

Filosofie en het einde van de zin van de geschiedenis

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted] 2007

Arie van Steensel

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

Inhoud

Inhoud	2
1 Inleiding	3
2 Geschiedenis	8
2.1 Historie en geschiedenis	
2.2 Heilsgeschiedenis	
2.3 De geschiedenis en haar woorden	
3 Fukuyama	17
3.1 Universele geschiedenis	
3.2 De menselijke natuur	
3.3 Einde als voltooiing	
4 Derrida	30
4.1 Een apocalyptische toon	
4.2 Geschiedenis en <i>différance</i>	
4.3 Een nieuwe historiciteit	
5 Einde van de geschiedenis	40
5.1 De zin van woorden	
5.2 De strijd om erkenning	
5.3 Economie en messianisme	
6 De laatste mens	53
Lijst van geraadpleegde werken	56

1 Inleiding

Het ‘einde van de geschiedenis’ is een thema dat herhaaldelijk ter sprake wordt gebracht door historici, politieke wetenschappers, en ook filosofen. De jongste proclamatie van dit einde komt op naam van de Amerikaanse politicoloog Francis Fukuyama. In 1989 verscheen van zijn hand een artikel dat veel aandacht trok, waarin hij naar aanleiding van het instorten van het communisme en het einde van de Koude Oorlog betoogt dat het einde van de geschiedenis een feit is. Volgens zijn zeggen is met het universeel worden van de liberale democratie als laatste vorm van menselijk bestuur het eindpunt van de ideologische evolutie van de mensheid bereikt.¹

Inmiddels zijn de ophef en het wetenschappelijke debat over de stelling van Fukuyama voorbij en lijkt ze aan de vergetelheid prijsgegeven te zijn, ondanks het resultaat van enkele bundels met kritieken.² Fukuyama’s ‘einde van de geschiedenis’ kan nu gezien worden als een van de vele varianten van het zogenaamde verschijnsel *Endism*, waaronder ook het einde van het humanisme, de ideologie, de moderniteit, het Marxisme en de dood van de auteur, de mens als subject et cetera geschaard kunnen worden.³ Hij was per slot van rekening niet de eerste profeet die het einde van de geschiedenis had geproclameerd en gezien de gebeurtenissen op het wereldtoneel na de eeuwwisseling lijkt de triomfantelijke toon waarmee hij de overwinning van de Westerse liberale democratie verkondigt verre van gepast.⁴

De verwarring die het boek van Fukuyama aanvankelijk teweegbracht, had deels te maken met de status van zijn uitspraken. Spreekt hij als ideologisch gedreven beleidsmaker, als politieke wetenschapper, als historicus of als filosoof? Veel critici –

¹ F. Fukuyama, ‘The end of history’, *The National Interest* 16 (1989) 3-18, aldaar 4. Hij werkte zijn stelling verder uit in: *The end of history and the last man* (1992; New York reprint 1993).

² Bijvoorbeeld: C. Betram en A. Chitty ed., *Has history ended? Fukuyama, Marx, modernity* (Aldershot etc. 1994); T. Burns ed., *After history? Francis Fukuyama and his critics* (Lanham 1994); M. Weyembergh en M. van den Bossche red., *Het einde van de geschiedenis? Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk* (Nijmegen 1995); O. Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama* [Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften/Vorträge G332] (Opladen 1995); en H. Williams, D. Sullivan en E.G. Matthews, *Francis Fukuyama and the end of history* (Cardiff 1997).

³ Zie bijvoorbeeld L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* (Reinbek bei Hamburg 1989) 7; en het werkje van S. Sim, *Derrida and the end of history* (New York 1999) 12-16.

⁴ Afgezien van de vele (cultuur)filosofische voorbeelden, constateerde de Amerikaanse socioloog Daniel Bell dertig jaar eerder al dat de grote ideologieën, die streefden naar gelijkheid en vrijheid, hun kracht verloren hadden in een wereld waar het draait om snelle economische groei; zie zijn *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties* (Glencoe, Ill. 1960) 369-374.

vooral politici en historici – konden het boek snel ter zijde leggen door te wijzen op de feitelijke onjuistheid van de stelling – er vonden toch nog iedere dag nieuwe historische gebeurtenissen plaats? Wanneer de inleiding van *The end of history* goed gelezen wordt, blijkt deze conclusie echter voorbarig, want Fukuyama gebruikt het woord ‘geschiedenis’ op een andere dan de alledaagse wijze:

And yet what I suggested had come to an end was not the occurrence of events (...), but History: that is, history understood as a single, coherent, evolutionary process, when taking into account the experience of all peoples in all times.⁵

Met het woord ‘geschiedenis’ wordt hier niet ‘the occurrence of events’ aangeduid, maar een ‘Universal History of mankind’. Fukuyama omschrijft deze ‘universele geschiedenis’ als een ‘attempt to find a meaningful pattern in the overall development of human societies generally’.⁶ Zonder direct in te gaan op de vraag wat dit betekenisvolle patroon volgens Fukuyama is, zou een historicus of wetenschapsfilosoof direct kunnen opmerken dat dit een speculatieve geschiedfilosofie is, berustend op metafysische vooronderstellingen. Volgens Karl Löwith wordt een dergelijke geschiedfilosofie gekenmerkt door ‘die Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.’⁷ Een universele geschiedenis duidt het historisch proces als een heilsgebeuren, dat wil zeggen dat de geschiedenis een bepaalde ontwikkeling kent in de richting van een einddoel, dat tegelijkertijd als eschatologisch toekomstbeeld betekenis geeft aan het historisch proces. De kritiek van Löwith luidt dat zowel religieuze als seculiere heilsgeschiedenissen berusten op een onempirisch geloof in vooruitgang in de geschiedenis en een heil als zin daarvan, oftewel de hoop op een verlossend einddoel.⁸ De speculatieve geschiedfilosofie hanteert volgens Popper bovendien een onwetenschappelijke methode, dat wil zeggen dat ze

⁵ Fukuyama, *End of history*, xii.

⁶ *Ibidem*, 55.

⁷ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Sämtliche Schriften 2 (1949; Stuttgart 1983) 11-12. Zie voor een overzicht van speculatieve denkers: B. Mazlish, *The riddle of history. The great speculators from Vico to Freud* (New York en Londen 1966).

⁸ Het woord geschiedenis kan het historisch proces zelf aanduiden, maar in de tweede plaats de geschiedkundige beschrijving daarvan. Op de tweede betekenis is de speculatieve geschiedfilosofie gebaseerd; ze zoekt naar een dieptestructuur van het historisch proces. Zie uitgebreid: F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1984) hoofdstuk 2, 3 en 4.

uitspraken doet die niet toetsbaar zijn. Hij heeft duidelijk gemaakt dat het logisch uitgesloten is dat er volgens een wetenschappelijke methode uitspraken gedaan kunnen worden over het toekomstige verloop van de geschiedenis.⁹

Fukuyama meent ondanks deze tegenwerpingen dat twee factoren de stelling rechtvaardigen dat er sprake is van een ‘directional History of mankind’. Allereerst fungeert de moderne wetenschap als mechanisme dat richting en samenhang geeft aan het verloop van de geschiedenis. Haar succes heeft op militair en economisch vlak een uniformerende werking teweeggebracht. Ten tweede is in de liberale democratie de strijd om erkenning beslecht; de mens vindt in haar een universele en gelijkwaardige erkenning, waardoor er geen ervaring van vervreemding meer plaatsvindt.¹⁰ Dit voert tot de centrale stelling van Fukuyama dat het einde van de geschiedenis ingeluid wordt door ‘the triumph of the West, of the Western *idea*’. Deze idee wordt belichaamd door de liberale democratie, gebaseerd op de principes van vrijheid en gelijkheid die zelf geen gebreken kennen. De contradicties die de geschiedenis voortdreven op het ideologische niveau (‘the large unifying world views’) zijn opgeheven.¹¹

De bewijsvoering voor zijn these berust volgens Fukuyama deels op een empirisch en deels op een theoretisch argument.¹² Uit het succes van de liberale democratie en de vrije markteconomie is gebleken dat ze in vergelijking met de alternatieven de meest duurzame vormen van bestuurlijke en economische organisatie zijn. Afgezien van de vraag of men in deze zienswijze mee wil gaan, stelt Fukuyama zelf al dat deze constatering geen afdoende bewijs geeft voor zijn these van het einde van de geschiedenis. Hij geeft daarom ook een theoretisch of normatief argument, dat weliswaar gedragen wordt door empirisch bewijs maar niet op grond daarvan weerlegd kan worden. De liberale democratie zou volgens zijn theoretisch argument vrijwel geheel beantwoorden aan de behoeften van de mens – de menselijke natuur – en daarom

⁹ K. Popper, *The poverty of historicism* (1957; Londen 1969) v-vi. De geuite kritiek op zijn lezing van het ‘historistische denken’ bij Plato, Hegel en Marx doet voor het gemaakte punt verder niet ter zake.

¹⁰ Fukuyama, *End of history*, xiv-xxi.

¹¹ Fukuyama, ‘End of history’, 3, 5, 8.

¹² F. Fukuyama, ‘Reflections on *The end of history*, five years later’ in: T. Burns ed., *After history? Francis Fukuyama and his critics* (Lanham 1994) 239-258, aldaar 239-240: ‘My book consists of two distinct arguments: the first an empirical evaluation of various events, both contemporary and historical, the second a “normative” or theoretical one that seeks to evaluate contemporary liberal democracy.’

de meest universele en stabiele regeringsvorm zijn.¹³ Het ‘normatieve argument’ van Fukuyama staat in deze scriptie centraal.

De beantwoording van de vraag welke status de these van het einde van de geschiedenis heeft, vereist allereerst een inleiding waarin de ‘universele geschiedenis’ die Fukuyama schrijft geplaatst wordt ten opzichte van andere heilsgeschiedenissen. Deze stelling kan zelf geen geschiedkundige uitspraak zijn, maar betreft de wijze waarop de het verloop van de gebeurtenissen verschijnt. In het derde hoofdstuk wordt de gedachte van het einde van de geschiedenis bij Fukuyama uitgewerkt, waarbij twee thema’s de aandacht vragen. Allereerst de strijd om erkenning die volgens Fukuyama de motor van het historisch proces was, maar beslecht is in de liberale democratie waar universele en gelijke erkenning gelden. Ten tweede is het de vraag hoe Fukuyama het *einde* van de geschiedenis begrijpt. Binnen welke horizon brengt hij dit einde ter sprake als de geschiedenis zelf al ten einde is? In het vierde hoofdstuk volgt de kritiek die Derrida in *Spectres de Marx* formuleert tegen Fukuyama’s betoog. Het einde van de geschiedenis dat Fukuyama voorstaat, is volgens hem ‘seulement la fin d’un *certain* concept de l’histoire’.¹⁴ Dit *bepaalde* concept berust op een metafysisch oppositie tussen idee en werkelijkheid, waaraan Derrida een Messiaans discours opponeert dat niet gebonden zou zijn aan deze tegenstelling. De nieuwe historiciteit, zoals Derrida die noemt, zou een antwoord moeten bieden op de gedachte dat de geschiedenis ten einde zou zijn.

In het vijfde hoofdstuk komt de hoofdvraag aan de orde, namelijk hoe Fukuyama’s strijd om erkenning en Derrida’s nieuwe historiciteit zich verhouden tot de moderne wetenschap en techniek. Zij betekenen het wegvallen van de metafysische horizon, die de maatstaf was voor het menselijke kennen van de wereld. Anders gezegd, het ontbreekt in het huidige technologische tijdperk aan een maat waarbinnen de woorden die de geschiedenis droegen zin hebben of kunnen terugkrijgen. Om die reden is het de vraag of er na het einde van de geschiedenis nog zinvol gesproken kan worden van een strijd om erkenning of een messianisme. Is de zin van de woorden die de historische horizon vorm gaven niet gewoon weggevallen, als ze geen nieuwe betekenis

¹³ Fukuyama, ‘Reflections’, 241: ‘The latter [het normatieve argument] is not a statement about the *is*, but about the *ought*: for a variety of *theoretical* reasons, liberal democracy and free markets constitute the best regime, or more precisely the best of the available alternative ways of organizing human societies.’

¹⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Parijs 1993) 38.

hebben gekregen binnen de allesomvattende horizon van de techniek? Bovendien wordt het *telos* van de geschiedenis in de heilsgeschiedenis verstaan als tegelijkertijd *einde* en *doel* van de geschiedenis, waarbij de zin van de geschiedenis als het doel ervan wordt begrepen.¹⁵ De inzet van deze scriptie is echter om het einde van de geschiedenis zodanig te begrijpen dat het wegvallen van de zin van de geschiedenis niet hetzelfde is als het doel van de geschiedenis. De geschiedenis zou haar betekenis dan niet ontleend hebben aan welk doel dan ook maar aan een semantische horizon die haar omgaf. Door nadenkend stil te staan bij het wegvallen van de historische semantiek blijkt wellicht iets van de horizon van techniek en wetenschap die het menselijke spreken vandaag de dag omgeeft, maar zich niet laat objectiveren.

Als filosoof poog ik, in tegenstelling tot bijvoorbeeld historici, stil te staan bij de woorden die het spreken van mij en anderen bepalen, en gaat het mij niet om een wetenschappelijke reconstructie van het verleden of een beschrijving van de werkelijkheid. Om die reden ga ik voorbij aan de vraag of Fukuyama de denkers die hij aanhaalt goed gelezen heeft en hun ideeën recht doet. Hiervoor verwijs ik naar reeds verschenen studies die de zwakte van de analyses en interpretaties van Fukuyama blootleggen dan wel repareren.¹⁶ Evenmin is het vereist om expliciet in te gaan op de empirische analyse die Fukuyama geeft van het wereldtoneel ter ondersteuning van zijn theoretische argument. Een aspect daarvan, de mogelijkheid dat de wetenschap ‘een nieuw type mens’ voortbrengt – met de nieuwe mens zou een posthumane geschiedenis aanvangen –, komt slechts terloops aan de orde.¹⁷

¹⁵ Löwith, *Weltgeschichte*, 15.

