx meni, da določen gospodarski način produkcije in menjave opredeljuje politično in intelektualno zgodovino določene zgodovinske epohe. Po podrobni analizi

zgodovinskega dogajanja od fevdalizma do francoske revolucije poda zakon, po katerem se zgodovina giblje z zgodovinskimi boji na političnem, filozofskem, religioznem ali katerem drugem ideološkem področju, ki pa bolj kot ne izraža le boj med različnimi družbenimi sloji (Marx in Engels, 1971). Ta boj jasno izraža željo po vzpostavitvi pogojev za eksistenco razredov in s tem tudi njihove medsebojne kolizije z izboljšano stopnjo ekonomskega položaja ter način produkcije in menjave. Engels v svojem predgovoru k tretji izdaji Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta opredeli ta zakon tako: "Ta zakon, ki ima za zgodovino isti pomen, kakršnega ima za naravoslovje zakon o pretvarjanju energije – ta zakon mi je dal tudi tu ključ za razumevanje zgodovine druge francoske republike" (Marx, 1947, str. 6).

Marxova politična filozofija je temeljila na zgodovinskem razumevanju Hegla. Pojma zgodovine se razlikujeta po tem, da se je zavedal, če zgodovino poda skozi materialno dialektiko kot objekt ustvarjanja ali izdelovanja, pride do trenutka, ko je ta objekt dokončan. To pomeni, da če si predstavljamo, da lahko izdelamo zgodovino, ne moremo ubežati posledici, da bo zgodovine nekoč konec (Arendt, 2003).

Tako je kombinacijo pojmovanja zgodovine s teološkimi političnimi filozofijami iz prejšnjih faz moderne dobe postavil za višji cilj političnega delovanja. Pri Marxovem kontekstu je treba razumeti, da razume zgodovinski proces kot neskončen, opuščen in nameščen s popolnoma drugačnim procesom. Ta proces je ustvarjanje nečesa, kar ima tako začetek kot konec, zato lahko njegovo gibanje opredelimo in njegovo najglobljo vsebino odkrijemo. Njegov konec razume kot nekaj, kar odvzame pomen vsemu, tako tudi izniči vse in ne zagotovi nesmrtnosti ljudem. Arendt (2003) meni, da tak proces niti ne more dati smisla posameznim pripetljajem, saj se vse, kar je posebnega, razgradi na sredstva. Hegel je v zgodovinski sferi svoje dialektične misli odkril vsebino in izvor vseh gibanj, naravnih in zgodovinskih dogodkov. Za Marxa je to pomenilo razredni boj.

Kot tako stičišče naravoslovnih in zgodovinskih znanosti v 20. stoletju ni več znanstvenih odkritij iz pragmatičnih, tehničnih ali praktičnih razlogov tehnologije. Tehnologija je kot "končni izid popolnoma v skladu z najglobljimi nameni moderne znanosti" (Arendt, 2003, 65). Industrijska revolucija je mehanizirala delovne procese, vendar je človek do narave ostal še zmeraj '*homo faber*' (kakor izraz poimenuje Arendt v svojem tekstu), ki mu narava daje materialna gradiva. Treba je opozoriti na samo razlikovanje med tehnološkim in mehanskim svetom, ki ustreza razliki med delovanjem in ustvarjanjem. Slednja se razlikujeta v tem, da ima ustvarjanje določljiv začetek in predvidljiv konec, "konča se s končnim produktom, ki preživi

samo dejavnost ustvarjanja in zaživi nekakšno lastno življenje" (Arendt, 2003, str. 66). Za samo delovanje so že Grki ugotovili, da ne pusti za sabo končnega produkta. Obrambna meja prejšnjih civilizacij med naravnimi elementi in človeškimi stvaritvami se kot taka zbriše z uvedbo narave v človeški svet in obravnavanjem človeka izključno kot naravno bitje, katerega življenjski proces se lahko enako uravnava kot vse druge procese. Tako smo v samo naravo začeli vnašati lastno nepredvidljivost v tisto sfero, o kateri smo včasih mislili, da ji vladajo neuklonljivi zakoni. S tem sta ključni besedi modernega zgodovinopisja napredek in razvoj.

Proces kot tak je rezultat človeškega delovanja in je objektivna lastnost zgodovine ali narave. Ob tem Arendt (2003, str. 69) doda: "Prvi rezultat človeškega delovanja v zgodovini je, da zgodovina postane proces, najtehtnejši argument za človekovo delovanje v naravo pod krinko znanstvenega raziskovanja pa povzame Whiteheadova formulacija 'narava je proces' ".

3 KONEC ZGODOVINE IN ZADNJI ČLOVEK

V nadaljevanju misli Hannah Arendt iz prejšnjega poglavja nam logika sodobne znanosti lahko pojasni veliko o našem svetu: zakaj smo prebivalci v razvitih demokracijah pisarniški delavci, ne pa kmetje na deželi, zakaj smo člani sindikatov in strokovnih organizacij, namesto plemen ali klanov, zakaj smo pismeni in govorimo skupen nacionalni jezik. Fukuyama svojo tezo konca zgodovine potrjuje na osnovi dveh analiz: prvi del je filozofska analiza človekove narave in normativnega poteka zgodovine, drugi del pa temelji na empiričnem opazovanju političnega sveta po hladni vojni. Ob tem je treba vedeti, da so filozofske in empirično-politične komponente tako subtilno in globoko povezane, da bi bila ločena razprava neproduktivna. Kot bomo videli v naslednjih poglavjih, Fukuyama svojo tezo podpre s kompleksnim in sintetičnim dialogom velikih mislecev, kot so Platon, Kant, Hegel in Marx. Fukuyama je podvržen Kantovi moralni filozofiji in sledečemu Heglovemu idealizmu in trdi, da je konec zgodovine normativ, kateremu se ni mogoče izogniti. Ob tem vplete v svojo ideologijo Marxov materialistični imperativ.

3.1 Moderna tehnološka znanost kot pogon zgodovine

Arendt je razvoj znanstvene metode v šestnajstem in sedemnajstem stoletju oznanila za postopno osvajanje narave v skladu z določenimi natančnimi pravili. Tako se danes znanost in tehnologija oblikujeta v progresivna procesa, ki imata kumulativni vpliv na družbo in, kot bomo videli, prav tako na zgodovinski razvoj. Take naravoslovne znanosti so regulatorji ali mehanizmi, ki pojasnjujejo usmerjenost in skladnost zgodovine. Fukuyama meni, da je sodobno naravoslovje izhodišče, ki ima pomembno družbeno dejavnost in ne vsebuje nobenih nesoglasij. Tehnološki pogoji, ki so omogočili izum tiska, kolesa, odkritje smodnika in jedrske energije, se neprestano izboljšujejo in dopolnjujejo, zato njihovega razvoja ni mogoče razveljaviti. Razvoj tehnološke znanosti je imel enak učinek na vso družbo, za kar Fukuyama poda dva razloga. Prvič, ker je v sam razvoj tehnologije prinesel odločilne vojaške prednosti glede na stalno možnost vojne v mednarodnem sistemu držav in tako zagotovil neodvisnost od obrambne posodobitve. Drugič, vzpostavlja enoten horizont za možnosti gospodarske naprednosti in proizvodnje. Tehnologija danes omogoča brezmejno kopičenje bogastva in s tem zadovoljuje niz človeških želja. Tako strmenje k izboljševanju pripelje do homogeniziranja družbenih ureditev sodobnih držav, ki stremijo k boljši učinkovitosti, vključitvi v svetovni trg, potrošniški kulturi, višji stopnji splošne izobrazbe in dobri socialni učinkovitosti (Fukuyama, 2006). To je

privedlo do vse večje povezanosti med državami z visokim razvojem prek svetovnega trga in s tem povezane potrošniške kulture. Fukuyama iz tega izpelje, da moderna naravoslovna znanost in tehnologija vodita do vrat liberalne demokracije. V nekaterih primerih je do stabilnih demokratičnih temeljev prišlo že v obdobju predindustrializacije, kot na primer v Združenih državah Amerike leta 1776. Ob tem pa doda, da so v mnogih primerih avtoritarne države sposobne doseči stopnjo gospodarske rasti, ki sploh ni primerljiva s stopnjo v demokratičnih družbah, kot so meijisko obdobje na Japonskem in Bismarckova republika v Nemčiji do današnjih Singapurja in Tajske (Fukuyama, 2006). Za tem se pojavi zahteva po še dodatni analizi razvoja liberalne demokracije, katero bomo spoznali v naslednjem poglavju.

