

TERRORISME EN ‘HET EINDE VAN DE GESCHIEDENIS’

Th.C.W. Oudemans

Het is niet eenvoudig om de gedachte dat de geschiedenis ten einde is goed onder woorden te brengen. Zij houdt *niet* de voorspelling in dat er geen historische opeenvolgingen meer plaatsvinden. Dat er feiten en data blijven voorkomen sluit het einde van de geschiedenis niet uit. Wat kan dat betekenen?

De these dat de geschiedenis ten einde is vind je vooral bij Duitse filosofen sinds Hegel – bij Hegel zelf, bij Marx en bij Nietzsche. De laatste verdediger van deze gedachte is evenwel een Amerikaan – Francis Fukuyama die in 1992 het boek *The End of History and the Last Man* publiceerde. Al deze denkers gaan ervan uit dat de geschiedenis iets anders is dan een opeenvolging van gebeurtenissen, omdat ze een bepaalde lijn of betekenis heeft. De geschiedenis kent volgens hen een ontwikkeling, en elke fase daarbinnen ontstaat door het optreden van contradicties of vervreemdingen in eerdere fasen. Zo zal een agrarisch georganiseerde samenleving die verstedelijkt raakt in contradicties terechtkomen en nieuwe wegen van zelfverwerkelijking moeten zoeken.

Het is niet uitgesloten dat een dergelijke ontwikkeling van de geschiedenis mislukt. Maar dan zal er vervreemding blijven die om toeëigening vraagt. De instantie die deze vervreemding ervaart is een bepaald mensenslag dat in elke fase zal proberen al strijdend zijn idee of ideologie met betrekking tot een toekomstig niet-vervreemd menszijn te verwerkelijken. Deze strijd om de erkenning is er een op leven en dood, en eindigt in de vernietiging of onderwerping van een van de strijdende partijen als tegenwoordigers van hun mensheidsidee.

Zo bezien is de geschiedenis geen opeenvolging van gebeurtenissen, en zelfs niet een uitsluitend technische of economische evolutie, maar een strijd om de erkenning van de idee wat een mens is. Deze strijd ontbrandt doordat er een strijdigheid wordt ervaren tussen de bestaande mensen en een te verwezenlijken nieuwe menselijke natuur. De Middeleeuwse Christelijke kruistochten tegen de Islam behoren in deze zin tot de geschiedenis: via de kruistochten werd geprobeerd om de Christelijke menselijke natuur in een strijd op leven en dood aan de Islam op te leggen.

Geschiedenis in deze zin veronderstelt dat de mens, om het in Nietzsches termen te zeggen, het nog niet vastgestelde dier is. Alleen als hij nog niet is vastgesteld *kan* de mens een vervreemding ervaren ten opzichte van zijn natuur en proberen zichzelf te worden, om zo de maat voor het al dan niet slagen van de evolutie te zijn. De grote revoluties die zich de afgelopen eeuwen sedert de Franse revolutie hebben voorgedaan waren eerst en vooral pogingen om 'de nieuwe mens' voort te brengen, hetzij als bewoner van de communistische heilstaat, hetzij als genetisch getransformeerde nationaal socialistische *Übermensch*. In beide gevallen stonden de ervaring van een contradictie met betrekking tot het menselijke, en de poging om deze in een nieuwe eenheid op te heffen, centraal.

Wanneer de geschiedenis als een dergelijke evolutie wordt begrepen, dan is zij, volgens Hegel en Fukuyama, op dit moment ten einde. Sinds de vestiging van de wereldwijde vrije handel en de bewoning van die vrijhandelszone door de democratisch-liberale mens is het proces van vervreemding en toeëigening gestopt, omdat er geen historische contradicties meer zijn. De menselijke natuur is, bij gebrek aan nieuwe vervreemding, vastgesteld geraakt. Er is geen maat meer waaraan het welslagen van een evolutie kan worden afgemeten. En dat blijkt wel. Strijd over ideeën of ideologieën is overbodig geworden. Wie denkt dat de aanslag op het World Trade Center een historische gebeurtenis is vergist zich. Er is daar geen vervreemding tussen de mens en zijn natuur in het geding, en dus staat er niets historisch op het spel. Deze these zullen wij aan een beproeving onderwerpen.