¹⁶ Zie hiervoor de bijdragen genoemd in noot 2 en ook: H. Simissen, ‘Het einde van de geschiedenis heroverwogen. Fukuyama, Kojève, Hegel en Kant’, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 115 (2002) 403-422.

¹⁷ F. Fukuyama, ‘Second thoughts. The last man in a bottle’, *The National Interest* 56 (1999) 16-33, aldaar 28, 33; en zie ook: F. Fukuyama, *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution* (New York 2003).

2 Geschiedenis

2.1 Historie en geschiedenis

De gedachte dat de geschiedenis meer is dan een aaneenschakeling van gebeurtenissen is niet nieuw zoals Fukuyama zelf opmerkt. Het woord ‘geschiedenis’ heeft aan het einde van de achttiende eeuw een meerduidige betekenis gekregen, die door Hegel verwoord wordt: ‘*Geschichte* vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl und subjektive Seite und bedeutet ebensowohl die *historiam rerum gestarum* als die *res gestas* selbst; sie ist das Geschehene nicht minder wie die Geschichtserzählung.’¹⁸ Binnen de moderne geschiedschrijving wordt wederom een onderscheid gemaakt tussen het zuiver opsommen van historische feitjes en het schrijven van geschiedenis vanuit de veronderstelling dat ze een betekenisvol patroon en een specifiek einddoel kent. Een korte uitweiding over het gebruik van de woorden ‘historie’ en ‘geschiedenis’ kan het ontstaan van deze onderscheidingen verduidelijken.

Het woord ‘historie’ (ἱστορίη) komt voor het eerst voor bij de Griekse vader van de geschiedschrijving Herodotus (ca. 490-420 v.Chr.), en wel in de betekenis van weten, onderzoeken en het geven van onderzoeksresultaten. De eerste regel van zijn *Historiën* luidt: ‘Dit is het resultaat van het onderzoek (ἱστορίας ἀπόδεξις) van Herodotus van Halicarnassus’.¹⁹ Het woord ‘historie’ gebruikt hij om zijn methode aan te duiden en heeft geen betrekking op het onderwerp van onderzoek. Aristoteles (384-322 v.Chr.) geeft geschiedschrijving de naam ‘ἱστορία’. Ze dient een weergave te zijn van dat wat gebeurd is (τὰ γινόμενα λέγειν) binnen een bepaalde tijdspanne en niet zoals in de dichtkunst van wat gebeurd zou kunnen zijn. In een historie wordt evenmin een enkele gebeurtenis beschreven, maar alles wat een of meerdere personen in een bepaalde tijdspanne is overkomen en met elkaar in verband staat.²⁰ Aristoteles bepaalt het onderwerp van de *historiae* als het verloop van politiek-militaire gebeurtenissen, die elk een geschiedenis of vertelling op zichzelf zijn.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Werke 12] (1837; Frankfurt a.M. 1986) 83.

¹⁹ Herodotus, *Historiën*, 1.1.

²⁰ Aristoteles, *Poetica*, 1451a36 en 1459a17 e.v.

Bij Polybius (ca. 200-120 v.Chr.) krijgt het woord ‘historia’ voor het eerst de verbale betekenis van geschiedenis, in de zin van het gebeuren. Hij stelt vast dat de gebeurtenissen in de wereld tot ongeveer 220 v.Chr. geïsoleerd van elkaar waren gebleven, maar dat de geschiedenis (ἱστορία) daarna als het ware een lichaam (σωματοειδής) werd, dat wil zeggen een samenhangend geheel. Handelingen en gebeurtenissen in verschillende delen van de wereld raakten verweven en richtten zich op een doel (τέλος).²¹ Hij duidde daarom de betekenis van de geschiedenis van zijn tijd in de literaire vorm ‘historie’, wat betekent dat de geschiedenis zich alleen in literaire samenhang tot stand laat brengen. Dit was een belangrijke ontwikkeling omdat het Griekse woord ‘ἱστορία’ (en de latere Latijnse equivalent ‘historia’) een verzamelwoord werd voor alle historische literatuur en daarmee de betekenis kreeg van het geheel van overleveringen en in dat opzicht het geheel van gebeurtenissen. Niettemin behield het woord ‘historia’ in de eerste plaats de betekenis van de vorm van de geschiedschrijving en slechts in de tweede plaats het geheel van handelingen en gebeurtenissen. Dit geheel berustte niet op een interne samenhang, maar op de vorm waarin de gebeurtenissen en handelingen werden gegoten door de schrijver.²²

Aan het einde van de achttiende eeuw kwam een belangrijke omslag in het gebruik van het woord ‘geschiedenis’, toen in Duitse geschiedtheoretische werken de enkelvoudsvorm ‘die Geschichte’ ingevoerd werd.²³ In dit woord werden alle geschiedenissen gebundeld, het bracht samenhang in en gaf betekenis aan de afzonderlijke bevindingen van geschiedschrijvers. Het woord ‘geschiedenis’ werd niet langer op een onderwerp (de geschiedenis van X) maar op zichzelf betrokken. De geschiedenis kreeg een eigen domein waarbinnen alle menselijke ervaring zich situeert.²⁴ Met de opkomst van het woord ‘geschiedenis’, raakte tegelijkertijd het woord

²¹ Polybius, *Historiën*, 1,3,3.

²² Löwith, *Weltgeschichte*, 16-17. Deze paragraaf volgt verder: R. Koselleck e.a., ‘Geschichte, Historie’ in: O. Brunner, W. Conze en R. Koselleck red., *Geschichtliche Grundbegriffe*, band 2 (Stuttgart 1975) 593-717, aldaar 595-601, 612. Zie hier in het bijzonder ook blz. 600: ‘Die Geschichte konnte sich nicht von der Bestimmung als Inhalt der Form Historie lösen.’

²³ Koselleck, ‘Geschichte’, 647. Het woord ‘Geschichte’ komt van het Oudduitse woord ‘gisciht’ (stam: schan) en betekende ‘voorval’ of ‘gebeurtenis’. In de nieuwe tijd zou het woord ook de betekenissen (kunde, vertellen, onderzoeken, geschiedwetenschap) van het Latijnse woord ‘historia’ krijgen.

²⁴ *Ibidem*, 648-649: ‘Die narrative oder exemplarische Bedeutung des Wortes [die Geschichte], die bisher vorwaltete und sich auf einzelne Geschichten bezog, verblasste. Das neue Schlagwort ‘Geschichte’ indizierte einen höheren Abstraktionsgrad, der übergreifende Einheiten geschichtlicher Bewegung kennzeichnen konnte.’ En ook 650: ‘Sie [die Geschichte] wird zum Agens menschlichen Schicksals oder gesellschaftlichen Fortschritts.’

‘historie’ verdrongen. Reeds sinds de middeleeuwen werd er een onderscheid gemaakt tussen de vertelkunst (‘Historie’) en het gebeuren zelf (‘Geschichte’). Het woord ‘historie’ werd gebruikt als collectieve benaming voor de methoden die de afzonderlijke geschiedenissen telden. Historie was in die zin een wetenschappelijke discipline. Dit gebruik van het woord ‘historie’ ging over op het nieuwe woord ‘die Geschichte’.²⁵

Samenvattend, het woord ‘Geschichte’ kreeg aan het einde van de achttiende eeuw een tweeledige betekenis, het omvatte zowel het historisch proces zelf als de (wetenschappelijke) beschrijving daarvan. Deze beschrijving was echter niet een relaas van feiten en gebeurtenissen. De geschiedenis was namelijk niet langer een willekeurige opeenvolging van gebeurtenissen, maar volgde een oorspronkelijke tijd die de historicus diende bloot te leggen. Geschiedenis werd begrepen als proces, als vooruitgang, en ging samen met de ervaring van de Nieuwe Tijd – een tijd die ook weer ten einde zou kunnen komen.²⁶ Tegelijkertijd hangt met deze geschiedopvatting de gedachte samen dat de toekomst een handelingsruimte is die door de mens ingericht kan worden. De geschiedenis kent niet langer een onvoorspelbaar en noodzakelijk verloop van opkomst en verval, maar is maakbaar en kent vooruitgang. Dientengevolge konden ideologieën en kritieken daarop zichzelf rechtvaardigen met een beroep op de geschiedenis.²⁷ Deze semantische omslag met betrekking tot het woord ‘geschiedenis’ kreeg gestalte met het verschijnen van diverse geschriften, waarin de verborgen mechanismen die het historisch proces stuurden door middel van geschiedfilosofische ontwerpen werden blootgelegd zodat het verdere verloop van de geschiedenis gemanipuleerd kon worden. Over deze seculiere heilsgeschiedenissen kom ik nu te spreken.

²⁵ Koselleck, ‘Geschichte’, 653-654, 656-657: ‘Seit Cicero war die gesammelte Kunde von den einzelnen Geschichten kollektiv unter dem Terminus ‘historia’ subsumiert worden.’

²⁶ Ibidem, 594, 652, 716: ‘Die Freilegung einer genuin geschichtlichen Zeit im Begriff der Geschichte fiel zusammen mit der Erfahrung der “Neuzeit”.’ Zie ook: E. Schulin, ‘Der Zeitbegriff in der Geschichtsschreibung der Aufklärung und des deutschen Historismus’ in: W. Küttler, J. Rüsen en E. Schulin, *Geschichtsdiskurs. Band 2: Anfänge modernen historischen Denkens* (Frankfurt a.M. 1994) 333-343, onder meer 338: ‘Geschichte wurde, besonders in späteren Aufklärung (...) als ein Prozess gesehen, der durch die Menschen gestaltet wurde und nicht nur Gegenwart, sondern auch Zukunft umfasste.’

²⁷ Löwith, *Weltgeschichte*, 11; en Koselleck, ‘Geschichte’, 675-676, 693, 705-706: ‘Die geschichtsphilosophische Verarbeitung der Französischen Revolution [führte] zu einer neuen Zuordnung von Erfahrung und Erwartung. Die Differenz zwischen allen bisherigen Gesichten und der Geschichte der Zukunft wurde zu einem Prozess verzeitlicht, in den handelnd einzugreifen menschliche Pflicht sei.’

2.2 Heilsgeschiedenis

Het christelijke begrip van geschiedenis is het vroegste voorbeeld van een speculatieve geschiedopvatting. Hoewel dit begrip nauw verbonden is met de Griekse en Romeinse geschiedopvatting, wijkt het op twee punten af. Allereerst kent het christelijke geloof de overtuiging dat de geschiedenis haar einde zal vinden met de wederkomst van Christus. Deze eschatologische verwachting veranderde de plaats van de mens in de geschiedenis, en bracht het geloof met zich mee in een mogelijke vooruitgang van deze positie hier op aarde maar in elk geval in het hiernamaals. Het tweede verschil is in dit licht niet opmerkelijk, namelijk de christelijke gedachte dat de geschiedenis niet een chaotisch proces van opkomst en ondergang is maar volgens een goddelijk plan verloopt.²⁸

Kenmerkend voor de christelijke opvatting is dus dat de geschiedenis een lineair verloop en een einddoel kent. Voor de gelovigen biedt dit einde, het hemelse Jeruzalem, richting in de tijd. Löwith laat in zijn *Weltgeschichte und Heilgeschehen* zien dat deze gedachte het Westerse denken nog altijd doortrekt:

Die Zukunft ist der wahre Brennpunkt der Geschichte, vorausgesetzt, dass die Wahrheit in dem religiösen Fundament des christlichen Abendlandes beruht, dessen historisches Bewusstsein durch das eschatologische Motiv bestimmt ist. (...) Die Bedeutung dieser Hinsicht auf ein letztes Ende, als *finis* und *telos*, besteht darin, dass sie ein Schema fortschreitender Ordnung und Sinnhaftigkeit bereitstellt, das die antike Furcht vor *fatum* und *fortuna* überwinden konnte. Das *eschaton* setzt dem Verlauf der Geschichte nicht nur ein Ende, es gliedert und erfüllt ihn durch ein bestimmtes Ziel.²⁹

Hoewel weinigen zich heden ten dage nog aangesproken voelen door de christelijke eschatologie of een Messiaans einde van de geschiedenis, werkt dezelfde gedachte in een gesecculariseerde vorm nog wel door, bijvoorbeeld in het ideologisch streven naar de verwerkelijking van een betere mens en wereld door democratisering en emancipatie. Toch is er een verschuiving waar te nemen in de gesecculariseerde heilsgeschiedenissen ten opzichte van de christelijke eschatologie. De nadruk ligt namelijk niet meer primair op het *eschaton* en de goddelijke voorzienigheid die hiertoe leidt. In het moderne

²⁸ Koselleck, 'Geschichte', 609-610; en Löwith, *Weltgeschichte*, 16.

²⁹ Löwith, *Weltgeschichte*, 29.

voortgangdenken neemt de mens de plaats van God in.³⁰ Filosofen als Kant, Hegel, Marx, en ook Fukuyama veronderstellen dat de geschiedenis zich ontvouwt volgens een voor de mens kenbaar ingebouwd mechanisme. De gang van de geschiedenis wordt geschapen door het menselijke handelen. Kenmerkte de aardse geschiedenis zich in de christelijke teleologie nog als een lijdensweg voor de mens met een hemels einddoel, vanaf de Verlichting verschijnt de geschiedenis als een proces van voortgang.³¹

Een korte tekst van Kant uit 1784 – getiteld *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – kan deze verschuiving verduidelijken. In deze tekst wordt de inmiddels bekende vraag opgeworpen of de schijnbaar absurde gang van de geschiedenis mogelijkwijds volgens een bepaald plan van de natuur verloopt. In de achtste stelling van de tekst beantwoordt Kant deze vraag bevestigend:

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.³²

Slechts enkele aspecten van het geschiedfilosofische ontwerp van Kant worden hier aangestipt, zonder de tekst uitvoerig te bespreken. De geschiedenis verloopt ongeacht haar ogenschijnlijke absurditeit volgens zijn ontwerp overeenkomstig de regels van de natuur, een plan van de natuur dat kenbaar is en door een ‘philosophischer Geschichtsschreiber’ blootgelegd kan worden.³³ Kant neemt als ordeningsprincipe aan dat het menselijke handelen onderworpen is aan regels, die gezamenlijk een eenheid vormen, en geeft in zijn tekst een aanzet tot een filosofisch ontwerp van deze eenheid. Zijn ‘Idee’ houdt in dat de natuurlijke ordening een onderliggend mechanisme is dat het menselijke handelen stuurt, onafhankelijk van de menselijke kennis of wil. Het einddoel

³⁰ Koselleck, ‘Geschichte’, 650-651: ‘Was den neuen Begriff einer ‘Geschichte überhaupt’ auszeichnete, war seine Verzichtleistung, nicht mehr auf Gott zurückverweisen zu müssen. Damit einher ging die Freilegung einer nur der Geschichte eigentümlichen Zeit.’