3.2 Talilni lonec zgodovine

Razumevanje zgodovine kot procesa, ki ni neskončen, smo spoznali že v odlomku Hannah Arendt o industrijski revoluciji. Veliki nemški filozof G. W. F. Hegel je razvil koncept konca zgodovine, ki ga je prevzel Karl Marx in ga vgradil v dialektični materializem. Pri obeh mislecih je bil skladen razvoj človeške družbe iz preprostih plemenskih v tiste, ki temeljijo na suženjstvo in samooskrbno kmetijstvo, monarhijo in fevdalno ureditev, do sodobne liberalne demokracije in tehnološko usmerjenega kapitalizma. Z nastopom linearizma se premakne v drugačno razumevanje biti. Razsvetljenstvo je obdobje, ko sekularni diskurz prvič spregovori o ciljnih in smislu zgodovine. Kantovi moralni filozofiji sledi Heglov idealizem, ki zajame normativni konec, kateremu se ni mogoče izogniti. Tako Hegel kot Marx sta bila prepričana, da razvoj človeške družbe nima odprtega konca, da je možna oblika človeške družbe, ki zadovolji najgloblja in temeljna hrepenenja človeške vrste. Oba misleca tako vidita prihod 'konca zgodovine': za Hegla je to parlamentarno urejena država po francoski revoluciji, medtem ko je za Marxa socialistična ureditev po komunističnem prehodu iz kapitalizma. Ali je smiselno danes govoriti o skladnem in smernem zgodovinskem poteku človeštva, ki bi pripeljal večji del človeštva do liberalne demokracije? Na tej točki se Heglu in Marxu pridruži tudi Fukuyama, ki meni, da z zmago liberalne demokracije nad vsemi drugimi ideološkimi idejami in s svojim notranjim napredkom stremimo k napredku, ki bo zajel celoten svet. Izpopolnjevanje vseh ugodij in tehnološki napredek predstavljata motor pogona zgodovinskega poteka. Kot tak zajame filozofsko razumevanje človeških notranjih želja in zadovoljitve duha.

3.2.1 Kant, Hegel in Marx

Heglovo videnje zgodovine je temelj Fukuyamove ideje. Manifestacija metafizičnega sistema, ki gradi na kantovskem filozofskem idealizmu, podaja vero v razvoj človeških misli in s pomočjo trajajočih ustavljenih idej ustvarja materialni svet po svoji lastni podobi.

Fukuyama Hegla poda skozi filtracijo Kojève sekularne liberalne sheme, kar pomeni, da ne poda le interpretacije Hegla skozi Kojèva, temveč ustvari popolnoma združen nov filozofski sistem Hegel-Kojève (Fukuyama, 2006). Fukuyama je pri Heglovi interpretaciji zmanjšal fenomenologijo duha do metafizičnega pojma razumevanja univerzalne sekularne zavesti, kar se izrazi v ideji, da nič ne žene zgodovine bolj kot pogon posameznika. V svoj namen Fukuyama ustavno monarhijo v Heglovem razumevanju idealne družbene ureditve nadomesti z liberalno demokracijo. Ta vizija liberalne demokracije pri Fukuyami predstavlja institucionaliziran večni mir, s tem se odmakne od Hegel-Kojèvske formulacije konca zgodovine. Ob tem Hegel vidi v koncu burno in nemirno obdobje, kjer bodo vojne trajale tudi po koncu zgodovine za samo utrjevanje suverenosti države in njeno zunanje priznavanje s strani drugih držav, medtem ko Kojève ob koncu zgodovine vidi Nietzschejevega Zadnjega moža, ki je popolnoma izrabljen za nadaljnje vojne. S čimer nakazuje, da bo konec zgodovine pomenil tudi konec vseh velikih sporov (Fukuyama, 2006).

Svojo tezo pa potrjuje s samim predhodnikom Hegla, Kantom, ki konec vidi kot 'večni mir'. Za Kanta zgodovina predstavlja postopno realizacijo skritih namenov narave, kjer Fukuyama za razliko od Heglovega metafizičnega duha vidi hipotetično in preroško boljši primer v skladu z njegovo trditvijo. Kar Kant imenuje 'družbena nedružabnost', pelje zgodovino v smer zakonitih zvez republiških držav, medtem ko so vojne, ki izhajajo iz človeške nesocialnosti kot sredstvo, s katerim narava pripelje narode k ponovnim neuspešnim poskusom. "Vse dokler ni končno, deloma z najboljšo možno urejenostjo civilne ureditve od znotraj, deloma s skupnim dogovorom in zakonodajo od zunaj doseženo stanje, ki je podobno civilnemu občestvu in lahko tako kot avtomat ohranja samega sebe." (Kant 2000, str. 187). Fukuyama se sicer izogne Kantovemu prepričanju, da je konec le asimptotično dosegljiv, vendar idejo o oblikovanju v unije vgradi v idejo pojmovanja 'demokatičnega miru' ob koncu zgodovine. Druga dimenzija Kantovega večnega miru, ki jo Fukuyama vključi v svojo teorijo, je fundamentalni normativ narave. Kant zanika empirično predvidljivost konca zgodovine in meni, da bi za dosego konca potrebovali nadnaravni vstop, kar pomeni pomoč Boga. Tako vidi konec zgodovine kot moralni normativni imperativ. Čeprav Fukuyama zavrne Kantov empirizem, njegovo moralno

dimenzijo konca vzame v svojo teorijo. Za Fukuyamo je konec zgodovine izjava, ki se v tem primeru funkcionira kot 'samoizpolnjujoča prerokba', ki nekako promovira liberalno demokracijo za pospešujoč prihod konca (Fukuyama, 1995). Tako smo prišli skozi analizo heglovske tradicije in same interpretacije konca zgodovine do osnovne vizije Fukuyame. Koncept konca različnih mislecev prejšnjega stoletja predstavlja okvir. Skupnost ideje o koncu je pogon k višjemu stanju, boljši ureditvi, pravičnosti in bogatejšemu umu. Fukuyama ta zagon zgodovine najde pri Platonu v izpopolnjevanju človeka in njegovih želja.

3.2.2 *Thymos* in želja po priznavanju

Na tej točki diskusije o koncu zgodovine ob heglovskem razumevanju zgodovinskega poteka še doda Platonov pogled na trans-zgodovinsko razumevanje človeške narave v popolnem nasprotju s Hegel-Kojèvim historicizmom. Sama želja za priznavanje je osnovana na Platonovi formulaciji tristranske zgradbe duše: želje (*epithymia*), občutka za prepoznavanje (*thymos*) in razloga (*logistikon*). Za Fukuyamo je najbolj pomemben drugi del človeške duše, ki zagotavlja iskanje priznavanja lastne vrednosti od ljudi, stvari ali načel, ki vlagajo z določeno vrednostjo. Tako najde popolno nadomestitev Heglovega metafizičnega kot trans-historično resnico, na kateri temelji zgodovinski napredek, kot je to razumel že Hegel. Želja za priznanje in spremljajoča čustva jeze, sramu in ponosa so del človeške osebnosti, ki so za Kojèva temelji notranjih protislovij v političnem sistemu, ki skrbi za dialektično gibanje zgodovine. *Thymos* ni nič manj konstitutivni del duše za Kojèva kot za Platona (Fukuyama, 2006).