Daar komt nog een tweede punt bij dat ik graag wil bespreken. De voorvechters van de these van het einde van de geschiedenis zien heel goed dat dit einde wordt bewerkstelligd door ontwikkelingen in wetenschap, techniek en economie die een uniformerend effect hebben op het menselijk handelen. Toch willen zij, aan het einde van de geschiedenis, niet zover gaan dat zij het menselijk handelen tot technologische economie *reduceren*. Zij menen dat naast de economie de *strijd om de erkenning* een specifiek historische, niet aan biologie of economie gebonden verklarencategorie moet

blijven, ook nu de geschiedenis is opgehouden. Zo houdt Fukuyama in zijn posthistorisch discours vast aan historisch bepaalde woorden als *individuele vrijheid, mensenrechten* en *democratie*.

Het is de vraag of dat kan. Van oudsher zijn de woorden ‘geschiedenis’ en ‘historie’ tweeledig. Ze betreffen opeenvolgingen van gebeurtenissen en tegelijk een bepaalde manier van spreken daarover, namelijk het vertellen van rechtvaardigende geschiedenissen of historiën. Deze geschiedenissen dienen de versterking van een bepaalde menselijke identiteit (bij voorbeeld als vaderlandse geschiedenis). Als nu de geschiedenis ten einde is, is het dan nog mogelijk om historische geschiedenissen in een historische terminologie en context te vertellen? Is het niet zo dat historische identiteitsvorming van de agenda verdwenen is, om plaats te maken voor geschiedenis als onderdeel van de economisch bepaalde vermaaksindustrie? Dit probleem wijst erop dat de vraag naar het einde van de geschiedenis niet zomaar een historisch vraagstuk is, maar in de eerste plaats een *semantisch* punt is: wat blijft er over van de kracht van historische woorden, wanneer het einde van de geschiedenis daar zou zijn?

Is de these van het einde van de geschiedenis empirisch? Kan ik dat einde in concreto opmerken en ervaren? Laat ik een poging wagen. Ik bevond me tijdens een druilerige namiddag op de Dam in Amsterdam. Ik zag in de bebouwing om mij heen de materialisering van de twee bewegingen die volgens Fukuyama de geschiedenis hebben bepaald. Enerzijds verscheen mij de Dam als concentratie van economische macht – vertegenwoordigd door de hel verlichte etalages van het grootwinkelbedrijf, door de beweeglijkheid van de aandelenbeurs en de deftige Groote Club. Door mijn blikveld iets te verruimen zag ik dat deze economische machtsconcentratie niet van vandaag of gisteren is: het massieve blok van het voormalig stadhuis, de belichaming van Amsterdam als 17e eeuwse *boomtown*, doemde op.

Maar de Dam liet mij ook de andere zijde van de geschiedenis zien. Ik zag niet alleen de samenballing van economische macht, maar ook de tegenhanger ervan, de monumenten van de overwinningen in de strijd om erkenning, de symbolen van nationale trots. Ik stond onder de omhoog priemende obelisk van het gedenkteken voor de gevallen. Ook dit had zijn historische weerspiegeling aan de overzijde – in de Nieuwe Kerk. Deze middag had ik achter in deze kerk door een schacht naar beneden gekeken, naar de kelder waar zich de lijkst van Michiel de Ruyter, de nationale zeeheld, bevond. Zijn lijkst was van parafernalia van de Marine omgeven.

Terwijl ik me daar met mijn capuchon tegen de regen beschermde meende ik het

einde van de geschiedenis aan den lijve te ondervinden. Michiel de Ruyter bevond zich in een historische ruimte die mij vreemd was. Zijn strijd was de strijd om de erkenning van een bepaald menszijn in een bepaalde nationaliteit, waarvoor hij zijn leven kon geven. Ik merkte dat ik een andere mens was, namelijk iemand die geen betekenis van zijn leven kent buiten de zo lang mogelijke gerekte voortzetting van dat leven zelf. Ik verlangde naar een lang en gezond leven, niet naar een leven met nationale betekenis.