³¹ Zie verder: M. Weyembergh, ‘Inleiding’ in: M. Weyembergh en M. van den Bossche red., *Het einde van de geschiedenis? Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk* (Nijmegen 1995) 9-75, aldaar 22-41.

³² I. Kant, ‘Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht’ in: idem, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* I, Werkausgabe XI (1784; Frankfurt a.M. 1977) 32-50, aldaar 45.

³³ Bij Hegel is de gedachte dat de listige rede de geschiedenis beheerst, zie: Hegel, *Vorlesungen*, 20-21, 49, 29, 72-74: ‘Der einzige Gedanke (...) ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrscht, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.’ Zie verder: Williams, Sullivan en Matthews, *Fukuyama*, 31-37.

van de natuur ('die Naturabsicht') is het tot ontwikkeling brengen van de menselijke 'Anlagen zum Vernunftgebrauch'.³⁴

Verder valt de secundaire plaats op die het *telos* – 'ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand' – inneemt ten opzichte van dit mechanisme dat de geschiedenis stuurt.³⁵ Hoewel Kant de geschiedenis als een teleologisch proces opvat, wijst hij de gedachte dat de geschiedenis als een roman teleologisch geconstrueerd kan worden af. Kennis van het geheel van de geschiedenis is uitgesloten, omdat ze het kenvermogen van de individuele mens overstijgt. De idee van een algemene geschiedenis dient slechts als mogelijke leidraad, een regulatieve idee, om het verloop van de geschiedenis te duiden.³⁶ Hier hangt ten slotte ook een laatste punt mee samen. Kant vraagt zich in de eerste plaats af of het verloop van de geschiedenis tot een systematische eenheid gebracht kan worden volgens een regulatieve idee, maar ten tweede betreft het evenzeer een moreel-praktische zaak. De natuur maakt het mogelijk voor de mens om zijn rede te ontwikkelen. Ze kan daarom de mens slechts voorbereiden maar niet dwingen om het morele inzicht te ontwikkelen dat vereist is om de laatste stap te zetten naar de omwenteling van de samenleving naar een 'moralisches Ganzes' – het doel en einde van de geschiedenis van de mensheid. Het wordt daarmee de plicht van de mens om de geschiedenis van de toekomst vorm te geven.³⁷

Seculiere heilgeschiedenissen kenmerken zich door het zoeken naar een onderliggend mechanisme dat de geschiedenis stuurt. Dit mechanisme verenigt al het menselijke handelen in een universele geschiedenis van de mensheid. Het einde van deze geschiedenis geeft betekenis aan dit proces en valt samen met de verwerkelijking van de menselijke natuur. Een toestand die door Kant 'der höchsten Stufe der Menschheit' wordt genoemd.³⁸ In deze toestand is er geen onderscheid meer tussen mens en natuur, waarop het historische handelen gefundeerd was.

³⁴ Kant, 'Idee zur einer allgemeinen Geschichte', 37-39.

³⁵ Zie ook: P. Kleingeld, *Geschichtsphilosophie bei Kant. Rekonstruktion und Analyse* (dissertatie Universiteit Leiden, 1994) 8: 'Der wahre Endzweck [der Geschichte] ist die völlige Entwicklung der "Anlagen der Menschheit", die in ihrer Moralisierung, d.i. in der Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein "moralische Ganzes" kulminiert.'

³⁶ Kant, 'Idee zur einer allgemeinen Geschichte', 48: 'Ob wir gleich kurzsichtig sind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen (...) als ein System darzustellen.'

³⁷ Kant, 'Idee zur einer allgemeinen Geschichte', 38, 43-45. Zie ook: Kleingeld, *Geschichtsphilosophie*, 17-18; en Williams, Sullivan en Matthews, *Fukuyama*, 11.

³⁸ Kant, 'Idee zur einer allgemeinen Geschichte', 49: 'Es wird (...) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich

2.3 De geschiedenis en haar woorden

De mens kan, zoals Kant reeds opmerkte, niet het gehele historische proces overzien om daar algemene uitspraken over te doen, noch kunnen er wetenschappelijk gegronde uitspraken gedaan worden over het verdere verloop van de geschiedenis. Waaraan ontleent een heilsgeschiedenis dan haar betekenis en aanspraak op universaliteit? Over deze universaliteit zegt Löwith, die zich afzet tegen de vooronderstellingen van de heilsgeschiedenissen:

Nur innerhalb dieser eschatologische Umgrenzung des Historischen Prozesses wurde die Geschichte auch "Universal". Ihre Universalität beruht nicht schon auf dem Glauben an *einem* allmächtigen Herrn, sondern auch darauf, dass er der Menschheitsgeschichte Einheit verleiht, indem er sie vom Anfang an auf ein letztes Ziel hin lenkt. (...) Die "Menschheit" hat in der historischen Vergangenheit nie existiert und kann auch in keiner Gegenwart existieren; sie ist eine Idee und ein Ideal der Zukunft als dem notwendigen Horizont für die eschatologische Konzeption einer Universalgeschichte.³⁹

De opeenvolging van de gebeurtenissen wordt betekenisvol binnen een eschatologische omgrenzing van de geschiedenis. Het spreken van een rationeel verloop van het historisch proces wordt gerechtvaardigd door het *telos*, dat de universele mensheid verenigt. Anders gezegd, het *telos* is de allesomvattende horizon waarbinnen de geschiedenis betekenisvol verschijnt en ter sprake gebracht wordt. Het *telos* van de geschiedenis wordt in de heilsgeschiedenissen dus begrepen als *zingevende horizon* en als *einddoel van de geschiedenis*. De geschiedenis is een vooruitgangsproces dat haar voltooiing vindt in de verwerkelijking van haar zingevend einddoel.

Hegel maakt een onderscheid tussen de opeenvolging van de gebeurtenissen en de geschiedschrijving. De geschiedschrijving gaf betekenis aan de gebeurtenissen door ze te begrijpen vanuit de metafysische oppositie tussen idee en werkelijkheid. Dit onderscheid betreft de verhouding tussen mens en natuur, de bestendige eenheid daartussen werd gevonden in de onveranderlijke ideeën ('eine Idee und ein Ideal der Zukunft'). De ervaring van een tekort met betrekking tot de verwerkelijking van deze

doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie Legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erde kann erfüllet werden.' Zie verder: Williams, Sullivan en Matthews, *Fukuyama*, 12-14.

³⁹ Löwith, *Weltgeschichte*, 29.

ideeën op aarde was de grond voor het historisch handelen; de opeenvolging van contradicties resulteert uiteindelijk in de onderwerping van de natuur door de mens.⁴⁰ De verwerkelijking van een bepaalde mensheidsidee is binnen het eschatologische denken de eigenlijke gang van de geschiedenis, die niet gebonden is aan de natuur. Deze laatste stap in het teleologische denken maakt Löwith duidelijk, wanneer hij spreekt van de ‘Menschheitsgeschichte’. Het einde van de geschiedenis valt samen met de opkomst van een *nieuwe mens*, die niet langer vervreemd is ten opzichte van zijn eigen wezen maar daar mee samenvalt. Vanaf de Verlichting was de voortgang van de geschiedenis niet langer een passief gebeuren. De geschiedenis werd een vooruitgangsproces dat door ingrijpen van de mens vorm wordt gegeven en gericht is op het teniet doen van de onverdraagbare tegenstelling tussen het menselijke kennen en de natuur. Wanneer een bepaalde mensheidsidee verwerkelijkt wordt op aarde, dan is deze tegenstelling succesvol opgelost en de zin van de geschiedenis bereikt.

In alle heilsgeschiedenissen wordt de betekenis van het historisch proces geïnterpreteerd vanuit het veronderstelde einddoel en dit geeft de geschiedenis een teleologische structuur. Het is echter de vraag of het *telos* – dat in het Grieks zowel einde als doel kan beduiden – van de geschiedenis noodzakelijkerwijs als ‘letztes Ziel’ van de geschiedenis én haar ‘Horizont’ moet worden begrepen. In het eerste geval is het einde van de geschiedenis een voltooiing van een proces dat berust op een metafysische tegenstelling tussen idee en werkelijkheid, maar in het tweede geval zou het einde van de geschiedenis het wegvallen van een horizon zijn, oftewel de semantiek die het historische denken en handelen zin gaf. Deze horizon is het gebouw van de geschiedenis, opgebouwd uit woorden die haar structuur gaven.⁴¹ Het instorten van dit gebouw als einde van de geschiedenis hoeft dan niet als haar doel gezien te worden. Op de mogelijkheid van een herformulering van het einde van de geschiedenis komt aan de orde na de bespreking van Fukuyama’s universele geschiedenis en Derrida’s reactie daarop.

Fukuyama’s *End of history* komt na de bovenstaande bespreking in het licht van een aantal vragen te staan. Allereerst is het de vraag hoe hij de geschiedenis en haar structuur opvat, waardoor hij kan spreken van een universele geschiedenis van de mensheid die ten einde is gekomen in de liberale democratie. Ten tweede moet ingegaan

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen*, 32-33.

⁴¹ E. Jünger, *An der Zeitmauer* (1959; Stuttgart 2003) 12.

worden op de vraag hoe het einde van de geschiedenis bij Fukuyama samenhangt met zijn opvatting van mensheid en de verwerkelijking van het liberale mensheidsidee. Tenslotte is het de vraag welke woorden zijn spreken over de geschiedenis dragen en wat er van de zeggingskracht van deze woorden overblijft na het einde van de geschiedenis.

3 Fukuyama

3.1 Universele geschiedenis

De wereldwijde toename van het aantal democratische staten ten opzichte van het aantal autoritaire regimes en het ineensstorten van het communisme in de laatste twee decennia van de twintigste eeuw gaven Fukuyama de ervaring van vooruitgang in de geschiedenis. De pessimistische gedachte dat de ongekende technologische vooruitgang geen parallelle morele vooruitgang van de mens impliceert, maakte bij hem plaats voor de overtuiging dat de liberale democratie de enige overgebleven coherente ideologie is die wereldwijd verspreide legitimiteit geniet. De veronderstelling dat deze ontwikkelingen niet op toeval kunnen berusten, was voor hem de aanleiding om de vraag op te werpen of het historisch proces een bepaald rationeel patroon kent.⁴²

Om van een lineair verlopend historisch proces te kunnen spreken moet er volgens Fukuyama een einddoel van de geschiedenis zijn. Dit einddoel is de horizon waarbinnen de geschiedenis van de mens mogelijk als zinvol begrepen en besproken kan worden:

The particular events of history can become meaningful only with respect to some larger end or goal, the achievement of which necessarily brings the historical process to a close. This final end of man is what makes all particular events potentially intelligible.⁴³

De inzet van de universele geschiedenis die Fukuyama ontwerpt, is dat alle schijnbaar willekeurige gebeurtenissen begrepen kunnen worden vanuit een bepaald *telos* van de mensheid. Dit einde of doel is de horizon waarbinnen het verloop van de geschiedenis betekenisvol wordt. Fukuyama sluit in zijn betoog nadrukkelijk aan bij eerdere denkers die het historisch proces geduid hebben. Hij meent dat er meerdere universele geschiedenissen te construeren zijn met elk een eigen *telos*, bijvoorbeeld een christelijke, Marxistische of Hegeliaanse heilsgeschiedenis. Fukuyama stelt zich ten doel, zoals Kant dat reeds voorgesteld had, een ordeningsprincipe te ontwerpen volgens welk het

⁴² Fukuyama, *End of history*, 6, 12, 37, 45, 51, 69-70.

⁴³ *Ibidem*, 56.

historisch proces een rationeel patroon krijgt. Zijn universele geschiedenis van de mensheid karakteriseert hij daarom als ‘simply an intellectual tool’, maar wel een instrument dat meer zeggingskracht heeft dan voorgaande heilsgeschiedenissen.⁴⁴

Op welke onderliggende mechanismen – historische oorzaken zoals hij ze noemt – die het menselijke handelen sturen, baseert Fukuyama zijn universele geschiedenis? Wat is het einddoel van de mensheid dat aan het historisch proces betekenis geeft? De antwoorden die hij op deze vragen geeft, leidt hij niet af uit een bestudering van het handelen van de mens in het verleden. Een universele geschiedenis moet gebaseerd zijn op ‘a normative statement based in crucial ways on empirical evidence’.⁴⁵ Zij betreft niet een empirische beschrijving van het historisch proces, maar een theoretisch ontwerp dat het historisch proces betekenis geeft. Dit ontwerp gaat uit van de veronderstelling dat samenlevingen lineaire en progressieve ontwikkelingen ondergaan, waarbij elke fase slechts eenmaal doorlopen wordt. De geschiedenis herhaalt zichzelf niet, omdat er volgens Fukuyama een tweetal constante en uniforme mechanismen werken die de geschiedenis in een bepaalde richting sturen: de moderne natuurwetenschappen en de strijd om erkenning.⁴⁶

De technologische innovaties die de moderne natuurwetenschappen voortbrachten, tilden de mogelijkheden en effecten van oorlogsvoering naar een ander plan. De permanente oorlogsdreiging dwingt machten om zich op technologisch vlak te meten met hun concurrenten. Deze concurrentiestrijd heeft een rationaliserende en uniformerende werking op sociale structuren – er ontstaan sterke, gecentraliseerde staten. De natuurwetenschappen brengen daarnaast een verdere onderwerping van de natuur ten behoeve van de menselijke noden, en zij bieden steeds nieuwe productiemogelijkheden die ten bate van de menselijke begeerte uitgebuit moeten worden. De economische ontwikkeling is en wordt enorm versneld door de industrialisatie en de technologische vooruitgang, maar tevens door de rationalisering van het productieproces en de arbeidsorganisatie. Deze ontwikkelingen hebben vandaag

⁴⁴ Fukuyama, *End of history*, 70, 129-130.