Hegel ob tem doda, da želja biti priznan kot človeško bitje z dostojanstvom na začetku zgodovine pripelje družbo do krvavih bitk za prestiž. Suženj ni bil priznan kot človeško bitje, zato je prišlo v aristokratski družbi do protislovij: *thymos* aspiracije ni bil zadovoljen ne pri sužnjih ne pri mojstrih. Sužnji so bili prepoznani skozi oči mojstra kot manjvredni sloj, medtem ko so mojstri dobili priznavanje le od manjvrednega sloja. Ta egalitarna načela se kristalizirajo v krščanstvu, predvsem pa s sekularizacijo po francoski revoluciji, ki predstavlja zmago nad dialektičnimi protislovji z uvedbo samoobvladovanega sužnja. Inherentno neenako priznanje mojstrov in sužnjeve se nadomesti z univerzalnim in vzajemnim priznavanjem, kar se pojavi kot suverenost ljudstva in uvedba univerzalnega pravnega sistema in enakopravnosti. Tako za Fukuyamo konec zgodovine predstavlja izpolnitev *thymosa* v največji meri, kar zagotavlja suvereno in liberalno ureditev, prav tako izpolnitev ostalih alternativ človeške institucionalne organizacije, kar zagotavlja demokratično ureditev (Fukuyama, 2006).

Politični filozof Victor Gourevitch ob tem poda kritiko Fukuyame, da rekonstruira Platonovo razumevanje človeške narave iz stabilne konstante v zgodovinsko elastično spremenljivko. Ob tem poda: "Človeška narava ni ustvarjena za 'enkrat vselej', ampak se oblikuje skozi potek zgodovine" ("*Human nature is not created 'once for all' but creates itself 'in the course of historical time'*") (Fukuyama, 2006, str. 138). Vendar ta samoustvarjalni proces človeške narave ni naključen, sledi jasnim načelom razuma, do katerih je v zadnjih tisočletjih pripeljala naša sodobna demokratično-egalitarna zavest. Poleg tega je lahko človeška narava razumljena kot končna točka ali *telos*, v katero smer se odvija človeška zgodovina (Fukuyama, 2006). Fukuyama tako združi Platona in Kanta v normativni imperativ: človeška narava je premikajoča se spremenljivka, pa vendar se lahko približa konstantni končni točki.

Gourevitch (1994) tako meni, da je Fukuyamova razlaga Kojèva napačna, saj za Kojèva priznanje drugih ni vodilni proces konca zgodovine, ker najbolj ustreza dotičnemu delu človeške narave, ampak zato, ker nima notranjih protislovij. Fukuyama je konec zgodovine, v kateri *megalothymia* (želja za neenako priznanje) najde svojo potešitev skozi kapitalizem, vero, šport in druge družbene aktivnosti (Gourevitch, 1994). Ta je popolnoma nezdržljiva s Kojèvim koncem zgodovine, v katerem ni upravičeno neenako priznavanje. Kritika Gourevitcha morda velja, vendar je treba pri tem upoštevati Fukuyamovo zelo selektivno in sintetično metodologijo, netočna interpretacija Kojèva bi vplivala tudi na njegovo razumevanje Hegla, ki ne nujno negativno vpliva na notranje skladnosti ali prepričljivo moč argumenta Fukuyame.

Še en nenavaden del Fukuyamove filozofske mešanice je odkrito soočenje z marksizmom. Najprej jim očita preveliko težo po svoji enakosti na račun svobode in drugič po predpostavki neskončne človeške sposobnosti deformacije, za katero Fukuyama trdi, da preprosto ne drži glede na relativno stalnost človeške narave. Prva temeljna podobnost je sprejetje metodološke predpostavke, da je zgodovinski napredek empirično dokazljiv. Kant konca zgodovine ne prepozna kot empirične verjetnosti, ampak kot moralno nujnost. V nasprotju Marx trdi, da osnova zgodovine temelji na materialnih pogojih proizvodnje, kar je treba preveriti na empirični način. Fukuyama povzame Kanta in Marxa tako, da verodostojnost teoretičnih in moralnih vidikov vsaj deloma izhaja iz dejanskih dokazov. Svojo tezo utemeljuje z empiričnimi dokazi progresivne znanosti in kot je obravnavano kasneje, trend narašča s številom liberalno-demokratičnih ureditev v zadnjem stoletju. Druga predpostavka, v kateri se Fukuyama strinja z Marxom, je pomanjkanje pravnomočnosti v ideji o koncu zgodovine, deloma zato, ker ni metafizične podlage za to. Hegel predpostavlja transcendentno in imanentno predstavo Duh, ki zagotavlja dokončanje zgodovine v svoji celoti (Fukuyama, 2006). Nasprotno temu

marksističen antimetafizičen naklon ne pričakuje, da bo izpopolnitev konca zgodovine za vse prišla naenkrat. Marx je komunizem označil za konec 'prazgodovine' in začetek pravilne zgodovine, v kateri se ljudje odtrgajo od fiksnih človeških narav, kakor tudi heglovski dialektiki in sami nadzorujejo svojo usodo. Po Marxu Fukuyama vpelje Heglov duh v univerzalno človeško zavest, ki nima ne ontološke realnosti niti metafizične ozemljitve in označuje 'začasno nedovršenost' svojega konca zgodovine. S tem Fukuyama oznani, da konec zgodovine pravzaprav ni konec v dobesednem pomenu besede.

Victor Gourevitch v svojem kratkem članku *End of History?* sistematično zajame Fukuyamovo zgodovinsko filozofijo v treh točkah, s katerimi Fukuyama ponazori konec zgodovine: "Za določeno politično ureditev je mogoče reči, da označuje konec zgodovine, če (1) si ne moremo predstavljati bistveno drugačne in boljše politične ureditve; (2) politični red je brez bistvenih notranjih protislovij oziroma protislovij, ki jih ne bi mogli rešiti ob času; (3) je v skladu s človeško naravo in izpolnjuje vse potrebe tega" ("*A given political order may plausibly be said to mark the end of history if (1) we cannot think of an essentially different and better political order; (2) the given political order is free of essential internal contradictions, that is to say of contradictions which it cannot resolve on its own terms; (3) it conforms to human nature and satisfies all parts of it*") (Gourevitch, 1994, str. 124).

Ti trije pogoji podajo podlago odnosu Fukuyamove teorije z do zdaj obravnavanimi klasiki Marxom, Kojèvom, Heglom in Platonom. Prva točka poda osnovo stanja, podlago ideji o koncu zgodovine čez marksistične empirične dokazljivosti. Druga točka se nanaša na formalno dialektiko Hegel-Kojèvega historizma, zadnja pa ima transhistorično usmeritev na Platonovo tipologijo človeške narave. Gourevitch med analiziranjem Fukuyamove teorije in postavljanjem prej navedenih treh meril pozabi na simbolično-dinamično filozofsko tradicijo. Tako prehitro sklepa, da konec zgodovine ne izpolnjuje teh treh pogojev. Meni, da je prvi pogoj izpolnjen v zelo dobrih pogojih, druga točka je zelo tesno povezana s tretjo točko, kar predstavlja historicizem s transhistorično človeško naravo, medtem ko je tretji pogoj ogrožena kvalifikacija človeške narave kot spremenljivke. Prav tako Gourevitch podcenjuje učinek v 'Marx-Kojève-Hegel-Platonsko združitve'. Prvič zato, ker je konec zgodovine že zajet v sistem marksistične ideje in ta konec ne pomeni večnega konca zgodovine, temveč trenutno razumljeni konec, empirično nedovršenost. Drugič, meni, da je Kantova normativna sprava človeške narave kot spremenljivka, ki deluje kot končna točka, ki zagotavlja normativni standard. To Fukuyama predstavi kot prednost nadvlade ene človeške narave nad drugo. Tako lahko drugi

in tretji pogoj padeta v sistem Fukuyame brez notranjih protislovij. Zato konec zgodovine zagotavlja vse tri pogoje.