Voor zijn laatste slag tegen de Fransen bij de Stromboli in de omgeving van Napels beseft De Ruyter dat hij met zijn verwaarloosde vloot ten ondergang gedoemd is. Hij schrijft aan de Raadspensionaris dat zijn vloot 't'eenemaal onbestant' is tegen de Franse. Zonder een ogenblik te twijfelen zegt hij niettemin toe te zullen 'trachten ende geensints naerlaten met de weijnige macht 't ooghmerck van den Staet te bereiken, soveel als Godes zegen ende bijzondere bestiering sulcx sal willen toelaten, seer wel gerust wesende nevens 't respect van Haer Ho. Mo. vlaggen mijn grijse haren te wagen.' De ruimte waarin De Ruyter leeft en sterft is historisch. Hij vertrouwt op goddelijke bestiering. Zijn identiteit is het respect voor de vlag en het vaderland. De strijd om de nationale erkenning omgeeft voor hem de economische motieven voor oorlogsvoering.

Op dat moment vroeg ik me af: wie zou vandaag de dag zijn leven voor een vlag wagen? Wie vertrouwt er op goddelijke bestiering? Welke vakbond van mariniers zou De Ruyters arbeidsvoorwaarden accepteren? Is het nationale niet inmiddels een economisch bewogen aaneenschakeling van media-events? De kransen rond de kist van De Ruyter waren verstoofd en uitgedroogd.

De Ruyter, zo bedacht ik me, is misschien wel de *laatste* der helden aan het begin van het einde van de geschiedenis. Want zijn historische wereld stond, door de inbreuk van de mechanische natuurwetenschap, op instorten. Door deze wetenschap werd het menselijk bestaan geüniformeerd, gereduceerd tot dat van een economische machine. De natuurwetenschap maakte de mens via de technologische revoluties misschien tot heer en meester van de natuur – ik dacht daarbij aan de innovaties in de bewapening, de navigatie en de scheepsbouw waar De Ruyter van profiteerde. Maar de nationale identiteit waar hij voor streed was daardoor al aan het verbrekken. Wie in de militaire bewapeningswedloop mee wilde doen moest overbodige culturele of nationale franje afwerpen en zich tot een efficiënte, economisch gestroomlijnde samenleving reorganiseren. In de concurrentie gingen de elkaar bestrijdende naties als vanzelf als twee druppels water op elkaar lijken, en ondermijnden zo zelf het doel van hun strijd, wat in de eeuwen daarna overduidelijk bleek.

De homogenisering van de mens en zijn wereld is niet alleen het gevolg van militaire ontwikkelingen, maar ook van de groei van productie en consumptie, die al evenzeer tot de technologische innovatie behoort. Hierdoor is er geen grens aan de groei van behoeften en hun bevrediging. Maar die groei vindt plaats in onderlinge concurrentie van staten en groeperingen. Die zullen alles wat de eigen concurrentiepositie benadeelt, zoals nationale trots en heroïek, als onaanvaardbare kostenposten moeten laten vallen, op straffe van een economische achterstand die door geen bevolkingsgroep geaccepteerd zal worden. Zo zullen staten en ideologieën op den duur in de geglobaliseerde economie opgaan, en uiteindelijk hun laatste dagen slijten als veredelde heemschutorganisaties.

Op dit punt aangeland werd het mij duidelijk dat er inderdaad een onoverbrugbare kloof is tussen de heilige Bernardus van Clairvaux die in apostolische ijver opriep tot de Tweede Kruistocht tegen de Islam die in 1147 begon, en de huidige wereldleiders Bush en Berlusconi. Toen Bush na de aanslag op het WTC-gebouw opriep tot een 'kruistocht' werd hij in allerijl gecorrigeerd. Sindsdien hebben wij dit woord uit zijn mond niet meer vernomen. Toen Berlusconi in datzelfde verband de superioriteit van de Westerse beschaving ten opzichte van de Islam memoreerde, werd hij met een zo fervente furie bejegend, let wel, niet door Islamieten maar door zijn mede-Europeanen, dat hij zijn stellingen schielijk moest prijsgeven.