⁴⁵ Fukuyama, ‘Reflections’, 241.

⁴⁶ Fukuyama, *End of history*, 71, 80: ‘We have selected modern natural science as a possible underlying “mechanism” of directional historical change, because it is the only large-scale social activity that is by consensus cumulative and therefore directional.’ En blz. 72-73: ‘The universality of science provides the basis for the global unification of mankind.’

de dag een ongekend homogeniserend effect op de inrichting van samenlevingen.⁴⁷ De wereld wordt eenvormig en de variëteit aan culturen en sociale structuren verdwijnt.

Het mechanisme van technologisering en rationalisering dat ingezet werd door de moderne natuurwetenschappen heeft de mensheid vanaf de achttiende eeuw bijeengebracht in een universeel consumentisme. Er is geen weg om dit proces te keren, wat volgens Fukuyama een empirisch bewijs vormt voor de veronderstelling dat de geschiedenis en lineair verloop kent. De volgende stap in zijn argumentatie is de vraag of de universele verspreiding van een kapitalisme op het economische vlak noodzakelijkerwijs leidt tot een omarming van de liberale democratie op het politieke vlak. Fukuyama meent dat enkel een economische interpretatie van de geschiedenis niet volstaat om deze vraag te beantwoorden. De mens is niet een zuivere *homo economicus*, maar kent evenzeer niet-materialistische motieven.⁴⁸ De natuurwetenschappen geven de geschiedenis een eenduidig en coherent verloop. Ondanks deze regulerende functie zijn ze niet de laatste oorzaak van historische veranderingen:

A true Universal History of mankind would have to be able to explain not only the broad and incremental evolutionary trends, but the discontinuous and unexpected ones as well. (...) An economic account of history gets us to the gates of the Promised Land of liberal democracy, but it does not quite deliver us to the other side.⁴⁹

Om de onregelmatigheden in het verloop van de geschiedenis en het niet-economisch geleide handelen van de mens, bijvoorbeeld de keuze voor de liberale democratie, te verklaren komt Fukuyama tot een tweede en complementair mechanisme dat grond geeft aan zijn universele geschiedenis.

Bij het bouwen van de tweede pijler van zijn universele geschiedenis gaat Fukuyama volgens eigen zeggen normatief te werk, omdat er op grond van een 'historistische benadering' geen uitspraken over de toekomst gedaan kunnen worden. Hij stelt daarom een transhistorische benadering voor:

⁴⁷ Fukuyama, *End of history*, 108: 'The logic of a progressive modern natural science predisposes human societies towards capitalism only to the extent that men can see their own economic self-interest clearly. (...) Our mechanism can now explain the creation of a universal consumer culture based on liberal economic principles. (...) The enormously productive and dynamic world created by advancing technology and the rational organization of labor has a tremendous homogenizing power.'

⁴⁸ Ibidem, 80-81, 126, 131, 144.

⁴⁹ Ibidem, 134.

We would look not simply at *empirical* evidence of popular discontent in the real-world societies. (...) Rather, we would appeal on an understanding of human nature, those permanent though not consistently visible attributes of man as *man*, and measure the adequacy of contemporary democracies against this standard.⁵⁰

Het normatieve argument transcendeert de historische contingentie, omdat het gefundeerd is op het *wezen* van de mens. De menselijke natuur kan volgens Fukuyama als onveranderlijk maat gebruikt worden waaraan zijn universele geschiedenis haar betekenis ontleent en de vooruitgang gemeten kan worden.⁵¹ In de volgende paragraaf zal blijken dat het liberale mensheidsidee deze maat is en de verwerkelijking daarvan het einddoel van de geschiedenis.

In navolging van Hegel veronderstelt Fukuyama dat aan de verwerkelijking van het wezen van de mens een strijd om erkenning vooraf gaat. De mens is van oorsprong vrij en wordt principieel niet bepaald door de natuur. Deze morele vrijheid geeft hem de mogelijkheid om zijn eigen natuur te verwerkelijken in de geschiedenis:

Freedom does not mean the freedom to live in nature or according nature; rather, freedom begins only where nature ends. Human Freedom emerges only when man is able to transcend his natural, animal existence, and to create a new self *for himself*.⁵²

Naast een moreel wezen is de mens ook een sociaal wezen, waardoor zijn gevoel van zelfwaarde en zijn identiteit afhankelijk zijn van de erkenning die hij van andere mensen om zich heen krijgt. Dit is niet zomaar erkenning, maar erkenning *als mens*. De bereidwilligheid van de mens om zijn leven te offeren in een strijd om erkenning maakt de mens tot mens. Deze meest fundamentele en unieke eigenschap van de mens is de grondslag voor de menselijke vrijheid.⁵³

De strijd om erkenning onderscheidt Fukuyama in twee varianten, ten eerste de ‘megalothymia’ – de begeerte om als superieur ten opzichte van anderen erkend te worden – en ten tweede de ‘isothymia’ – de begeerte om als gelijke van anderen erkend te worden. Deze twee polen van de *thymos* – datgene in de mens dat streeft naar

⁵⁰ Fukuyama, *End of history*, 138.

⁵¹ Ibidem, 138: ‘In the end, it would appear impossible to talk about “history”, much less a “Universal History”, without reference to a permanent, trans-historical standard, i.e., without reference to nature.’

⁵² Ibidem, 152.

⁵³ Ibidem, 146-147, 155. Zie ook: Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte?*, 10: ‘Doch ist der Mensch nicht nur Begierde, sondern dazu Begierde nach der Begierde des Anderen, ein Bedürfnis nach Anerkennung.’

erkenning, waarde toekent aan zichzelf, zaken en anderen – bieden volgens Fukuyama de mogelijkheid om ‘the historical transition to modernity’ te verstaan. In het moderne liberalisme wordt de ‘megalothymia’ namelijk onderdrukt. De plaats daarvan is ingenomen door een gehele economisering van de samenleving en een overheersing van de ‘isothymia’.⁵⁴ Fukuyama maakt gebruik van heer-slaaf-oppositie van Hegel om dit nader uit te leggen. Het was niet de heer in zijn ‘megalothymia’, maar de slaaf die door zijn *thymos* een idee van vrijheid had en door arbeid zijn de erkenning van zijn waardigheid als mens bewerkstelligde.⁵⁵ In tegenstelling tot de opvattingen van Hobbes en Locke streeft het liberalisme volgens Fukuyama’s begrip daarvan niet naar het welbegrepen eigenbelang van het individu, maar naar rationele erkenning van de mens als mens.⁵⁶ De strijd om erkenning is in het liberalisme getransformeerd tot een streven naar de gelijkheid van allen.

Fukuyama’s universele geschiedenis ontleent haar betekenis aan het einddoel van de mensheid. Zijn ontwerp omvat, kort samengevat, twee mechanismen die de geschiedenis naar haar einddoel voortstuwen. Het universele consumentisme tweeweggebracht door de moderne natuurwetenschappen schept volgens Fukuyama weliswaar gunstige voorwaarden voor de verspreiding van de liberale democratie, maar deze economische factor biedt geen voldoende verklaring hiervoor. De keuze voor de liberale democratie wordt gemaakt op grond op grond van het streven naar erkenning.⁵⁷ Hoe de liberale democratie beantwoordt aan dit streven is alleen te begrijpen vanuit Fukuyama’s mensheidsidee, die in de volgende paragraaf aan de orde komt. Deze idee is ook bepalend voor zijn begrip van het einddoel van de geschiedenis.

3.2 De menselijke natuur

Het tweede mechanisme dat volgens Fukuyama de geschiedenis voortstuwt, de strijd om erkenning, berust op zijn antropologie. De mens is volgens hem een vrij wezen dat naar erkenning van zijn menselijke waardigheid streeft, wat inhoudt dat hij niet slechts op

⁵⁴ Fukuyama, *End of history*, 162-163, 182, 190.

⁵⁵ Ibidem, 198: ‘It was the slave’s continuing desire for recognition that was the motor which propelled history forward, not the idle complacency and unchanging self-identity of the master.’

⁵⁶ Williams, Sullivan en Matthews, *Fukuyama*, 85-87.

⁵⁷ Fukuyama, *End of history*, 205-206.

rationele wijze zijn behoeften bevredigt. De geschiedenis wordt daarom niet bepaald door economische en technologische ontwikkelingen, maar moet in de eerste plaats begrepen worden als een proces dat voortgedreven wordt door de menselijke strijd om erkenning. In navolging van Hegel meent Fukuyama dat deze niet-economische strijd de verklarende categorie is voor de gang van de geschiedenis en het handelen van de mens.⁵⁸ De gang van de geschiedenis overstijgt dientengevolge die van de natuur.

Het einddoel en daarmee ook het verloop van de geschiedenis worden bepaald door de menselijke natuur – de vraag wat de mens als mens is. Het wezen van de mens is van oorsprong onbepaald en wordt door de mens verwerkelijkt gedurende het verloop van de geschiedenis, want Fukuyama begrijpt het ‘either as a structure within which man’s self-creation occurs, or as an end point or *telos* toward which human historical development appears to be moving’.⁵⁹ De *onbepaalde* menselijke natuur speelt hier in feite een dubbele rol. Zij is enerzijds het onveranderlijke einddoel van de menselijke geschiedenis, maar anderzijds staat van begin af aan al vast wat de mens moet worden. De eerder genoemde strijd om erkenning die de geschiedenis voorstuwt, vindt zijn oorsprong eveneens in de menselijke natuur:

Man (...) was from the start a *social* being: his own sense of self-worth and identity is intimately connected with the value that other people place on him. (...) This man wants not only to be recognized other men, but to be recognized as a *man*.⁶⁰

De mens onderscheidt zich van het dier doordat hij niet alleen materiële goederen en lijfsbehoud begeert, maar bovenal erkenning van zijn medemensen. Het gaat echter niet om erkenning als zodanig, maar om de erkenning als *mens* – de vraag wat de menselijke identiteit is.

De geschiedenis werd volgens Fukuyama ingeluid toen de strijd om erkenning losbarstte onder de eerste mensen die in de ‘natuurtoestand’ verkeerden. De confrontatie leidde snel tot een tweedeling tussen meesters en slaven; de eersten durfden in tegenstelling tot de anderen wel hun leven op het spel te zetten in de strijd. De heren

⁵⁸ Fukuyama, *End of history*, 134-135, 144: ‘While we not need abandon our economic account of history, “recognition” allows us to recover a totally non-materialist historical dialectic that is much richer in its understanding of human motivation.’

⁵⁹ Ibidem, 138 en 149: ‘He is free not just in Hobbes’s formal sense of being physically constrained, but free in the metaphysical sense of being radically *un-*determined by nature.’

⁶⁰ Ibidem, 146-147.

streefden niet primair naar materieel welzijn, maar naar vrijheid en menselijkheid. Fukuyama verbindt de strijd om erkenning met *thymos*, een woord dat bij Plato reeds valt, en noemt dit het deel van de menselijke ziel dat waarde toekent aan zaken. De ziel zou een driedeling kennen, met een begerend deel, een berekenend deel en een waardierend deel (*thymos*). De mens streeft niet alleen op rationele wijze naar een maximale bevrediging van zijn begeerten, maar kent ook trots. Hij waardeert zichzelf en verlangt van anderen dat zij hem als zodanig erkennen.⁶¹ *Thymos* is het gevoel van rechtvaardigheid dat ieder mens kent en daarom ‘the psychological seat of all the noble virtues like selflessness, idealism, morality, self-sacrifice, courage, and honorability’.⁶² Het zijn deze eigenschappen die de mens buiten het dierenrijk plaatsen, maar tegelijkertijd is de *thymos* oorzaak van veel ellende in de wereld. Fukuyama maakt, zoals reeds aan de orde kwam, een onderscheid tussen het streven naar erkenning van superioriteit (*megalothymia*) en het streven naar erkenning van gelijkheid (*isothymia*).⁶³ De eerste vorm is de oorzaak van vele oorlogen geweest maar in de liberale democratie getransformeerd tot de tweede, vreedzame vorm van *thymos*.

Technische vooruitgang of economische ontwikkelingen kunnen volgens Fukuyama de gang van het historisch proces niet afdoende verklaren; de twee varianten van de strijd om erkenning daarentegen wel. De *megalothymia* bracht tirannen en imperialistische staten voort, omdat *thymos* niet alleen op het niveau van het individu maar ook op het niveau van staten gelokaliseerd kan worden. Om de uitwassen van *thymos* te beteugelen, trachtten Angelsaksische politieke denkers de *thymos* uit te drijven ten gunste van het begerende deel van de ziel. Voor Fukuyama wordt de scheiding tussen heren en slaven eveneens opgeheven met de opkomst van de ‘the modern *bourgeois* inhabitant of contemporary liberal democracies, who pursues material gain rather than glory’.⁶⁴ Voor hem impliceert deze omslag echter niet een algehele uitdrijving van *thymos* als zodanig, maar alleen het verdwijnen van de *megalothymia* ten gunste van een universele *isothymia* en consumentisme. Het mislukken van de uitbanning van de *isothymia* door andere politieke denkers begrijpt

⁶¹ Fukuyama, *End of history*, 168, 176-177: ‘The feeling of dignity or self-worth that is at the root of *thymos* is related to man’s view that he is in some way a moral agent capable of real choice, and second, that this self-perception is innate to or characteristic of all human beings.’

⁶² *Ibidem*, 171.

⁶³ *Ibidem*, 182.