Ni presenetljivo, da je v Fukuyamo trčilo toliko kritikov, saj navaja le nasprotujoče si filozofske vsebine. Politični teoretik Robin Fox, na primer, obtožuje Fukuyamo za "pojesti lastno intelektualno sladico in jo kljub temu obdržati" ("*eating one's intellectual cake and having it*") in povzemanja Heglovega pogleda na človeka kot zgodovinsko zgrajenega bitja ter vztraja pri ozemljitvi teh stališč s sklicevanjem na platonsko človeško naravo (Fox, 2008, str. 39). Heglovi učenjaki kritizirajo Fukuyamo za preinterpretacijo Hegla, katerega konec zgodovine je nedvomno vrhunec v ustavni monarhiji in ne liberalni demokraciji. Vendar veliko kritikov pri tem ne upošteva Fukuyamove specifične metode obravnavanja in interpretacije velikih mislecev, ker njihove teorije prevzame instrumentalno. Fukuyama rekonstruira toge meje med različnimi filozofskimi sistemi in ustvarja dialektično večji okvir, ki seže prek svojih meja. Potem so lahko upravičeno trdili, da imajo teoretične meje Fukuyame, ustanovljene na novo, v notranjosti skladnost svojega sistema. To pomeni, da je njegov vseobsegajoč imperij filozofije nomadski, ki se vedno širi z enim dodatnim. Ta stalna prilagodljivost je zakoreninjena v sistem, ki se lahko imenuje 'teoretična plastičnost fukuyamstva'.

3.3 Demokratična revolucija

Po spoznavanju teoretičnega dela Fukuyamove teorije, to podpre z zgodovinskimi razvojnimi dogodki, ki predstavljajo razsežnost odnosa demokracije in tehnološkega napredka. Predstavljeno heglovsko fukuyamovsko razumevanje pomena sodobne liberalne demokracije se v veliki meri opredeli za popolnoma anglosaksonsko. Njihova tradicija po prizadevanju za priznavanje in močna želja za samoohranitev je vidna že pri samih ustanoviteljih ameriškega in britanskega liberalizma, medtem ko so Hobbes, Locke ter Jefferson in Madison verjeli, da so pravice v veliki meri obstajale kot sredstvo za ohranjanje zasebne sfere, v kateri nato lahko ljudje sami bogatijo in izpolnjujejo svoje želje. Kot vidimo, Fukuyama poudarja, da je Hegel videl pravice kot postavljeno institucijo, vendar tisto, kar resnično izpolnjuje človeka, ni toliko materialne značilnosti kot priznanje njihovega statusa in dostojanstva (Fukuyama, 2006). Hegel navaja, da pride zgodovina z ameriško in francosko revolucijo do konca, ker je hrepenenje, ki je posledica zgodovinskega procesa, zdaj izpolnjeno z univerzalnim in vzajemnim priznavanjem. Liberalna demokracija nadomešča iracionalno željo, da bi bil priznan kot nekaj več od drugih, z racionalno željo, da bi lahko bil prepoznan kot enak. Iz tega izhaja prepričanje,

da bi liberalno demokratičen svet, moral imeti veliko manjši interes za vojno, saj bi vsi narodi vzajemno priznavali legitimnost drug drugem.

Nazadnje Fukuyama poda bistvene zgodovinske teze k svoji teoriji. Po informacijski revoluciji dvajsetega stoletja se je tehnologija enakomerno preoblikovala v eno od nič kapitalističnega gospodarstva. V času industrijske serijske produkcije se je odcepila od centralnega gospodarstva, v času informacijskih in komunikacijskih inovacij pa se je izkazalo, da so lokalna znanja v privilegiranem položaju. Kot rezultat tega je Sovjetska zveza doživela od nič- do enoodstotno stopnjo rasti med letoma 1975 in 1985. Nasprotno je odprta kapitalistična ekonomija doživela velik gospodarski uspeh na Japonskem, ki je rasel po letni stopnji za 9,8 odstotka v letu 1960. Azijski tigri Hongkong, Tajvan, Singapur in Južna Koreja so zrasli za 9,3 odstotka v istem obdobju. Južna in Severna Koreja sta imeli skoraj enako raven BDP-ja na prebivalca v letu 1960, vendar je BDP v Južni Koreji na prebivalca po odprtju svojega trga dosegel \$4550 do leta 1989, štirikrat višje kot v Severni Koreji (Fukuyama, 2006, str. 28, 102). Po logiki progresivne znanosti liberalni kapitalizem empirično bolje izpolnjuje človeško ekonomsko žejo kakor njegove alternative.

Fukuyama podpre svojo transhistorično analizo *thymosa* z empiričnimi ugotovitvami padca avtoritarnih in ekstremističnih političnih idej v poznem dvajsetem stoletju. Tako je v južni Evropi padel vojaški režim na Portugalskem leta 1974, v Grčiji 1974, v Španiji leta 1977 in v Turčiji leta 1983. V Latinski Ameriki je bila med letoma 1980 in 1983 postavljena demokratična vlada v Peruju in Urugvaju, v Braziliji leta 1984, v Nikaragvi leta 1990, v Paragvaju in Čilu v poznih 80. letih. Med letoma 1986 in 1988 so na Filipinih, v Južni Koreji in na Tajskem izrinili diktaturo in postali demokratične države (Fukuyama, 2006, str. 13, 14). V Srednji in Vzhodni Evropi so okoli leta 1989 padli vsi sovjetski režimi, in sicer na Poljskem, Madžarskem, v vzhodni Nemčiji, Bolgariji, na Češkoslovaškem in v Romuniji. Sovjetska zveza je prepovedala komunistično stranko v Rusiji po izvolitvi predsednika Borisa Jelcina po neuspešnih državnih udarih komunistov leta 1991. V tem duhu Fukuyama pravi, da zmagujoči imenovalec ni bila liberalna ideja, vendar liberalna praksa (Fukuyama 2006). Gledano v celoti, Fukuyamova teorija zaključuje, da kombinacija gospodarskega in političnega liberalizma predstavlja konec zgodovine, kar opredeli v smislu: "Ne moremo si predstavljati sveta, ki bi se bistveno razlikoval od sedanjega, in hkrati tudi boljšega ne" ("*We cannot picture to ourselves a world that is essentially different from the present one, and at the same time better.*") (Fukuyama, 2006, str. 46).

Fukuyama svojo trditev podpre tudi s statističnimi podatki, ki zagotavljajo pozitiven vpliv na razmah liberalne demokracije. Razpad in zmago nad Sovjetsko zvezo vidi kot prelomnico za strmi napredek in približevanje koncu. Zadovoljevanje želja ljudi in razmah moderne tehnologije zagotavljata liberalnejšo ureditev in manjšanje notranjih nestabilnosti držav.

4 TRAGEDIJA ALI FARSA?

Marx ob reviziji francoske revolucije v delu Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta poda Heglovo idejo o nujnem ponavljanju zgodovine. "Hegel pripominja nekje, da se vsa velika svetovnozgodovinska dejstva in osebe dogajajo tako rekoč dvakrat. Pozabil je pristaviti: prvič kot tragedija, drugič kot farsa" (Marx, 1947, str. 11). V luči nedavnih dogodkov je morda potrebna še ena zgodovinska revizija. Žižek tako svoje prve misli te razprave oznani tako: "Dvanajst let pred 11. septembrom, 9. novembra 1989, je padel berlinski zid. Zdelo se je, da ta dogodek napoveduje začetek 'srečnih desetletij', utopij 'konca zgodovine' Francisa Fukuyame, verovanja, da je liberalna demokracija načeloma uspela, da je za vokalom vznik globalne liberalne skupnosti in da so prepreke, ki stojijo nasproti temu hollywoodskemu koncu, zgolj empirične in kontingentne" (Žižek, 2010, str. 9). Vendar pravi scenarij se je razvil drugače. 11. september je postavil nov zid med Bližnjim vzhodom in Zahodom sveta, okrog Evropske unije ter izgradnjo meje med Združenimi državami in Mehiko. Žižek se tako v svojem delu Najprej kot tragedija, nato kot farsa naslanja k večni ideji marksistične misli, ter analizi vpliva študentskih vzhodov leta 1968 na kapitalistično situacijo danes. V tem duhu razčleni vprašanje, ali je ideja komunizma danes še aktualna kot orodje analize in politične prakse. Ob iskanju odgovorov pa poda ostro kritiko levičarjem, o čemer bom pisala v nadaljevanju.