Wat is het verschil? De heilige Bernardus voerde een strijd waarin het Christelijk menszijn tegen een gelijkwaardige tegenstander op het spel stond. In het huidige post-historische tijdperk is er geen sprake van een strijd tussen het Westen en de Islam, omdat de universele menselijkheid, die de vrije handel combineert met het liberale gedachtegoed, inmiddels gerealiseerd is. De Islam is geen tegenstander van wie erkenning wordt verlangd, zoals Bush en Berlusconi bij vergissing even dachten, maar een achterlijke ideologie, die nog niet beseft dat de tijd van de ideologieën voorbij is. Moslimstrijders kunnen wel denken dat zij een historische strijd om erkenning leveren. Maar daar zijn er twee voor nodig. Voor de egalitaire humanist is er van een probleem van erkenning geen sprake. De moslim wordt niet bestreden, maar uitgevlakt met het oog op de eenheid van het menselijk geslacht. De oorlog tegen de Islam is een politio-nale actie die inhoudt: *bringing to justice* van onverlaten wegens misdaden tegen de menselijkheid. Wat deze menselijkheid is staat als een paal boven water.

Op dat ogenblik zag ik een schichtige Moslimvrouw in djellaba en hoofddoek gehuld met een kindervagen achter haar echtgenoot aanrennen – een opvallend gezicht temidden van het winkelend publiek. Dit bracht mij terug tot de vraag of de

Islam niet toch een historische uitdaging is die het einde van de geschiedenis zou kunnen doorbreken.

Ik herinnerde me de bewering van Fukuyama dat er geen inherent conflict is tussen de posthistorische liberale democratie en het voortbestaan van religie. Maar kon ik dat geloven? Fukuyama voegt eraan toe: tenzij die religie intolerant of anti-egalitair is. Maar dat is toch het *religieuze* van religie, dat zij een scheiding maakt tussen bokken en schapen, en de verkeerde soort waar mogelijk uitroeit? Een tolerante godsdienst, dat is toch een houten ijzer? En een religie die zich tot de liberale democratie bekeert, kan die de schamelheid van haar atheïsme heel lang blijven bedekken? Dat versterkte voor mij de vraag of de Islam niet in staat moet worden geacht om de geschiedenis te doen herleven.

Fukuyama ziet zich enkele donkere wolken samenpakken aan de horizon van het einde van de geschiedenis. Hij ziet met name een gevaar wanneer het besef doordringt dat de huidige mens de laatste mens is – degene die geen pijl van verlangen boven de vastgestelde menselijke natuur weet uit te werpen, die alles klein maakt ten behoeve van zijn eigen overleven. Is er in die situatie niet juist een terugkeer van de geschiedenis te *verwachten*?

Het antwoord van Fukuyama daarop luidt: het *helpt* de posthistorische laatste mens dat er nog altijd een historische wereld is zoals die van de Islam. De liberale democratie is zichzelf niet voldoende, tendert naar laksheid en entropie, en heeft historische prikkels nodig om voort te gaan in de epoche van het einde van de geschiedenis. En inderdaad, deze prikkel heeft de liberale democratie zichzelf toegediend. Eerst heeft ze het Moslim-fundamentalisme in de strijd tegen het communisme geschapen. Vervolgens heeft ze in haar lethargie dit zelfgeschapen monster uit het oog verloren. Tot slot is ze door ditzelfde monster uit haar Doorn Roosje slaap gered. De liberale democratie is alleen uit haar tendens tot een comateuze toestand te houden wanneer de bestendiging van productie en consumptie van tijd tot tijd wordt doorbroken door een prikkel tot zelfoverstijging. De economie heeft, in Nietzsches termen, van tijd tot tijd de wil tot macht als kunst nodig. De realisatie van het *Gesamtkunstwerk* in het *Towering Inferno* op Manhattan is de benodigde prikkel tegen het uiteenvallen van de democratie, en het tegendeel van een terugkeer van de geschiedenis. In dit kunstwerk wordt bewaarheid wat Nietzsche zegt: ‘Der letzte Mensch lebt am längsten.’ Voor een einde van het einde van de geschiedenis hoeft niet meer te worden gevreesd.