⁶⁴ *Ibidem*, 189.

Fukuyama als de bevestiging van de onmisbare rol van de *thymos* als aspect van de menselijke natuur om het historisch proces te begrijpen.

De verwerkelijking van de menselijke natuur is voor Fukuyama het einddoel van de geschiedenis. Het historisch proces begrijpt hij daarom als een gang van een toestand met een onderscheid tussen meesters en slaven naar een toestand van vrijheid en gelijkheid van ieder individu. De motor van dit proces is de strijd om erkenning die voortgedreven werd door de *thymos* van de slaaf, die door zijn arbeid de erkenning van zijn vrijheid en gelijkheid als mens bewerkstelligde.⁶⁵ De toestand van wederkerige erkenning van mensen als gelijken wordt volgens Fukuyama bereikt in de liberale democratie, omdat daar zowel het *thymotische* deel als het begerende deel van de ziel voldoening vinden. De strijd om erkenning van superioriteit is beslecht omdat de universele erkenning van gelijkheid in de liberale democratie gewaarborgd is. Ze beantwoordt daarmee aan het meest fundamentele menselijke verlangen ofwel de menselijke natuur.⁶⁶ Het ware liberalisme staat volgens Fukuyama een wederzijdse erkenning van mensen als gelijken voor, een rationele erkenning van een ieders waardigheid als vrij en autonoom individu.⁶⁷

Fukuyama meent dat zijn antropologie gegrond is in de onveranderlijke menselijke natuur, waaraan de liberale democratie beantwoordt. Alle projecten om een nieuwe menselijke natuur te creëren – de arbeider in de communistische staat bijvoorbeeld – zijn mislukt, omdat ze tegen ‘de stenen muur van de menselijke natuur’ aanliepen. Uit de strijd om het ware mensheidsidee komt het liberalisme als overwinnaar naar voren, omdat geen enkele andere ideologie erin is geslaagd om een nieuw type mens voort te brengen.⁶⁸ Hier zou de wetenschap binnenkort verandering in kunnen brengen, zo schrijft Fukuyama in zijn ‘Second thoughts’, want met de

⁶⁵ Fukuyama, *End of history*, 195, 198.

⁶⁶ Ibidem, 201: ‘The liberal state (...) is rational because it reconciles these competing demands for recognition on the only mutually acceptable basis possible, that is, on the basis of the individual’s identity as a human being.’

⁶⁷ Fukuyama distantieert zich overigens expliciet van de Angelsaksische opvatting van liberalisme (‘the pursuit of rational self-interest’) zoals die bij Hobbes en Locke uitgesproken wordt. Dit liberalisme verschilt allereerst van mensbeeld en zou een maatschappij voorstaan, waarin burgers elkaars leven en bezittingen met rust laten en een ieder op rationele wijze naar een vergroting van het eigenbelang streeft. Ten tweede waardeert het de rol van de staat als een noodzakelijk kwaad.

⁶⁸ Fukuyama, ‘Second thoughts’, 27-28. Het gebruik van het woord ‘nature’ door Fukuyama is meerduidig. Enerzijds moet de natuurtoestand van de mens door de creatie van een nieuwe menselijke natuur overwonnen worden; anderzijds is de menselijke natuur onveranderlijk en bepaald als de ‘statistical distribution of genetically characteristics of a population’.

voortgang van de biotechnologie betreedt de mens ‘Gods koninkrijk’ en wordt het binnen afzienbare tijd mogelijk om de menselijke natuur zodanig te veranderen dat de mens geen beperkingen meer kent.⁶⁹ Dit houdt de mogelijkheid in van een hervatting van de geschiedenis; al zal dit altijd een ‘posthuman history’ zijn, omdat dan van de historische mens geen sprake meer kan zijn.

3.3 Einde als voltooiing

Nu de structuur van Fukuyama’s geschiedopvatting en zijn mensbeeld uitgewerkt zijn, kan de vraag worden beantwoord wat hij onder het einde van de geschiedenis verstaat. Een veel voorkomende misvatting is dat zijn proclamatie van het einde van de geschiedenis een uitspraak is die de huidige stand van zaken in de wereld beschrijft. Vervolgens wordt deze uitspraak dan met een verwijzing naar een actualiteit geridiculiseerd. Het einde van de geschiedenis betreft echter niet de opeenvolging van gebeurtenissen, maar de wijze waarop het historisch proces aan de mens verschijnt.⁷⁰ Het betreft het einde van de betekenis die de geschiedenis kreeg binnen een bepaalde horizon.

Het einde van de geschiedenis begrijpt Fukuyama als het eindpunt van de ideologische ontwikkeling van de mensheid. Dat wil niet zeggen dat alle grote ideologieën op zich tot hun einde zijn gekomen, maar het gaat om een volledige triomf van de westerse *idea* – het politiek en economisch liberalisme – over de andere ideologieën, zoals het fascisme en communisme. Met betrekking tot deze overwinning geldt echter nog een beperking. Zo stelt hij: ‘the victory of liberalism has occurred primarily in the realm of ideas or consciousness and is as yet incomplete in the real or material world.’⁷¹ Hoewel de zege op het ideële vlak zich nog niet volledig vertaald heeft in een zege in de werkelijkheid meent Fukuyama te mogen spreken van het einde van de geschiedenis. De hoop op dit einde laat zich verduidelijken door het onderscheid dat Fukuyama maakt tussen ‘het rijk van ideeën of bewustzijn’ en de ‘werkelijke of

⁶⁹ Fukuyama, ‘Second thoughts’, 31, 33; en vgl. Idem, *End of history*, 334-335, waar Fukuyama stelt dat geen enkel sociaal-economisch systeem alle mensen tevreden zal stellen, ook de liberale democratie niet.

⁷⁰ Niethammer, *Posthistoire*, 9: ‘Die Problemstellung der Posthistoire-Diagnose ist nicht das Ende von Welt, sondern das Ende von Sinn.’

⁷¹ Fukuyama, ‘End of history’, 3-4.

materiële wereld'. De verhouding tussen deze twee strata laat zich zo begrijpen dat het ideële primair is ten opzichte van het werkelijke, want 'this realm of consciousness *in the long run* necessarily becomes manifest in the material world, indeed creates the material world in its own image.'⁷² Met andere woorden, de *ideai* zijn bepalend voor de inrichting van de werkelijkheid of materiële wereld. Het valt op dat Fukuyama direct de stap maakt naar wat hij de 'material world' noemt, zonder nader in te gaan op de status van 'the realm of ideas'. De verhouding tussen beide werelden wordt, met een verwijzing naar Hegel, als 'an extremely complicated one' omschreven, waar verder niet veel woorden aan vuil worden gemaakt. Het historisch proces vat Fukuyama op als de ontvouwing van de liberale *idea* in de werkelijkheid. De universele geschiedenis van de mensheid komt tot haar einde wanneer de maatschappelijke orde volgens de liberale idee is ingericht.⁷³

De Westerse of liberale idee kent volgens Fukuyama twee basisprincipes, namelijk vrijheid en gelijkheid. De van oorsprong christelijke (toekomst)visie van vrijheid en gelijkheid van ieder individu werd door de Franse Revolutie hier op aarde in gesecculariseerde vorm verwezenlijkt:

The modern liberal democratic state that came into being that came into being in the aftermath of the French Revolution was, simply, the realization of the Christian ideal of freedom and universal human equality in the here-and-now.⁷⁴

De verwerkelijking in het aardse hier-en-nu van het van oorsprong christelijke *eschaton*, het *telos* van de geschiedenis, vond volgens Fukuyama plaats met de verspreiding van de principes van vrijheid en gelijkheid in Europa door Napoleons legers en de liberaal-democratische samenlevingen die volgden op de Franse Revolutie.⁷⁵

Volgens Fukuyama luidt de universele en homogene liberaal-democratische staat het einde van de geschiedenis in. De oppositie tussen heren en slaven – de strijd om erkenning van superioriteit – is opgelost doordat de liberale democratie erkenning op universele en wederkerige wijze verzekert, wat de grond is voor haar bestaan:

⁷² Fukuyama, 'End of history', 6.

⁷³ Fukuyama, *End of history*, 152.

⁷⁴ *Ibidem*, 199.

⁷⁵ *Ibidem*, 200: 'Recognition could be rationalized only if it were put on a universal and equal basis.' Fukuyama distantieert zich overigens expliciet van de Angelsaksische opvatting van liberalisme ('the pursuit of rational self-interest') zoals die bij Hobbes en Locke uitgesproken wordt.

The liberal state (...) is rational because it reconciles these competing demands of recognition on the only mutually acceptable basis possible, that is, on the basis of the individual's identity as a human being.⁷⁶

De liberale staat is *universeel*, omdat ze ieder individu erkent als mens; ze is eveneens *homogeen*, omdat ze alle burgers gelijk behandelt en alle onderscheidingen tussen klassen vernietigt.⁷⁷ De keuze voor de liberale democratie wordt gemaakt op grond op grond van het streven naar rationele erkenning, dat wil zeggen een universele erkenning van een ieders waardigheid en gelijkheid als vrij en autonoom mens.⁷⁸ Hoewel individuele vrijheid haaks lijkt te staan op gelijkheid, verzekert de staat door middel van burgerrechten de individuele vrijheid, die ook ingebed moet zijn in een gemeenschap waarbinnen de wederzijdse erkenning gestalte kan krijgen.⁷⁹ Anders gezegd, de staat verleent zijn onderdanen rechten en zij leggen zichzelf op hun beurt neer bij de wetten van de staat. Dit begrip van liberalisme dat Fukuyama aan Hegel toeschrijft, is volgens zijn eigen zeggen 'more noble vision of what liberalism represents, and a more accurate account of what people around the world mean when they say they want to live in a democracy'.⁸⁰ De liberale democratie verschaft namelijk niet alleen materieel welzijn, maar ook het thymotische deel van de menselijke natuur vindt voldoening in haar.

Alle contradicties die de geschiedenis voortdreven zijn volgens Fukuyama opgeheven door de zegeviering van de liberale mensheidsidee over concurrerende ideologieën.⁸¹ Het gegeven dat in sommige delen van de wereld de verwerkelijking van de twee basisprincipes vrijheid en gelijkheid in een liberaal-democratische samenleving nog op zich laat wachten doet hier niets van af. De vraag naar het einde van de

⁷⁶ Fukuyama, *End of history*, 201.

⁷⁷ Ibidem, 202-203: 'Recognition becomes *reciprocal* when the state and the people recognize each other, that is, when the state grant its citizens rights and when citizens agree to abide by the state's laws. The only limitations on these rights occur when they become self-contradictory, in other words, when the exercise of one right interferes with the exercise of others.'

⁷⁸ Ibidem, 205-206.

⁷⁹ Ibidem, 295-296, 322-327.

⁸⁰ Ibidem, 199-200. Merk op dat Fukuyama hier spreekt van het liberalisme als representatie en beschrijving van liberale democratie, terwijl de idee primair zou zijn aan de realiteit. De verhouding tussen de ideële en materiële werkelijkheid blijft bij Fukuyama dubbelzinnig.

⁸¹ Er moet hier opgemerkt worden dat Fukuyama spreekt van een laatste 'contradictie' die de liberale democratie nog parten speelt, namelijk dat er altijd mensen zullen zijn die zich willen opofferen voor een ideaal. Het zal door deze variatie nooit lukken om de natuur geheel naar de hand van de mens te zetten. Om hieraan te beantwoorden, moeten uitlaatkleppen gezocht worden om de *megalothymia* om te zetten in *isothymia*. Zie: Fukuyama, *End of history*, 314-315.

geschiedenis laat zich om die reden niet formuleren als de vraag naar de wereldwijde verspreiding van de universeel-homogene, liberale staat in de materiële wereld:

Let us accept the Hegelian-Marxist thesis that past history has proceeded *dialectically*, or through a process of contradiction, leaving aside for the time being the question of whether the dialectic has an ideal or material basis. (...) The problem of the end of history can be put in the following way: Are there any “contradictions” in our contemporary liberal democratic social order that would lead us to expect that the historical process will continue, and produce a new, higher order?⁸²

Als de liberale ideologie door contradicties geplaagd zou worden, dan moeten het tegenstrijdigheden betreffen die niet binnen ‘het systeem’ opgelost kunnen worden en door interne uitholling de ondergang van de liberaal-democratische samenleving betekenen.⁸³ Fukuyama stelt zichzelf daarom tot taak om aan te tonen dat dergelijke contradicties de liberale democratie niet aankleven: ‘Conversely, we can argue that history has come to an end if the present form of social and political organization is *completely satisfying* to human beings in their most essential characteristics.’⁸⁴

De kern van Fukuyama’s betoog is dat hoewel het liberalisme in de twintigste eeuw gezegevierd heeft over het fascisme en communisme, dit niet de veronderstelling rechtvaardigt dat de liberale democratie verschoond zal blijven van interne contradicties. Anders gezegd, de proclamatie van het einde van de geschiedenis berust niet op de uitkomst van een historische strijd tussen ideologieën. Er kan geen empirisch antwoord gegeven worden op de vraag welke maatschappelijke orde volkomen beantwoordt aan de menselijke behoeften. Slechts vanuit ‘the standpoint of a trans-historical concept of man’ kan een oordeel geveld worden over de adequaatheid van de liberale democratie.⁸⁵ Deze bovenhistorische maat vindt Fukuyama in de eerder besproken onveranderlijkheid van menselijke natuur, waarvan de verwerkelijking het einddoel is van de geschiedenis. In overeenstemming met Kojève meent Fukuyama dat

⁸² Fukuyama, *End of history*, 135-136.

⁸³ Ibidem, 329. Hier geeft Fukuyama een oplossing voor het probleem van inertie: ‘A liberal democracy that could fight a short and decisive war every generation or so to defend its liberty and independence would be far healthier and more satisfied than one that experienced nothing but continuous peace.’

⁸⁴ Ibidem, 136 en 139: ‘We must (...) raise directly and explicitly the nature of the trans-historical standards by which we evaluate the goodness or badness of any regime or social system. Kojève claims that we have reached the end of history because life in the universal and homogenous state is *completely satisfying* to its citizens. The modern liberal democratic world, in other words, is free of contradictions.’