Slavoj Žižek (2010) kapitalizem vidi kot tehnični način, vendar ne kot znanost, ampak preprosto kot nekaj, kar deluje. Nevtralen družbeni mehanizem, ki predstavlja ideologijo v najčistejši obliki. Kapitalizem je prvi družbeni red, ki se je lahko prilagodil vsem civilizacijam. Kot prelomno točko razvoja kapitalistične ideologije danes Žižek označi študentska gibanja v Nemčiji in Parizu leta 1969 ter hipijejsko gibanje v ZDA. Takratna antikapitalistična gibanja so tako postavila temelj novodobni kulturni kritiki poblagovljene potrošnje, odtujenosti od vsakdanjega življenja, neavtentičnosti množice ter pozornosti seksualnosti in drugim zatiranim. Novodobni kapitalizem si je antihierarhično in egalitarno retoriko protestnikov prisvojil in vgradil v svojo novo obliko ideologije. Tako je bila navidezno uspela liberalna revolucija proti korporativnemu kapitalizmu dejansko zoperstavljena svojemu realnemu jedru upora. Pravice, ki so bile ugodene, so le v mejah formalne dopustnosti permisije (Žižek, 2010). V 70. letih se po korporativno-menedžerskem kapitalizmu pojavi nova oblika kapitalističnega duha, ki opusti strukturno-proizvodni proces in razvije mrežno strukturirano obliko organizacije, prav tako hierarhično vodeno obliko nadomestil s tiskim in projektnim delom, osnovano na usmeritvi v prodajo in zadovoljitev potreb kupcev ter visoko stopnjo mobilizacije delavcev. "Kapitalizem

je tako transformiran in legitimiran kot egalitarni projekt: kapitalizem si je s poudarjanjem avtopoetične interakcije in spontane samoorganizacije prisvojil celo skrajno levičarsko retoriko delavskega samoupravljanja in jo spremenil iz antikapitalističnega v kapitalistični slogan" (Žižek, 2008). Novo raven potrošnje Žižek poimenuje 'kulturni kapitalizem' (Žižek, 2010). Novo obdobje opečati z znanim sloganom: "Ni pomembno kaj kupujemo, ampak v kaj se kupimo." (*"It's not important what we are buying, but what we are buying into"*) (The RSA, 2010, 2:10). Stvari več ne kupujemo, ker so nam v korist ali zaradi simbolnega statusa, vendar samo za 'doživetje', ki nam je ponujeno s samim nakupom ali ob nakupu, kupujemo, da bi naše življenje dobilo dodaten smisel, in zaradi prijetnega počutja ob nakupu. Tako sama potrošnja in potrošniško konzumiranje formulirata kakovostno življenje, s katerim avtentično izpolnimo svoj pravi Jaz, skrb za druge, igro doživetja in vsekakor skrb za planet in dobrodelnost. Na tem nivoju se v potrošniško kulturo integrirata pomembnost avtentične izkušnje in kritika odtujene porabe iz leta 1968. Celoten historično-ideološki pogled na socializem kot obdobje konservativnosti, administrativizma, hierarhije se rodi s to prelomnico, ki jo Žižek oznani kot logično stimulacijo potrošniškega in digitalnega kapitalizma. Ob tem doda Dennetovo tezo o obratu od kartezijanskega pojmovanja Sebstva kot osrednjega nadzornega dejavnika psihičnega življenja k avtopoetični interakciji več konkurenčnih dejavnikov, ki se ne ujema s premikom od osrednjega birokratskega nadzora in načrtovanja h konekcionizmu, h kompleksni interakciji množstva lokalnih dejavnikov. Kar pomeni, da v naših možganih ni osrednjega Sebstva, da naše odločitve vzniknejo iz interakcije lokalnih dejavnikov, tako je naše psihično življenje 'avtopoetični' proces brez vsiljenega centralizirajočega dejavnika. Nova družba moštva je tako sam svoj vladar v podobnosti s kognitivističnim pojmom jaza vzajemno delujočih dejavnikov jaza, ki iz središča odloča in vodi igro (Žižek, 2010). Ta kontekst je pomemben pri razumevanju same kritike predstavnisko-demokratske ureditve, pred tem pa je treba omeniti pomemben dejavnik, ki pojasnjuje iz ozadja.

Žižek nato poda, da je ob nepotrpežljivih izbruhih in ogorčenju nad zapletenostjo situacije ter iz teh izhajajočih zavračanjih na delu prava razsežnost popularizma: to je ultimativna razlika med resnično radikalno-emancipatorično populacijo in popularistično politiko. Radikalna politika je aktivna, uveljavlja in terja svoje vizije, medtem ko je popularna politika reaktivna reakcija na motečega vsiljivca. V tej vednosti zavračanja vsiljivca je vzrok fetišistične razsežnosti popularizma. Primer takega fetišizma je polna participacija v kapitalizmu z ohranjenim videzom, da v resnici nisi del njega. Ob tem se pa zavedaš, da je cel spektakel ničvreden, saj zares šteje le spokojnost notranjega Sebstva, h kateremu se lahko vsak trenutek

obrneš. Danes sama ideologija deluje na ta način in se tako razcepi na dva dela fetišizma: na cinični in fundamentalistični. Razlika je, da se fundamentalist zaveda resnice svojega fetiša, cinik pa tega ne sprejme. Za nas je najbolj zanimiv prvi, ki zadeva napačno identifikacijo same narave antagonizma kot tudi sovražnika. Obe ideološki obliki stojita na dvojici: simptom/fetiš. Tako je simptom omejitve svobode in enakosti, kar izhaja iz liberalnega egalitarizma. Iz tega Žižek izpelje formulacijo, da iz odnosa fetišizma izvira formalizacija fašizma v Evropi. 'Žid' tako predstavlja fetiš antisemitskih fašistov. To predstavlja ključni proces za ideološko-kritični proces demistifikacije liberalnega egalitarizma, "kar pogosto med politično korektnimi levičarskimi kritiki, o vrzeli med ideološkim videzom univerzalne zakonske forme in partikularnimi interesi, ki jo dejansko vzdržujejo, ne zadošča več" (Žižek 2010, str. 63). Žižek meni, da se kritik ideologije giblje na simptomalni ravni: ali je vanjo ujet ali pa jo spodkopava s pomočjo interpretativne analize. Ob poglobljenem razumevanju delovanja različnih fundamentalističnih skupin danes opredeli tezo Walterja Benjamina, da se vse revolucije oblikujejo v boj proti spodleteli obliki današnjega liberalizma: ".../ ker vsaka kriza, ki odpre prostor za radikalno levico, hkrati požge antisemitizem, je boljše za nas, če podpremo uspešni kapitalizem in upamo, da ne bo prišlo do krize" (Žižek, 2010, str. 71). Iz tega izpeljemo, da je antikapitalizem v zadnji instanci antisemitski. Tako sta fundamentalizem in liberalizem ena totaliteta, ki je strukturirana, da liberalizem sam generira svojo lastno nasprotje. Kaj to pove o samih osnovah liberalizma – svoboda, enakost itd.? Liberalizem je prešibek, da bi lahko sam rešil svoje temeljne vrednote pred silnim napadom fundamentalizma. Tako je sam na svojem pojmu parazitski, opirajoč se na predpostavljeno mrežo skupnih vrednosti, ki jih spodkopava tekom svojega lastnega razvoja. Fundamentalizem pa je samo reakcija na realno pomanjkljivost, ki je inherentna liberalizmu, in zato liberalizem znova generira fundamentalizem.