De laatste mens kent dus geen tegenstander. Hij gebruikt degenen die denken zijn tegenstander te zijn om zichzelf te bestendigen en verhogen, zonder ooit een probleem

met zijn eigen identiteit te krijgen. Maar dan wordt mijn tweede vraag dringend, of het nog wel mogelijk is om, zoals Hegel en Fukuyama, het einde van de geschiedenis te verkondigen en toch de historische terminologie van vrijheid, menselijkheid en erkenning te handhaven. Wanneer er geen tegendeel is waar deze woorden zich tegen af kunnen zetten, wat is dan hun descriptieve en verklarende betekenis? Zullen zij dankzij hun alomvattendheid niet in entropie en onverschilligheid wegzinken?

Ik stak de trambaan over en begaf mij op het voorplein van het voormalig stadhuis. Ondanks de kou die het Leger des Heils via vuurpotten probeerde te verdrijven voerden enkele kinderen de duiven, die vandaag de dag als vliegende ratten bekend staan. Ik zag de concurrentie van de duiven om het zangzaad, ik zag de gelijkenis met de menselijke concurrentie op de aandelenbeurs en vroeg mij af of het mogelijk is een eigen menselijk en historisch vocabulaire te handhaven.

Fukuyama denkt, net als Hegel, Marx en Nietzsche, dat er sprake is van een organisch, biologisch, economisch en mechanisch verklaringsniveau van menselijk historisch gedrag, maar dat er daarnaast wel degelijk een geheel ander, daarvan losstaand verklaringsmoment is, dat het specifiek menselijke en historische van dat gedrag uitmaakt: de strijd om de erkenning, waarbij mensen hun leven op het spel zetten voor een menselijke waardigheid die nooit in economische waarden te verrekenen is.

Aan het einde van de geschiedenis zou de economie de strijd om erkenning als zelfstandige verklaringinstantie *niet* hebben weggevaagd, maar alleen getransformeerd. De historische strijd op leven en dood die alleen kon eindigen in onderwerping of vernietiging is gedomesticeerd, en veranderd in een strijd om *wederzijdse* erkenning van vrije individuen, staten en organisaties. De historische strijd om erkenning bleek, zo wordt gezegd, inwendig tegenstrijdig te zijn. Wie de ander onderwerpt of vernietigt verliest diegene van wie hij erkenning zou kunnen verwerven, en blijft met lege handen achter. De contradictie is opgeheven op het moment dat de strijd beperkt wordt tot het posthistorische verlangen om als gelijke door gelijken erkend te worden.

Alleen door deze dubbele fundering van het posthistorisch menselijk bestaan, in de liberale economie *en* de erkenning van het vrije individu in de rechtsstaat, is de toestand van evenwicht bereikt die het posthistorisch tijdperk kenmerkt. De uitsluitend economisch bewogen gelijkschakeling van mensen en volkeren zou kunnen leiden tot een mensdom als een sociale insectenkolonie. Dit wordt voorkomen door een stelsel van democratische vrijheden dat de wederkerigheid behoedt voor gelijkvormigheid.

Op dat moment werd mijn tweede vraag nog urgenter. Kun je denken dat er aan

het eind van de geschiedenis nog altijd sprake is van een strijd om erkenning, maar dan getransformeerd, of zul je moeten accepteren dat technologie en economie de hele historische semantiek opslokken?