⁸⁵ Ibidem, 138-139.

de liberaal-democratische staat de behoeften van de mens *als* mens volledig bevredigt. Anders gezegd, wanneer de menselijke natuur bepaald is, betekent dat het einde van de geschiedenis. Dit einde wordt begrepen als de voltooiing van een proces, namelijk de verwerkelijking van de liberale mensheidsidee die als *telos* betekenis gaf aan het verloop van de geschiedenis.

4 Derrida

4.1 Een apocalyptische toon

In *The End of History* beweegt Fukuyama's argumentatie op twee niveaus als het gaat om de verwerkelijking van de liberale mensheidsidee in de liberaal-democratische staat. Hij spreekt over het rijk der ideeën dat uiteindelijk zijn stempel drukt op de werkelijke wereld, zonder dat hij bedenkt hoe er tegelijkertijd een onderscheid en een eenheid tussen beide werelden kan bestaan. Het is met name Derrida die in *Spectres de Marx* op dit metafysische onderscheid tussen mogelijkheid en werkelijkheid gewezen heeft:

D'une part, l'évangile du libéralisme politico-économique a besoin de l'événement de la bonne nouvelle qui consiste en ce qui serait effectivement passé (ce qui s'est passé en cette fin de siècle, en particulier, la prétendue mort du marxisme et la prétendue réalisation de l'État de la démocratie libérale). Il ne peut pas se passer du recours à l'événement, mais comme, d'autre part, l'histoire effective et tant d'autres réalités d'apparence empirique contredisent cet avènement de la démocratie libérale parfaite, il faut en même temps poser cette perfection comme un simple idéal régulateur et transhistorique. Fukuyama définit la démocratie libérale tantôt comme une réalité effective, tantôt comme un simple idéal.⁸⁶

Derrida verwijt Fukuyama hier dat hij zwalkt tussen twee onverenigbare discoursen, zonder stil te staan bij de verhouding tussen beide. Hierdoor kan Fukuyama enerzijds onvolkomenheden en gebeurtenissen in de werkelijkheid negeren door normatief te stellen dat ze niet van invloed zijn op de liberale idee als zodanig; anderzijds moet hij vasthouden aan de eenheid tussen ideaal en werkelijkheid om te kunnen stellen dat de liberale democratie een belichaming is van de liberale idee. Het is juist de onvolkomenheid in de manifestatie van de liberale idee, de kloof tussen idee en werkelijkheid, die volgens Derrida niet op te heffen valt.⁸⁷ Deze fundamentele en onoverbrugbare discrepantie tussen idealiteit en realiteit is voor hem de grond voor een

⁸⁶ Derrida, *Spectres de Marx*, 107-108.

⁸⁷ Ibidem, 108.

nieuw begrip van historiciteit. Hoe hij komt tot dit nieuwe denken van historiciteit in *Spectres de Marx* vraagt enige toelichting.

In 1980 hield Derrida een lezing met de titel ‘D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie’, waarin hij inhaakte op een tekst van Kant uit 1796 met de naam *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie*.⁸⁸ Deze laatste tekst is geschreven als reactie op een toon die Kant waarnam in de filosofie, waardoor de naam filosofie haar eerste betekenis had verloren. Deze toon zou haar voornaamheid ontlennen aan een geheim dat de filosoof niet kan uitspreken en hem door intellectuele aanschouwing toevalt. Een intuïtieve filosofie die zich verlaat op het gevoel is volgens Kant een poëtische filosofie van visioenen en verdient de naam filosofie niet. Ze berust op bovennatuurlijke ingevingen en betekent uiteindelijk de dood van alle filosofie, ook van de methodische en systematische filosofie die door moeizame arbeid komt tot wetenschappelijke levenswijsheid.⁸⁹ De filosofie wordt beheerst door orakelstemmen, die de stem van de rede overstemmen, op haar parasiteren en haar laten ontsporen. Echter, juist door in zijn tekst een grens te stellen aan deze metafysica om de filosofie die haar kennis verkrijgt uit arbeid te redden, bracht Kant volgens Derrida een golf van eschatologische verhandelingen in de filosofie teweeg.⁹⁰

Het vooruitgangdenken van Kant leidt tot een andere metafysica, die niet elke verkondiging van het einde uitsluit. Integendeel, volgens Derrida wordt het Avondland sindsdien beheerst door een invloedrijk programma van discoursen over het einde. De thema’s van het einde van de geschiedenis en van de dood van de filosofie zijn daarvan de meest in het oog springende varianten, maar ondanks de verschillende verschijningsvormen zijn ze alle gestemd door een eschatologische toon.⁹¹ Kant poogde

⁸⁸ J. Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Parijs 1983) 17. Voor de tekst van Kant zie: *Kant’s Gesammelte Schriften VIII* (Berlijn 1923) 387-406.

⁸⁹ Kant, ‘Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton’, 387: ‘(...) denn der discursive Verstand muß mittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniß Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellectuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen würde.’

⁹⁰ Derrida, *D’un ton apocalyptique*, 19, 33, 50-52, 58: ‘Mais si Kant dénonce ceux qui proclament que c’en est fini de la philosophie depuis deux mille ans, il a lui-même, en marquant une limite, voire la fin d’un certain type de métaphysique, libéré une autre vague de discours eschatologiques en philosophie. Son progressisme, sa croyance en l’avenir d’une certaine philosophie voire d’une autre métaphysique, n’est pas contradictoire avec cette proclamation des fins et de la fin.’

⁹¹ *Ibidem*, 58-60: ‘Et quiconque viendrait raffiner, dire le fin du fin, à savoir la fin de la fin, la fin des fins, que la fin a toujours déjà commencé, qu’il faut encore distinguer entre la clôture et la fin, celui-là participerait, qu’il le veuille ou non, au concert. Car c’est aussi la fin du métalangage au sujet du langage

in naam van de Verlichting de voorname toon in de filosofie te ontmystificeren en aan dit streven naar helderheid en waarheid kunnen wij ons volgens Derrida evenmin onttrekken. Dit streven naar helderheid en waarheid bewaart een verlangen in zich naar voltooiing – een verlangen naar thuiskomst.⁹²

De structuur van deze waarheid is volgens Derrida apocalyptisch. Wat wil hij hiermee zeggen? Het Griekse woord *αποκάλυψις* kent de betekenissen van ontdekken ('découvrir'), onthullen ('dévoiler') en openbaren ('révéler'). De Apocalyps is de onthulling, het zichtbaar worden, van een tot dusver verborgen zaak, een geheim dat aan het oog onttrokken bleef. Een apocalyptische toon beheerst de filosofie voortgekomen uit het vooruitgangdenken van Kant die geloofde in een open en ontsluitende toekomst van de filosofie. Het streven naar waarheid en helderheid is apocalyptisch, omdat deze waarheid een openbaring is van datgene wat nog verborgen was. Wanneer de waarheid is onthult, dan is dat volgens Derrida de voltooiing van het einde: 'La vérité est la fin et l'instance du jugement dernier'.⁹³ Kant verlangt naar helderheid en verlichting en zijn inzet om de eschatologische toon die hij in de filosofie ontwaarde te ontmystificeren is daarom zelf apocalyptisch gestructureerd.

De waarheid, een laatste oordeel, wordt in het Verlichtingsdenken direct verbonden met einde, een voltooiing. Derrida begrijpt het woord *einde* echter anders dan een voltooiing of voleinding. Een apocalyptische toon duidt voor hem op het begin van het einde: 'C'est la fin tout à l'heure, c'est imminent, signifie le ton.' De toon kondigt het einde aan, het is de presentie van het onbekende toe-komende ('le présent d'un à-venir').⁹⁴ Derrida begrijpt de apocalyptische structuur van de waarheid niet als een present stellen of een voleinding. Het aangekondigde einde blijft daarentegen uit en laat zich niet onderwerpen aan een verlangen naar helderheid. Dit einde zelf laat zich

eschatologique. Si bien qu'on peut se demander si c'est un ton, l'eschatologie, ou bien la voix elle-même.'

⁹² Derrida, *D'un ton apocalyptique*, 69, 79.

⁹³ Ibidem, 11, 69: 'La vérité elle-même est la fin, la destination, et que la vérité se dévoile est l'avènement de la fin. La vérité est la fin et l'instance du jugement dernier. La structure de la vérité serait ici apocalyptique. Et c'est pourquoi il n'y aurait pas de vérité de l'apocalypse qui ne soit vérité de la vérité.'

⁹⁴ Ibidem, 70, 72, 77-78. Volgens Derrida wordt een tekst apocalyptisch als men niet meer weet wie de schrijver is en teksten eindeloos naar elkaar verwijzen, terwijl hun eindbestemming altijd toekomstig blijft. Hier ligt het verband met de *différance* en de apocalyptische structuur van het schrift als het opheffen van afwezigheid: 'L'apocalyptique ne serait-il pas une condition transcendante de tout discours, de toute expérience même, de toute marque ou de toute trace? (...) Dans ce cas, si l'apocalypse révèle, elle est d'abord révélation de l'apocalypse, auto-présentation de la structure apocalyptique du langage, de l'écriture, de l'expérience de la présence, soit du texte ou de la marque en général: *c'est-à-dire de l'envoi divisible pour lequel il n'y a pas d'auto-présentation ni de destination assurée.*'

niet als gebeurtenis present stellen: ‘Il serait ce à partir de quoi il y a de l’événement, le venir, l’à-venir de l’événement, qu’on ne peut pas penser sous la catégorie donnée d’événement.’⁹⁵ Derrida begrijpt de Apocalyps niet als voleinding, maar als een afsluiting (‘clôture’) zonder einde (‘fin’), een einde zonder einde.⁹⁶

Het onderscheid tussen *la clôture* en *la fin* introduceert hij in eerste instantie om duidelijk te maken dat een tekst niet vanuit zijn oorsprong of context begrepen kan worden. De *clôture* van een tekst is de afsluiting, of het speelveld, waarbinnen hij zich eindeloos herhaalt. De woorden *oorsprong* en *einde* zijn hier niet langer op hun plaats en Derrida spreekt daarom van *la différance* (van het Franse werkwoord ‘différer’, dat zowel uitstellen als verschillen betekent).⁹⁷ Hij gebruikt dit woord om de tijdruimtelijke differentie aan te duiden waarbinnen taalgebruik mogelijk is. Teksten en tekens bevinden zich namelijk in een tijdruimtelijke context, waarbinnen *temporisation*⁹⁸ – het noodzakelijke uitstel van betekenis in de tijd – en *espacement*⁹⁹ – de ruimte waarbinnen gedifferentieerd tekengebruik plaatsvindt – differentie mogelijk maken. Door de iterabiliteit – het gegeven dat elke markering *is* als herhaling, waardoor ze niet eenmalig is maar opgenomen in een opeenvolging van gebruik – doorbreken teksten, woorden, tekens, sporen et cetera hun context en zijn ze getekend door het eerdere gebruik maar ook door toekomstige mogelijkheden. Er is altijd sprake van afwezigheid, een noodzakelijk uitstel, doordat taalgebruik binnen een tijdruimtelijke differentie plaatsvindt – een verlies aan betekenis dat om compensatie vraagt. Een teken is altijd een uitgestelde aanwezigheid. Dit uitstel is de kern van economie – de hoop op een grotere winst na een investering.¹⁰⁰ Anders gezegd, het woord *différance* vindt haar

⁹⁵ Derrida, *D’un ton apocalyptique*, 85, 91.

⁹⁶ Ibidem, 95-97.

⁹⁷ J. Derrida, ‘La différance’ in: Idem, *Marges. De la philosophie* (Parijs 1972) 1-29, aldaar 10: ‘...une différance originaire, mais on ne pourrait même plus la dire originaire ou finale, dans la mesure où les valeurs d’origine, d’archie, de *telos*, d’*eskhaton*, etc. ont toujours dénoté la présence...’; en 12: ‘La différance est l’ « origine » non pleine, non-simple, l’origine structurée et différante des différences. Le nom d’ « origine » ne lui convient donc plus.’ Met de substantivering van *différer* tot *différance* zou de werkwoordelijke betekenis verloren gaan, om dit verlies te compenseren spreekt Derrida van *différance*.

⁹⁸ Derrida, ‘La différance’, 8: ‘...l’action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d’un mot (...) : la *temporisation*.’

⁹⁹ Ibidem, ‘...il soit question d’altérité de dissemblance (...), il faut bien qu’entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec un certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*.’

¹⁰⁰ Ibidem, 9-11.

oorsprong in een ontgrensde economie, omdat het betekende nooit vastgelegd kan worden of present is.¹⁰¹

In dit opzicht speelt de geschiedenis zich voor Derrida ook af binnen een tijdruimtelijke differentie, zoals in de volgende paragraaf ter sprake komt. Vanuit deze gedachtegang oefent hij kritiek op de teleologische geschiedopvatting van Fukuyama, waarbij de tijd lineair verloopt van de oorsprong tot het einddoel van de geschiedenis. Voor Derrida is de geschiedopvatting die berust op het onderscheid tussen idee en werkelijkheid ten einde, maar dit impliceert niet dat de geschiedenis voltooid is. Het is slechts de afsluiting zonder einde van de geschiedenis (*clôture*) en voor hem het begin van een nieuw begrip van historiciteit waar oorsprong en einde een andere betekenis hebben.