Ob tem si Žižek postavi vprašanje: "Če liberalno-demokratski kapitalizem očitno deluje boljše od vseh znanih alternativ, če liberalno-demokratski kapitalizem sicer ni najboljša, je pa vsaj najmanj slaba forma družbe, zakaj se potem z njim preprosto ne zrelo sprijaznimo in ga v celoti sprejmemo?" (Žižek, 2010, str. 87). Po Leninovih besedah je treba začeti od začetka, tam, od koder smo se povzpeli v zadnjem poskusu. Kar pomeni, da revolucionarni proces ni postopno, temveč ponavljajoče se gibanje, gibanje ponavljajočega začetka. Ob tem Žižek meni, da se po mračnem letu 1989 nahajamo na točki, neke vrstne izteku epohe po oktobrski revoluciji. Na tej točki bi bilo treba zavrniti vero kontinuitete, ki nam jo je podala levica v zadnjih nekaj letih. Ob tem smo vsi fukuyamovski, vsi sprejemamo liberalno-demokratski kapitalizem kot končno

najdeno formo najboljše družbene ureditve, ki jo lahko le še izboljšamo s krepitevijo tolerantnosti in pravičnosti. Od Jugoslavije do Kube so vse revolucije potekale po istem principu, izkoriščene v kritični in skrajni situaciji, želji po nacionalni osvoboditvi, kar je za Žižka druga oblika 'kapitala besa'. Vendar revolucija ne poteka po pravilih in zakonih zgodovine, ker je zgodovina kontingenten proces, medtem ko revolucija nastopi v njenih presledkih, lahko bi rekli, da stopi proti toku, nato stopi na državno oblast in postavi močne reprezentativne aparate države. Vendar znana zavest o komunističnem neuspehu je bila prisotna od samega začetka, saj enostavno ne zadošča le zvestoba ideji komunizma, v zgodovinsko realnost je treba locirati antagonizem, ki odstavi idejo za praktično nujno. Ob tem se vprašamo, ali današnji kapitalizem vsebuje te antagonizme, ki bi preprečili njegovo neskončno reprodukcijo. Tako Žižek navede štiri antagonizme: nevarnost ekološke katastrofe, neujemanje zasebne lastnosti z intelektualno lastnino, družbeno-etična posledica novih znanstvenih tehnologij ter nove oblike apartheida. Prvi trije oblikujejo domeno skupnega, simbolne substance naše biti, to so: skupna kultura, skupna zunanja narava in skupna notranja narava. To nam predstavlja zavestno uničevanje potenciala, ki bi nas vodilo do samouničevanja, če po kapitalistični logiki pustimo skupnemu prosto pot. Žižek meni, da je prav to sklicevanje na skupno opravičeno obujanje pojma komunizma: "/.../ v napredujočem prisvajanju skupnega nam omogoča videti proces tako s proletarizacije tistih, ki so zaradi tega procesa izključeni iz lastne simbolne substance" (Žižek, 2010, str. 88). Vendar poda edino razliko med nami in klasično obliko proletariata, ki je imela za zgubili le svoje 'verige', mi izgubimo vse. "Grozi nam redukcija na abstraktnega poraznega kartezijskega subjekta, oropanega vse substraktnega praznega kartezijskega za lastno simbolno substanco, grozi nam manipuliranje z našo genetsko zasnovo, vegetiranje v okolju, v katerem je nemogoče živeti" (Žižek, 2010, str. 89).

Morda Žižek ob tem zveni preveč apokaliptično, vendar živimo v apokaliptičnih časih. Žižkova analiza trenutnega stanja se popolnoma razlikuje od Fukuyamove filozofske zgodovinske analize. Razumevanje konca kot apokaliptičnega kritičnega stanja postavi poseben modus časa, ki je zoperstavljen tradicionalnemu cikličnemu času in linearnemu modernemu času postopnega napredka, tako je apokaliptični čas, čas konca izrednih razmer.

5 FUKUYAMA JE POSTAL MANJ 'FUKUYAMOVSKI' – PROTISLOVJA MED LEVICO IN DESNICO

Fukuyamova razprava trči v mnoge kritike zaradi zapletenega razmerja med liberalno demokracijo in kapitalizmom. Ob pregledu različnih zgodovinskih pogledov na konec zgodovine, potrebne analize Fukuyamovega in Žižkovega teksta, je treba povzeti kritične točke le-teh. Žižek tako na začetku svoje knjige poda: "Tako je videti, da je utopija devetdesetih, ki jo je podal Francis Fukuyama, morala umreti dvakrat, ker kolaps liberalno-demokratske politične utopije 11. septembra ni učinkoval na ekonomsko utopijo globalnega tržnega kapitalizma, če ima kot to znamenje konca ekonomske plati Fukuyamovih sanj" (Žižek, 2010, str. 11). Ob tem se rodi vprašanje, ali je tretja smrt zmaga Donalda Trumpa na ameriških volitvah. K temu vprašanju se bomo še vrnil. Radikalni levičarji trdijo, da liberalna demokracija že sama po sebi skriva notranja protislovja, saj njena ekonomija temelji na delitvi dela in neenakosti, čeprav je še veliko bolj enakopravna kot aristokratska družbena ureditev. Kot sem že prej omenila, Žižek poda, da je temeljna lekcija same globalizacije, da je kapitalizem prilagodljiv vsem družbenim skupinam. To lahko formuliramo le na nivoju resnica-brez-pomena, kot 'realno' globalnega tržnega mehanizma, saj živimo v obdobju, ki se nenehno razglaša za postideološko, pri čemer to zanikanje ideologije priskrbi ultimativni dokaz, da smo bolj kot kdaj koli prej do grla v ideologiji. Ker je ideologija vseprisotna, se kaže v formi lastnega nasprotja, kot neideologija, kot jedro naše človeške identitete, naše človeškosti, ki se skriva pod vsemi ideološkimi etiketami. V kasnejši knjigi *Težave v raju (Trouble in Paradise)* se Žižek posveti večini napak današnjega kapitalističnega sistema (Žižek, 2014). Večanje neenakosti, brezposelnost, veliki nemiri danes vse bolj kažejo in potrjujejo, da se je Fukuyama vseeno motil. V mnogih intervjujih tudi sam izraža nesamozavest, vendar je še zmeraj pozitiven, prav zaradi tega ga Žižek oznani za nefukuyamovskega. Na levičarske kritike Fukuyama pravi, da socialne neenakosti v demokratičnih državah predstavljajo neravnovesje, ne pa napetosti pri samih načelih svobode in enakopravnosti (Fukuyama, 2006). Uravnotežiti svobodo in enakopravnost je možno brez samega ogrožanja njihovih načel, to nas vodi v različne oblike liberalne demokracije, kot je individualizem Regentove Amerike, krščanske demokracije v osrednji Evropi ali socialne demokracije v Skandinaviji.