Kennen de duiven die op de Dam door een paar kinderen gevoederd worden tolerantie en wederkerigheid? In zekere zin wel. Er is bij duiven, net zo min als mensen, geen sprake van een strijd van allen tegen allen, de gefingeerde ‘natuurlijke toestand’ van degenen die een aparte historische identiteit veronderstellen. Duiven leven in een bepaalde harmonie, die niet het gevolg is van een geestelijke duivenmoraal of een wederzijds respect, maar van het gegeven dat zij op basis van een economische overlevingsberekening zich beter in groepsverband vermenigvuldigen dan als eenlingen. Is een aparte menselijke strijd om de erkenning, bovenop de economische dwang tot groepsvorming, geen overbodigheid wanneer duiven geen vredesduiven hoeven te zijn om tot een bepaalde hoogte in harmonie samen te leven?

Ik dacht op dat moment aan de moderne biograaf van Michiel de Ruyter, Prud’homme van Reine. Deze laat zien dat na De Ruyter ook zijn heroïek in het zog van de economie moet sneuvelen. Hij wijst op de mogelijkheid dat de zeeheld zich *met opzet* heeft laten doden in de slag bij de Stromboli, en wel op basis van een economische berekening in Darwinistische trant: ‘de mogelijkheid om op zijn hoge leeftijd te sneuvelen op het “bed van eer” was geen onaangenaam vooruitzicht. Bij terugkeer wachtten hem hoogstwaarschijnlijk nog enkele jaren in slechte gezondheid en daarna de vergetelheid. Sneuvelen betekende een eervol einde van een prachtige carrière, een begrafenis op staatskosten en een marmeren praalgraf in een van Nederlands voornaamste kerken.’ Dat De Ruyter zichzelf de dood injaagt, en dus accepteert dat hij een verliezer is in de strijd om het bestaan, zou nog als argument voor een aparte menselijke strijd om de erkenning kunnen gelden. Maar zo ligt het niet. Een dergelijke opoffering voor de naasten is Darwinistisch gezien geen probleem. Bijen en honden offeren zich op ten behoeve van hun verwanten, zodat hun gemeenschappelijk genoom zich beter kan vermenigvuldigen. De Ruyter heeft zijn postume voortbestaan zekergesteld via de rijkdom van zijn verwanten en via de manipulatie van het nationale geheugen, zo zegt de Darwinistisch econoom. Is de strijd om erkenning ooit iets anders dan de manipulatie van degenen die niet direct te onderwerpen zijn met het oog op de eigen vermenigvuldiging? En wat een verschil tussen Prud’homme van Reines moderne biografie van De Ruyter en biografieën als die van Brandt (1687) of Blok (1928). De nationale betekenis van De Ruyter verdwijnt als sneeuw voor de zon.

Natuurlijk, De Ruyter leefde in het historisch tijdperk. Inmiddels is de wederkerigheid van de echt menselijke erkenning gerealiseerd. Maar is de omslag van de historische strijd om de macht naar de posthistorische strijd om de wederzijdsheid iets anders dan het gevolg van een economische berekening, die zegt dat de strijd op leven en dood een te hoge kostenpost is, en bovendien het gevaar van de uitschakeling van een potentieel klantenreservoir behelst? Is de wederzijdsheid niet de poging van een instantie, voor wie machtsverwerving te riskant is, om zijn bestaan veilig te stellen door een ander een net zo beperkt voordeel te gunnen, ten einde dit des te zekerder voor zichzelf op te eisen? Is wederkerigheid ooit iets anders dan een poging om risico's te spreiden via het aanbod: 'If you scratch my back, I'll scratch yours', opdat er een risicoloze win-win-situatie ontstaat? Misschien zag Nietzsche de verholde economische aard van het democratisch respect wel heel scherp in, toen hij zei dat in de democratische wederkerigheid *iedere* handeling verschijnt als de afbetaling voor een bewezen dienst, zodat *alle* handelingen economisch verrekenbaar zijn. In een geste van romantisch ressentiment noemde Nietzsche de democratische wederkerigheid 'onvoornaam' en een 'grosse Gemeinheit' – maar wat is de betekenis van zulke woorden voor mij als laatste mens?