4.2 Geschiedenis en *différance*

In *Spectres de Marx* herneemt Derrida de vraag naar het einde van de geschiedenis. In het licht van zijn eigen eerdere schrijven noemt hij Fukuyama een laatkomer met diens eschatologische einde van de geschiedenis. In *Spectres de Marx* zet Derrida een stap voorbij ‘het metafysische concept van geschiedenis en het einde van de geschiedenis’. Dit metafysische concept is gestructureerd door een goddelijke oorsprong (*archè*) van de mensheid en haar geschiedenis, die voleinding vindt in de terugkeer van de Messias (het *eschaton*). De messiaanse eschatologie van Fukuyama moet, in de woorden van Derrida, een messianisme zonder Messias worden, want ‘au même lieu (...), là où s’achève l’histoire, là où finit un certain concept déterminé de l’histoire, là précisément l’historicité de l’histoire commence, là enfin elle a la chance de s’annoncer.’¹⁰²

Hoe kan het einde van een bepaald concept van geschiedenis het begin zijn van ‘de historiciteit van de geschiedenis’? Allereerst moet de metafysische oppositie die bij Fukuyama speelt tussen de empirische realiteit (het presente) en het ideële liberale *telos* (het niet-presente) doorbroken worden door ‘een nieuw denken ofwel een nieuwe

¹⁰¹ Derrida, ‘La différence’, 20; en zie verder: J. Békési, “Denken” der Geschichte. Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida (München 1995) 167-174.

¹⁰² Derrida, *Spectres de Marx*, 102, 120, 125. Zie ook: 68-69.

ervaring van het *événement*'.¹⁰³ Ten tweede berust deze oppositie 'à une temporalité générale ou à une temporalité historique faite de l'enchaînement *successif* de présents identiques à eux-mêmes et d'eux-mêmes contemporains'.¹⁰⁴ Het teleo-eschatologische begrip van geschiedenis, waarvan Fukuyama een toonbeeld is, veronderstelt tijd als een objectieve en homogene opeenvolging en de eenmaligheid van gebeurtenissen. Deze tijdsopvatting is voorwaarde voor de gedachte van vooruitgang en de voleinding van de geschiedenis door de verwerkelijking van een idee.¹⁰⁵ Het komen tot een nieuwe begrip van historiciteit ('l'historicité comme à-venir') die de oppositie tussen presentie en afwezigheid doorbreekt, vraagt een nieuwe doordinking van *evenement* en *tijd*.

Op dit punt grijpt Derrida terug op het woord 'la différence'. De geschiedenis is niet de opeenvolging van eenmalige en isoleerbare gebeurtenissen, maar wordt evenals het taalgebruik gestructureerd door *différance*.¹⁰⁶ De tijdruimtelijke differentie waarbinnen het gebruik van tekens mogelijk is, sluit per definitie uit dat het betekende door een teken volledig gerepresenteerd wordt en impliceert altijd een uitstel van de toe-eigening van het betekende. Een woord kent geen eenmalig gebruik, maar wordt in het spel van *différance* getekend door het eerdere en toekomstige gebruik van hetzelfde woord. Evenzo is het heden het product van *différance*. Van eenmalige en isoleerbare gebeurtenissen in de geschiedenis kan geen sprake zijn, want het *événement* maakt deel uit van een differentiële structuur en is daarom niet te isoleren als een eenmalige gebeurtenis. Deze duiding van het woord 'événement' door Derrida verduidelijkt eveneens de zinsnede dat de woorden 'oorsprong' en 'einde' met betrekking tot de geschiedenis niet meer op hun plaats zijn, want *tijd* is volgens hem niet meer te begrijpen als een homogene opeenvolging van isoleerbare gebeurtenissen. Evenals bij tekens spelen het verleden en de toekomst mee in het heden: 'dans l'incoercible

¹⁰³ Derrida, *Spectres de Marx*, 108, 118.

¹⁰⁴ Ibidem, 119.

¹⁰⁵ Zie: Békési, *Zum Wandel des Geschichtsbegriff*, 155, die dit 'die rationalistische Auffassung von Geschichte' noemt. 'Sie ist stets eine Geschichte der Vernunft und steht damit noch einigermaßen in der Tradition der Aufklärung (etwas von Kants *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) und in einer idealistischen Linie, deren reinsten Ausdruck die Hegelsche Geschichtsphilosophie des zu sich selbst kommenden Geistes ist.'

¹⁰⁶ Derrida, 'La différence', 12-13: '...nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue « historiquement » comme tissu de différences.'

différance déferle l'ici-maintenant'.¹⁰⁷ Er kan dientengevolge nooit gesproken worden van een *eenmalige* oorsprong en een *eenmalige* voleinding van de geschiedenis.

Voordat Derrida's nieuwe historiciteit als antwoord op Fukuyama's metafysisch begrip van geschiedenis aan de orde komt, moet nog stil gestaan worden bij het karakter dat de geschiedenis volgens Derrida krijgt door de tijdruimtelijke differentie. De geschiedenis vindt haar oorsprong in een onherleidbare *heterogeniteit*:

...c'est une hétérogénéité irréductible (...). Elle ne signifie pas nécessairement la faiblesse ou l'inconsistance théorique. (...) L'hétérogénéité ouvre au contraire, elle se laisse ouvrir par l'effraction même de ce qui déferle, vient ou reste à venir – singulièrement de l'autre. Il n'y aurait ni injonction ni promesse sans cette disjonction.¹⁰⁸

De heterogeniteit waarvan Derrida spreekt is *différance*, het gegeven dat het verleden en de toekomst die niet in het heden present te stellen zijn maar wel altijd op mij toekomen. Deze disjunctie tussen presentie en non-presentie herbergt een bevel (*injonction*) tot het herstel van orde.¹⁰⁹ De *heterogeniteit* zet aan tot een gericht handelen dat de disjunctie moet opheffen (een compensatie van het tekort), maar omdat het heden slechts in differentie tot het verleden en de toekomst bestaat en daarmee de presentering van het verleden altijd een uitgestelde belofte is, blijft de thuiskomst uit.

4.3 Een nieuwe historiciteit

Derrida's begrip van geschiedenis is uiteindelijk eveneens teleologisch gestructureerd; de geschiedenis is zelf gericht op het ongedaan maken van de heterogeniteit die het historisch proces voortstuwt, ofwel het opheffen van non-presentie. Hier ligt wel een belangrijk verschil met andere teleologische geschiedopvattingen, omdat het *telos* van

¹⁰⁷ Derrida, *Spectres de Marx*, 60: 'Dans l'incoercible différance déferle l'ici-maintenant. Sans retard, sans délai mais sans présence, c'est la précipitation d'une singularité absolue, singulière parce que différante, justement, et toujours autre, se liant nécessairement à la forme de l'instant, dans l'imminence et dans l'urgence : même s'il se porte vers ce qui reste à venir, il a le gage.'

¹⁰⁸ Ibidem, 63.

¹⁰⁹ Ibidem, 40: 'Considérons d'abord l'hétérogénéité radicale et nécessaire d'un héritage. (...) Un héritage ne se rassemble jamais, il n'est jamais un avec lui-même. Son unité présumée, s'il en est, ne peut consister qu'en l'injonction de réaffirmer en choisissant. Il faut veut dire il faut filtrer, cribler, critiquer, il faut trier entre plusieurs des possibles qui habitent la même injonction.'

de geschiedenis volgens Derrida nooit daar zal zijn maar altijd een belofte moet blijven. De confrontatie met de differentiële verhouding van het heden tot het verleden en de toekomst zet niettemin aan tot een herstel van orde. Een orde, ofwel het einde van de geschiedenis, die principieel uitblijft. Deze structuur van uitstel van presentie noemt Derrida een ‘hantologie’ (samengesteld uit de woorden *hanter*, spoken, en *ontologie*), een niet te herleiden categorie die aan alle betekenis voorafgaat:

Appelons cela une *hantologie*. Cette logique de la hantise ne serait pas seulement plus ample et plus puissante qu’une ontologie ou qu’une pensée de l’être (...). Elle abriterait en elle, mais comme des lieux circonscrits ou des effets particuliers, l’eschatologie et la téléologie mêmes. Elle les *comprendrait*, mais incompréhensiblement.¹¹⁰

Eschatologie en teleologie zijn inbegrepen in deze *hantologie*, maar tegelijkertijd kunnen ze daar niet in gevat worden omdat het *eschaton* of *telos* altijd nog moet komen. Van een spook is geen kennis mogelijk, omdat het een niet-presente presentie is.¹¹¹ Het spook spookt (*hanter*) in het heden en komt altijd terug (Derrida gebruikt hier de dubbele betekenis van het Franse woord *revenant*) maar present wordt het nooit, niet als eerste verschijning noch als her-verschijning, daarmee ontrekt het spook zich aan de tegenstelling tussen presentie en non-presentie.¹¹²

Vanuit deze ‘logica van het spook’ overwint Derrida de binaire of dialectische logica van Fukuyama, die realiteit en idealiteit aan elkaar opponeert, en komt hij tot een nieuw denken van het *événement*.¹¹³ Het *événement* is zoals eerder bleek geen eenmalige gebeurtenis omdat het ingebed is in een opeenvolging van herhalingen. Het evenementiële moet daarom gedacht worden als een immer toe-komende belofte (*une promesse*): vanuit de heterogeniteit opent zich de hoop, een eschatologische relatie tot ‘l’*à-venir* d’un *événement* *et* d’une singularité, d’une altérité inanticipable.’¹¹⁴ Deze gedachtegang laat zich verduidelijken door het voorbeeld van de democratische belofte

¹¹⁰ Derrida, *Spectres de Marx*, 31; en zie ook 89 en 108: ‘Si nous insistons tant depuis le début sur la logique du fantôme, c’est qu’elle fait signe vers une pensée de l’événement qui excède nécessairement une logique binaire ou dialectique, celle qui distingue ou oppose *effectivité* (présente, actuelle, empirique, vivante – ou non) et *idéauté* (non-présence régulatrice ou absolue).’

¹¹¹ Ibidem, 71: ‘Au fond, le spectre, c’est l’avenir, il est toujours à venir, il ne se présente que comme ce qui pourrait venir ou re-venir.’

¹¹² Ibidem, 25-27. Dit is de spectraliteit van de spook: ‘On ne le *sait* pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non présent, cet être-la d’un absent ou d’un disparu ne relève plus de savoir.’

¹¹³ Ibidem, 71-72.

¹¹⁴ Ibidem, 108. Zie ook 60: ‘Point de différence sans altérité, point d’altérité sans singularité, pas de singularité sans ici-maintenant.’

die voortkomt uit een disjunctie: de democratie is ‘l’*à-venir*’, altijd toe-komend, daarom nooit present. Dat wil niet zeggen dat ze een utopie of een regulatief ideaal is, want dan zou de democratie een ideaal zijn dat in de toekomst present zal zijn (‘un *présent futur*’ als modaliteit van ‘le *présent vivant*’). We moeten het democratische ideaal volgens Derrida nastreven, maar de voleinding van dat streven blijft principieel uit. Het *événement* is altijd toe-komend – het is een mogelijkheid en daardoor tegelijkertijd een onmogelijkheid.¹¹⁵ Het nieuwe begrip van historiciteit van Derrida, uitgaande van de veronderstelling dat de *différance* de geschiedenis structuur geeft, betekent dat er geen eenmalige gebeurtenissen plaatsvinden in de geschiedenis, in het heden spelen altijd het verleden en de toekomst mee.

Wat betekent deze omslag in het denken over tijd en evenement voor de vraag naar het *einde* van de geschiedenis? Derrida begrijpt dit vanuit de geschiedenis als toe-komend (‘l’*à-venir*’) maar nooit present. Anders gezegd, het einde wordt aangekondigd maar er vindt nooit een voleinding plaats zoals Fukuyama en zijn voorgangers die geproclameerd hebben. Wanneer de verwerkelijking van de liberale idee het einde van de geschiedenis zou markeren, dan zou deze idee tegelijkertijd een oneindige belofte moeten zijn én een eindige gebeurtenis die zich voltrokken heeft.¹¹⁶ Derrida zet naar eigen zeggen een stap voorbij het einde als voltooiing dat aan een onto-theologisch (of archeo-teleologisch) begrip van geschiedenis gebonden is. Vanuit zijn begrip van geschiedenis als *différance* werpt hij een mogelijke nieuwe historiciteit op als belofte (*promesse*), voorbij het metafysische einde van de geschiedenis:

Que la promesse soit de ceci ou de cela, qu’elle soit ou non tenue ou qu’elle reste intenable, il y a nécessairement de la promesse et donc de l’historicité comme *à-venir*. C’est ce que nous surnommons le messianique sans messianisme.¹¹⁷

Volgens Derrida’s doordenking van het *événement* is er noodzakelijkerwijs sprake van een (onbekende) belofte (*la promesse*), namelijk het altijd toe-komende (*l’*à-venir**). Het

¹¹⁵ Derrida, *Spectres de Marx*, 110-111: ‘Toujours intenable au moins parce qu’elle [d.i. ‘la promesse infinie’] appelle le respect infini de la singularité et de l’altérité infinie de l’autre tout autant que l’égalité comptable, calculable et subjectale entre les singularités anonymes.’

¹¹⁶ Ibidem, 112-113: ‘Cet idéal [d.i. van Fukuyama] est à la fois *infini et fini* : *infini*, puisqu’il se distingue de toute réalité empirique déterminée ou reste une tendance « à long terme », il est néanmoins *fini* puisqu’il est arrivé, déjà, comme idéal, et que l’histoire est dès lors achevée.’

¹¹⁷ Ibidem, 124, 102: ‘[L’*événement*]...c’est peut-être même la formalité d’un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice...’

événement kent geen einde of voltooiing en daarom spreekt hij van het Messiaanse zonder messianisme. Het ideaal van de democratie dat nooit verwerkelijkt kan worden op een bepaald moment in de geschiedenis blijft altijd een belofte, daardoor structureert het de geschiedenis en het handelen van de mens dat gericht is op de verwerkelijking van de democratische idee. Het heden blijft principieel onbepaald en juist daarom opent zich de mogelijkheid van een nieuwe historiciteit. Deze kondigt zich aan wanneer het metafysisch bepaalde concept van het einde van de geschiedenis en van de mens ten einde komen.¹¹⁸ Slechts dan, wanneer het oppositionele denken tussen idee en werkelijkheid doorbroken wordt, kan een nieuw doordenking van het *événement* en de nieuwe historiciteit een aanvang nemen.