Desnica pa je mnenja, da demokracija ni samoobvladovanje takratnih sužnjev, ampak obvladovanje njihovih prejšnjih gospodarjev. Trdi, da so ljudje po naravi neenakopravni in želijo zadovoljiti *megalothymos* (željo po neenakem priznanju), ne pa *isothymos* (želja po

enakem priznavanju). Tukaj se pojavi možnost oblikovanja nove skupine sužnje, katerim *thymos* ni zadovoljen, in se tako obrne zgodovina v aristokratski prestiž volje z modernim orožjem. Fukuyama dojame desničarsko kritiko bolj resno, do te mere, da se poglobi v samo razpravo napetosti med *megalothymosom* in *isothymosom* v liberalni demokraciji kot protislovje, ki ga še liberalna demokracija ni rešila. Po Nietzscheju predstavlja problematiko Zadnjega moža ('*Last Man*'). Vsekakor pa Fukuyama meni, da obstaja možnost za uskladitev *megalothymosa* in *isothymosa* v liberalni demokraciji s pomočjo odvajanja te odvečne energije, ki bi drugače razdvojila družbo (Fukuyama, 2006). Ena najbolj učinkovitih zadovoljitev *megalothymosa* je kapitalistično podjetništvo, v katerem ljudje tvegajo za bogastvo in ugled pod demokratično zakonodajo. Skupnostim, kot so cerkvene skupnosti, športni klubi in odvetniške skupine, omogočajo posameznikom prilagojeni, osebno smisel za priznanje in s tem dopolnjuje precej neosebno priznanje države. Skupnosti kot take Fukuyama vidi kot "demokracijo, ki je najboljšo zagotovilo, da obrani državljane pred spremembo v Zadnjega moža" ("*democracy's best guarantee that its citizens do not turn into last men*") (Fukuyama, 2006, str. 323). Tako si posameznik z doseženo konkurenco za znanstveni, politični ali zunajpolitični, športni ali umetniški dosežek omogoči usmerjati svoj *megalothymosni* nagon v proizvodne dejavnosti. Vsekakor je treba opozoriti na rast in spremembe v kapitalističnem sistemu, odkar je Fukuyama izdal svojo knjigo. Na tej točki se srečamo s kritiko kulturnega kapitalizma in njenega ideološkega delovanja.

Kulturni kapitalizem izoblikuje nov etos globalne odgovornosti. Vse večje ekološke problematike okolja nakazujejo na konec sveta v dejanskem pomenu besede. Nova ideologija kulturnega kapitalizma je tudi to zajela in tako prikazuje kapitalizem kot najučinkovitejše orodje za doseg skupnega dobrega. Pa ni le finančni zlom 2008, prav tako odstop Združenih držav od Pariškega sporazuma lani julija, neke vrste ironični komentar na ideološko naravo teh sanj o poduhovljenem in družbeno-odgovornem eko-kapitalizmu?! Ob tem Žižek navede štiri različne scenarije apokaliptičnega konca: novodobna spiritualnost, krščanski fundamentalizem, tehno-digitalni posthumanizem in sekularna ekologija. Kapitalistična mobilizacija družbenih produkcijskih sil omogoča usmeriti sužnje k ekoloških ciljem, v boj proti lakoti in v druge cenjene storitve. To je praviloma prikazano kot del širšega premika v smeri nove holistične postmaterialistične duhovne paradigme (Žižek, 2010).

Fukuyama pravi, da sam razvoj moderne znanosti, katero danes zajameta kapitalistična produkcija in zadovoljitev potrošnikovih želja, privede do večje liberalizacije družbe in demokratične ureditve. Torej kapitalizem in demokracija prihajata kot skupna procesa, ki

predstavljata totalno končno kombinacijo. Vendar kako lahko potem vidimo ureditev na Kitajskem? Kapitalizem z azijskimi vrednotami Žižek postavi kot primer, kjer se je vez med demokracijo in kapitalizmom pretrgala. Globoka šokterapija brisanja kulturnih vrednot na Kitajskem je povzročila nagel razvoj kapitalizma. Na tej točki se Žižek obrne k Chomskemu, ki meni, da se moramo soočiti z mejami parlamentarne demokracije. Kriza demokracije torej ne nastopi takrat, ko ljudje ne verjamejo več v oblast, ampak takrat, kadar ne zaupajo eliti, ki bi morali odločati in vedeti namesto njih. Tako razmerje vedno vključuje neke vrste javnosti prikrito vladanje, da ima dejansko ljudstvo moč odločanja, katerega v bistvu nima. Tako sam sistem predstavniške demokracije vključuje že samo voljo za pasivizacijo ljudi. "Liberalna demokracija zastopa zelo natančno idejo družbenega življenja, v katerem politiko organizirajo stranke, ki na volitvah tekmujejo za kontrolo nad državnim zakonodajnim in izvršnim aparatom itd. Vendar je treba imeti pred očmi dejstvo, da ta transcendentalni okvir nikoli ni nevtralen" (Žižek, 2010, str. 128). Devet let nazaj, ob izdaji knjige, je Žižek podal, da se tipalke avtoritarnega azijskega kapitalizma širijo bližje Zahodu, danes je že tudi glava žuželke tukaj: Putinov kapitalizem z ruskimi vrednotami, vse bolj znan Trumpov kapitalizem potrošniške komedije. Demokratičnost držav se vse bolj reducira na tradicionalni ritual vrednot preteklosti. Pojavlja se vse večja škandaloznost političnih zastopnikov, ki postajajo medijske osebe s prostaškimi besedami.

Nadalje Žižek opozarja, da bo prihodnost še bolj Heglovska, kot je to domneval Fukuyama, in edina prava alternativa je izbira med dvema oblikama Hegla. Prej sem že pisala o enem Heglu – kapitalizmu z azijskimi vrednotami. Lee Kuan Yew, ki je prvi oblikoval azijski kapitalizem v Singapurju, ima močan svetovno-zgodovinski pomen. Ta predstavlja močno avtoritarno državo z menedžerskimi javnimi uslužbenci in tradicionalnimi vrednotami. Drugi Hegel pa je haitijski Hegel, neke vrete razcep na staroheglince in novoheglince. Susan Buck-Morss poda v knjigi Hegel, Haiti in univerzalna zgodovina nedvomno mnenje, da Hegel in Haiti sodita skupaj. Tiha revolucija na Haitiju, kjer so se sužnji v duhu francoske revolucije, načel svobode, enakosti in bratstva uprli francoskim kolonizatorjem. Ta motiv je referenca za dialektiko gospodarja in hlapca, ki jo razdeli Hegel v Fenomenologiji duha. Tako je francoska revolucija podala ideološki temelj za upor, ki je osvobodil Haiti, in steče dekolonizacijski proces. Delno pa osvobojena kolonija nase vleče enake pravice, kot si jih je zase pridrževala Zahodna kolonialna sila. Žižek tako v spremni besedi knjige poda, da tukaj ne smemo videti haitijske revolucije kot ekspanzijo evropskega revolucionarnega duha, pač pa pomembnost le-te v Evropi. Vendar zakaj je po Heglu haitijska revolucija 'spodletela'? Lokalna črna elita je

nadaljevala eksploatacijo, ki je vsilila agrarni militarizem, ki je osvobodjene sužnje prisilil delati na istih plantažah za istega lastnika, le v imenu svobodnega meznega delavca (Buck-Morss, 2012). Tu se spozna Heglova dialektika gospodarja in hlapca, kjer je resnica gospodarja namreč hlapec. In kdo je hlapec in kdo gospodar? Tako tezo nam poda Mladen Dolar ob prikazu odnosa Lacana in Kojèva do Heglove teorije gospodarja in hlapca. Hegel poda, da je hlapec tisti, ki si z delom izbori emancipacijo, gospodar pa se predaja svojim prestižem (Dolar, 2003). Skratka, hlapec je tako v zadnji instanci dobil tako delo kot užitek, medtem ko gospodar izgubi v lastnem ugodju, vendar ostane zvest. Neoliberalna zavest nam daje nove in nove naloge, dosežati standarde, delati na sebi, doseči dvig BDP-ja v državi in se vesti primerno moralnim in etičnim načelom. Tu se lahko zopet vrnemo k sklicevanju na Denneta, kjer človek obstaja vse manj in je hlapec, saj brez priznavanja drugih ne obstaja, postaja le simulacija.