Ik keek naar de blanke zuil van het monument voor de gevallenen, die hun leven hadden gegeven voor de individuele rechten en vrijheden, welke de wereld van de Islam zo node moet ontberen. Is het handhaven van de historische categorieën niet toch onvermijdelijk wanneer we zien dat de liberale samenleving zich tegen het gevaar van het bestaan van een sociaal insect heeft beschermd door het individu te vrijwaren van al te sterke inmenging in zijn privébestaan? Burgerrechten beschermen tegen de staatsinmenging in persoonlijke integriteit en bezit. Religieuze rechten beschermen tegen inmenging in de religieuze eredienst. Politieke rechten geven de mogelijkheid de staat te beïnvloeden.

Op dat ogenblik viel me de reactie van de universele mens op de door hemzelf uitgelokte terroristische aanslagen in. In het licht van het onzichtbare gevaar van het terrorisme is de *poging* om een privé sfeer te handhaven tegen antiterroristisch onderzoek en inbeslagnames al een daad van terrorisme. Sinds de aanslagen in Manhattan is het duidelijk: Religieuze rechten zijn mooi, mits ze aan de democratische eenvormigheid onderworpen blijven. Politieke rechten zijn in deze oorlogssituatie snel weggesmolten, wat blijkt uit censuur en uniformering van de berichtgeving. Dit wegvallen van individualiteit blijft zonder noemenswaardige weerklank.

De vraag is niet of dit oplossen van individualiteit een terugval in de geschiedenis is, en evenmin of er een nieuwe historische strijd om burgerrechten zou kunnen ont-

staan, maar of hier niet blijkt dat de hele semantiek van burgerlijke vrijheden door gebrek aan het tegendeel ervan haar beschrijvende en verklarende kracht heeft verloren. En is dit verlies van semantiek niet al langer gaande? Is het niet nodig, zo vroeg ik me af, om bij het monument op de Dam de bevrijding na de Tweede Wereldoorlog uit alle macht te blijven herdenken en te roepen dat dit gebeuren niet vergeten mag worden, *omdat* de tegenstelling tussen de bedreiging van de vrijheid en de vrijheid in de toestand van gerealiseerde vrijheid in onverschilligheid is weggevallen? Dat is ook begrijpelijk: zonder ervaring van het tegendeel ervan verliest het woord *vrijheid* zijn kracht.

De laatste mens heeft geen historische beschrijvingen of nationale rechtvaardigingen meer nodig. Hij valt samen met het technovermaaksdier. Aristocratische, romantische of humane problemen doen zich niet voor. Het echte einde van de geschiedenis is het einde van de historische beschrijving en rechtvaardiging – het einde van een semantiek.

Inmiddels trekt op de Dam de waterkou in mijn botten. Het plein wordt door een onwezenlijk licht beschenen. Hoe zou ik willen ontkennen dat het gouden tijdperk voor het liberale mensdom is aangebroken? Bij het tevreden winkelend publiek is geen spoor van vervreemding te merken.

Op dat moment schiet me nog één semantische gedachte te binnen. Of er nu sprake is van geschiedenis of van het einde ervan, of er nu sprake is van economie of van een daarvan losstaande strijd om erkenning, dit alles hangt af van de woorden *vervreemding* en *toeëigening*. Er wordt een tekort, een vervreemding of een contradictie ervaren, en zoiets moet worden aangezuiverd of opgeheven. Die opheffing vloeit voort uit een verlangen naar eenheid, dat uit is op de vernietiging van verdeeldheid.

Maar loop ik hier op de Dam rond om mijn vervreemding op te heffen in een nagestreefde of inmiddels bereikte eenheid? Daar ben ik op dit moment niet zeker van. Wanneer ik er nu aan denk dat enkele tientallen meters bij mij vandaan Michiel de Ruyter onder zijn grafmonument rust, vlak onder de rondwentelende stroom passanten, dan overvalt me een heel ander gevoel van vreemdheid – een vreemdheid die er niet om vraagt als vervreemding in een nieuwe eenheid te worden opgeheven. Deze vreemdheid heeft met winst en verlies, macht en onmacht niets te maken. Ik zou haar niet graag opheffen. Kon ik haar maar vasthouden. Zij betreft namelijk een kort voorbijkomend onderscheid tussen mijzelf en mijn menselijke natuur.