6 ZAKLJUČEK

Izvor koncepta konca zgodovine temelji na tradicionalnem razlikovanju dveh osnovnih konceptov poteka zgodovine, razlikovanju cikličnega in linearnega razumevanja časa. Antični krožni pogled na svet in ciklično ponavljanje dogodkov, kjer se narava ostro loči med objektivnim in subjektivnim. Močan razcep prinese pojav krščanstva, ki uvede enostavno videnje linearnega koncepta zgodovine. Z nastopom linearizma začnemo govoriti tudi o filozofiji zgodovine, o časovnem sosledju, ki ima končno točko. Pomemben vpliv na zgodovino ima znanstveni razmah, ki se loči kot povsem nova veja. Kartezijanski dvom pa vpelje dvom človeka v samega sebe in različne eksperimentalne oblike raziskovanja. Tako se tudi zanimanje za odnos do narave popolnoma prekine. Nov prelom naredi Hegel, ki sledi svojemu predniku Kantu in oblikuje metafizično dialektiko, ki zajame pomen zgodovine v pojmih duha, uma in ideje. Sam duh predstavlja zgodovinsko značilnost določene zgodovinske epohe. Filozofija zgodovine stremi k doseganju zadnje instance oziroma konca zgodovine. Pri Heglu to prikaže svoboda za sebe in na sebe, katero vidi v parlamentarni ureditvi v Franciji po revoluciji. Njegovemu vzoru sledi Marx, ki pod analizo Hegla poda tudi ostro kritiko njegovega razumevanja delovanja države in parlamenta. Marx skozi materialistično dialektiko označi razredni boj za pogon zgodovine, kjer se nižji sloj zmeraj bori za svojo existenco. Sam se tudi zaveda, da neprekinjen kapitalistični proizvod nima bistvenega konca za produkt, ki le kroži v produkcijskem sistemu, in sam izdelovalec oz. mezdni delavec svojega dela ne dobi plačanega. Torej ni zaključenega procesa. Zato moramo priti do procesa, kjer imata produkt in delo svojo vrednost in se proces zaključi. Konec je tako videl v socializmu. Tukaj nastopi Fukuyama s tretjo idejo konca zgodovine, ki se povsem loči od ostalih. S svojo natančno analizo zgodovinske misli in družbeno ekonomskega dogajanja v zadnjem stoletju poda svojo teorijo konca zgodovine. Razpad Sovjetske zveze, padec berlinskega zidu sta bila dogodka, v katerih je Fukuyama videl približevanje koncu. Liberalna načela, ki skupaj z demokratično ureditvijo držav po francoski in ameriški revoluciji osvajajo svet, predstavljajo konec zgodovine. Dva motorja zgodovine pa imenuje izpopolnjevanje in zadovoljevanje želja po Platonu – želje po priznavanju ter moderno znanost in tehnologijo. Teorija je razburkala akademsko življenje in nase vlekla veliko pozornosti. Površinsko zelo optimistična teorija se sooča s številnimi kritikami. Ena najbolj aktualnih je, da Fukuyama iz svoje teorije izključi pomemben element naše družbe, ki je kapitalizem. Slavoj Žižek ob tem mnogokrat ponovi, da živimo v kulturnem kapitalizmu, kjer naše želje kreira in izpolnjuje kapitalizem. Ob tem ironično zakrivi študentska

gibanja v 80. letih v Nemčiji, Franciji in Združenih državah. Ali ni bil ravno to moment preloma pri Fukuyami?

Problematika demokracije je pasivno in apolitično ljudstvo, ki se ne želi udeleževati volitev in drugih arhaičnih političnih zadev. Ob tem dobimo občutek, da se liberalna načela prodajajo le kot kapitalistična tržna niša in demokracija le kot oblika muhaste birokracije. Ob kapitalistični liberalni demokraciji pa Žižek poda še eno kritično točko Fukuyame, to je kapitalizem z azijskimi vrednotami. Azijski kapitalizem pretrga vsakršne vezi z liberalno demokracijo in nastopi totalitarni režim trdega kapitalizma, ki ga mnogokrat imenujejo tudi komunizem. Iz tega lahko izpeljemo, da ne samo, da kapitalizem ne potrebuje liberalne demokracije za svojo rast, azijski primer kaže na to, da ga celo pri tem omejuje. Bi iz tega lahko sklepali, da bo kapitalizem prerasel liberalno demokracijo tudi v 'zahodnem svetu'? Iz tega lahko sklepamo, da se točka Fukuyame o zmagi liberalne demokracije nad komunizmom zaziblje v negotovost. Fukuyama naredi popolnoma filozofsko napako, kjer zgodovinske dogodke in zgodovinske ideje enači, in opredeli liberalni Zahod in komunistični Vzhod. Medtem ko Žižek vidi liberalizem in fundamentalizem kot skupno entiteto, ki sta ena drugi vzrok in izvor, prav tako lahko vidimo komunizem in kapitalizem. Ob koncu konca je treba reflektirati današnje dogajanje, ki nam kaže prave smernice v prihodnost. Kapitalistično zanemarjanje ekoloških problemov, dovoljenje genetsko spremenjene hrane, teroristične grožnje v imenu muslimanske vere, grožnje tretje svetovne vojne in zmaga predsednika Donalda Trumpa na ameriških volitvah so trenutni dejavniki, ki nakazujejo na ne tako idilični konec zgodovine, kot nam ga je prikazal Fukuyama. Apokaliptični konec, ki nas čaka že od leta 2012, se zmeraj bolj približuje, vendar ga je lepše dočakati v optimizmu.

7 VIRI

1. Arendt, H. (2003). *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
2. Barbarič, D. (1995). Platonova filozofija. *Phainomena*, 4(11/12), 3–19. Dostopno prek <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-TRLL9OQN/9a06f777-8aa0-4f58-a055-a39191362672/PDF>
3. Buck-Morss, S. (2012). *Hegel, Haiti in univerzalna zgodovina*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
4. Dolar, M. (2003). Hegel na narobni strani psihoanalize. *Problemi*, 41(6/8), 227–256.
5. Fox, C. (2008). From Representation to Constituent Power: Religion, or Something like it, in Hardt and Negri's Empire. *Journal of Cultural and Religious Theory*, 9(2), 30–42.
6. Fukuyama, F. (1995). Reflections on the end of history, five years later. *History and Theory*, 34(2), 27–43. Dostopno prek <https://idepolitik.files.wordpress.com/2010/09/fukuyama-reflections-five-years-later.pdf>
7. Fukuyama, F. (2006). *The end of history*. New York: Fress press.
8. Gourevitch, V. (1994). The end of history?. V T. Burns (ur.), *After History?: Francis Fukuyama and His Critics* (str. 111–130). Lanham: Rowman & Littlefield. Dostopno prek <http://www.dd.library.soton.ac.uk/AVE/HIST1151/1619499-1001.pdf>
9. Hegel, G. W. F. (1999). *Filozofija svetovne zgodovine: predavanja. Uvod, Um v zgodovini*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
10. Hudej, F. (2013). Dualizem telesa in duše. *Teorija in praksa*, 50(3–4), 622–641. Dostopno prek <https://www.fdv.uni-lj.si/docs/default-source/tip/dualizem-telesa-in-du%C5%A1e.pdf?sfvrsn=0>
11. Kant, I. (2000). Ideja o obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča. *Filozofski vestnik*, XXI(3), 181–192. Dostopno prek <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3763/3465>
12. Marx, K. in Fiedrich E. (1971). *Izbrana dela: II. Zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

13. Marx, K. (1947). *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
14. The RSA. (2010). *RSA ANIMATE: First as Tragedy, Then as Farce*. [video] Dostopno prek <https://www.youtube.com/watch?v=hpAMbpQ8J7g&t=142s>
15. Uršič, M. (1986). Sveto in čas: v zahodni in vzhodni filozofsko-mistični tradiciji. *Nova revija*, 5(50/51), 916–927.
16. Žižek, S. (2008, 16. julij). Mi smo tisti, na katere smo čakali. *Mladina*. Dostopno prek <http://www.mladina.si/43775/mi-smo-tisti-na-katere-smo-cakali/>
17. Žižek, S. (2010). *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
18. Žižek, S. (2014). *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*. New York: Penguin.