¹¹⁸ Derrida, *Spectres de Marx*, 125-126: 'Au même lieu (...), là où s'achève l'histoire, là où finit un certain concept déterminé de l'histoire, là précisément l'historicité de l'histoire commence, là enfin elle a la chance de s'annoncer – de se promettre. Là où s'achève l'homme, un certain concept déterminé de l'homme, là humanité pure de l'homme, de l'*autre homme* et de l'homme *comme autre* commence ou a enfin la chance de s'annoncer – de se promettre.'

5 Einde van de geschiedenis

5.1 De zin van woorden

Filosofie ging van oudsher om de eenheid tussen het menselijke kennen en de natuur. Deze eenheid vroeg om een onveranderlijke identiteit van de dingen, waardoor uiteenlopende objecten als hetzelfde konden verschijnen. Bij Plato verzekeren de doorzichtige en onveranderlijke *ideai* – het direct verneembare wezen van de dingen – de identiteit van de dingen, want de aanblik van het paardachtige maakt het mogelijk om alle verschillende paarden in de wei *als* paard te zien. Identiteit betreft hier de *naam* van de dingen en niet het ding zelf. Een ware naam bewerkstelligde in de metafysica eenheid tussen kennen en de zijnden: *adaequatio rei et intellectus*. Het was de taak van de filosoof om de juiste namen te vinden.¹¹⁹ Inmiddels is de filosofische zorg om identiteit weggenomen door de moderne wetenschappen en techniek, die een omslag inhielden voor de wijze waarop de dingen als hetzelfde verschijnen.

De metafysische horizon waarbinnen mens en natuur door onveranderlijke ideeën samengehouden werd, maakt plaats voor een nieuwe identiteit waarbij mens en natuur zodanig op elkaar zijn afgestemd dat de omgevende horizon de mens niet langer reden tot zorg is. Met andere woorden, de *ideai* zijn overbodig geworden.¹²⁰ Deze omslag voltrok zich in twee stappen, waarvan de eerste de mathematisering is van de verhouding tussen subject (mens) en object (natuur) in het denken van Descartes. Als gevolg hiervan ontnemen de dingen niet langer hun identiteit aan de ideeën, maar aan het onveranderlijke ontwerp van de natuur door het menselijk kennen. Dit ontwerp is de *mathesis universalis*, de horizon die de doorgankelijkheid tussen subject en object waarborgt en de dingen als maakbaar doet verschijnen. De identiteit van de dingen bestaat in hun ontworpen eenvormigheid, want zo geven zij van zich blijk binnen het universele ontwerp van de wetenschap en techniek.¹²¹

¹¹⁹ Th.C.W. Oudemans, *Echte filosofie* (Amsterdam 2007) 46, 53 en 60: ‘Vanaf het begin was de filosofie een manier, een werkwijze, een methode om uitwegen te vinden (*technee*) en een vaardigheid, een slimheid (*sophia*), listigheid (*meechaneē*) – gemoveerd door de zorg om de eenwording van mens en natuur.’

¹²⁰ Oudemans, *Echte filosofie*, 70-71.

¹²¹ *Ibidem*, 82-85.

De tweede stap in de grote semantische omslag betreft de plaats van het subject, het menselijke denken (het cartesische *ego cogito*) dat bestendigheid verzekerde tussen zijn uniforme ontwerp en de natuur. In het pragmatisme wordt de bestendigheid van de ideeën en het subject overbodig. De eenheid tussen zijn en denken is niet langer een *adaequatio* maar pragmatisch bepaald en daarom onproblematisch. Ware namen, oftewel de identiteit van de dingen, kunnen niet gecontroleerd worden met de werkelijkheid, maar zijn afhankelijk van hun functie binnen een gebruikscontext. Pragmatisch gezien is het niet zinvol een verschil te maken tussen ding en context, want beiden bestaan als werking.¹²² In het darwinisme vallen mens en natuur ten slotte volledig samen en verschijnt het denken zelf als mechanica, wat het subject als ontwerper overbodig maakt. De identiteit van de dingen is niet langer onveranderlijk en gebonden aan subject of object, maar zij bestaat als vermenigvuldiging (replicatie). Dat wil zeggen dat wat het zelfde is, bestaat als herhaling. Om een voorbeeld te geven, evenals de paarden in de wei verandert ook de soort paard (die onveranderlijk geachte aanblik), maar ondanks deze onbestendigheid blijf je paarden zien. De naam of eenheid paard bestaat als herhaling.¹²³ De bestendigheid van de dingen berust niet meer op doorzichtige fundamenten, maar op hun vermenigvuldiging.

Wat betekent deze omslag in de verhouding tussen mens en natuur? In elk geval dat het geven van vaste gronden overbodig is geworden sinds de mathematisering en mechanisering van de wereld. Volgens Descartes onderscheidt de mens zich door zijn *rationaliteit*: het subject dat de bestendigheid tussen denken en zijn verzekert. In de pragmatisme leefwereld bleef het cartesische subject doorschijnen. Het leven verschijnt in het darwinisme echter als mechanica, wat mogelijk is door een nieuwe zin van identiteit. Het menselijke denken wordt nu mechanisch begrepen, waardoor rationaliteit niet langer aan de mens is voorbehouden maar geldt voor de levende en niet-levende natuur. Ratio betekent hier niet *rede* maar *verhouding* of *proportie*.¹²⁴ Mens en natuur verhouden zich op *economische* wijze tot elkaar, want in een wereld van schaarste is succesvolle vermenigvuldiging afhankelijk van een economische calculatie, het afwegen van kosten en baten. De confrontatie met schaarste wordt beantwoord met een redelijk antwoord, zo worden mens en natuur rationeel gevormd.

¹²² Oudemans, *Echte filosofie*, 110-111, 114.

¹²³ Ibidem, 141, 143.

¹²⁴ Ibidem, 166.

Binnen de horizon van de rationaliteit van vermenigvuldiging en economie vindt het menselijke leven geen voltooiing meer, omdat het bestaat als zelfvermenigvuldiging. De mogelijkheid van het ervaren van een discrepantie tussen jezelf en je menselijke natuur, die bepaald werd door de ideeën, is met de horizon van de metafysica weggevallen. De metafysische verdeeldheid tussen de mens en zijn identiteit werd ervaren als een vervreemding die opgeheven moest worden door een thuiskomst, dat wil zeggen het zodanig inrichten van de werkelijkheid dat deze haar vreemdheid verliest. Dit is de *economie* die het menselijk kennen en de natuur omgeeft: de wet van de thuiskomst (samengesteld uit de Griekse woorden *oikos*, huis, en *nomos*, wet).¹²⁵ De ervaring van schaarste wordt opgeheven door een *berekende* uitvaart gericht op een winstvolle terugkeer. De economie is het bestendige huis waarbinnen de vermenigvuldiging ongehinderd voortgang kan vinden, zonder dat de mens zich nog zorgen hoeft te maken over zijn identiteit of die van de dingen.

De reductie van mens en natuur tot mechanica noemt Jünger de ‘totale Mobilmachung’, dat wil zeggen dat we leven in een wereld waarin mens en wereld opgenomen zijn in een arbeidsproces. In deze arbeiderswereld valt het metafysische onderscheid tussen idee en werkelijkheid weg, dat de oorsprong van het historische denken en handelen was, en verschijnt alles als werking binnen een ontworpen wereld waarin mens en natuur in harmonie zijn. De ideologieën (samengesteld uit de woorden *ideai* en *logoi*) ontleenden hun betekenis aan de onveranderlijke ideeën – ze waren maatgevend voor het handelen van de mens –, die overbodig zijn geworden. Het gebouw van de geschiedenis vertoont dientengevolge barsten, zegt Jünger, want de woorden die de horizon van de geschiedenis gestalte gaven, verliezen hun zin:

...daß immer mehr Figuren und Ereignisse sich nicht in den historischen Rahmen und seine Begriffe einfügen. Aus der Welt verschwindet mit den historischen Bindungen und Landschaften auch das Verhalten, das sich nach geschichtlichen Vorbildern beurteilen und prognostizieren läßt.¹²⁶

¹²⁵ Oudemans, *Echte filosofie*, 145, 191.

¹²⁶ Jünger, *Zeitmauer*, 12, 57. Zie ook: V. Blok, *Rondom de vloedlijn. Filosofie en kunst in het machinale tijdperk. Een confrontatie tussen Heidegger en Jünger* (Soesterberg 2005) 89-93: ‘De totale mobilisering heeft dus primair een ontologische indifferentierende werking, doordat elk houvast aan het transcendente wezen van de dingen wordt vernietigd. (...) Omdat mensen en dingen in onze arbeiderswereld hun betekenis ontleen aan de mate waarin ze functioneren, noemt Jünger deze ontologische indifferente wereld *zinloos*.’

Het historisch tijdperk nam zijn aanvang bij Herodotus, die tussen de mythische nacht en de historische dag instond, of anders gezegd, tussen twee verschijningsvormen van tijd in. Jünger vermoedt dat wij wederom staan voor een verandering – een *Zeitmauer* – van de wijze waarop tijd van zich blijkt geeft en ‘das Ende der Geschichtswelt’. Dit betekent allereerst dat het licht verandert waarbinnen de dingen verschijnen, maar tegelijkertijd ook de mens aan wie ze verschijnen.¹²⁷ Dit is de omslag van een wereld waarin mens en natuur samengehouden werden door onveranderlijke ideeën naar een wereld waarin mens en natuur zich op economische wijze tot elkaar verhouden.¹²⁸ De historische maat – de afkeer van het mythische als grond voor het handelen en scheppen (d.i. *vormgeving*) door de mens – voldoet na deze omslag niet meer om de gebeurtenissen te begrijpen, die volgens Jünger reeds tot een andere tijd behoren. Deze nieuwe verschijningsvorm van tijd laat zich alleen nog niet benoemen; de dingen aan de andere zijde zijn nog namen-loos.¹²⁹ De *Zeitmauer* geeft toch op tweeërlei wijze van zich blijk. Allereerst voldoen de woorden die het historische gebouw vorm gaven merkbaar niet meer en, ten tweede, verandert het wezen van de mens: het overstijgt onderscheidingen op grond van nationaliteit, ras en ontwikkeling ten gunste van een planetair karakter.¹³⁰

Voor Fukuyama is de tegenstelling tussen mogelijkheid en werkelijkheid opgeheven in de vereniging van de mensheid in de liberale democratie, terwijl Derrida vasthoudt aan de *différance* als motor van een nieuwe historiciteit waarbij mogelijkheid altijd mogelijkheid blijft. De *universele geschiedenis* van Fukuyama en de *nieuwe historiciteit* van Derrida kennen een grammatica, ofwel een structuur van woorden die hun spreken vormgeeft en omgrenst. Het gaat hier om *semantiek*, de horizon waarbinnen mensen en dingen aan elkaar verschijnen.¹³¹ De uitspraken van Fukuyama en Derrida betreffen niet de werkelijkheid, maar het semantisch kader waarbinnen de gebeurtenissen als *betekenisvol* gezien worden. Hoe verhouden Fukuyama’s strijd om erkenning en Derrida’s messiaans discours zich tot de semantiek die het spreken vandaag de dag beheerst? Laten hun woorden zich handhaven binnen de

¹²⁷ Jünger, *Zeitmauer*, 74, 80 en 59: ‘Das All und das Auge verändern sich gleichzeitig.’

¹²⁸ Ibidem, 160.

¹²⁹ Ibidem, 77-78 en 76: ‘Die (...) Scheu ist heute dort geboten, wo sich jenseits der Zeitmauer Zukünftiges abzeichnet. In jeder Benennung schlummert Gefahr.’

¹³⁰ Ibidem, 75 en 80: ‘Die historische Benennung gilt nur noch in Reservaten.’

¹³¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a.M. 1984) 292, 398, 478-479 (*PU* nr. 90, 371, 373, en 664).

alomtegenwoordigheid van de economie die het menselijk handelen structureert? Binnen de wereld van eenvormigheid waarin mens en natuur, zoals Jünger opmerkt, op elkaar zijn afgestemd verdwijnt de mogelijkheid van het historische handelen. De metafysische grammatica van de geschiedenis functioneert niet langer, waardoor de historische woorden hun zin verliezen.

5.2 De strijd om erkenning

Het einde van de geschiedenis begrijpt Fukuyama, zoals reeds naar voren kwam, als de verwerkelijking van de liberale idee op aarde, die haar belichaming vindt in de liberale democratie en de liberale mens. De geschiedenis werd voortgedreven door contradicties met betrekking tot de menselijke natuur, die als een tekort werden ervaren en moesten worden opgeheven. Iedere opheffing resulteerde in verwerkelijking van een ‘nieuwe mens’. De menselijke natuur is echter, bij gebrek aan nieuwe vervreemding, bepaald geraakt, al ging hier een arbeidsproces aan vooraf: ‘the slave recovers his humanity (...) through *work*’.¹³² De arbeid van de slaaf kwam voort uit de evaring van een verschil tussen enerzijds zijn toestand van gebondenheid en ongelijkheid en anderzijds zijn menselijke waardigheid en de idee van vrijheid en gelijkheid.¹³³ Het proces van bevrijding uit deze toestand van vervreemding noemt Fukuyama in navolging van Hegel de strijd om erkenning. De verdeeldheid tussen de mens en zijn natuur werd opgeheven ten gunste van een thuiskomst – de verwerkelijking van de eigenlijke mens –, waardoor de mens en zijn natuur samenvallen in een harmonieuze eenheid.¹³⁴ Met andere woorden, de geschiedopvatting van Fukuyama kent een economische structuur van vervreemding, arbeid en thuiskomst.

De ervaring van vreemdheid vraagt om de toe-eigening van een voor de mens bewoonbare wereld. Fukuyama blijft vasthouden aan de niet-economisch gemotiveerde strijd om erkenning als motor van de geschiedenis, hoewel de discrepantie tussen mens

¹³² Fukuyama, *End of history*, 194.

¹³³ Ibidem, 195: ‘The slave (...); there is a discrepancy between his idea of freedom and his actual condition.’

¹³⁴ Ibidem, 224: ‘It is the working of the slave who creates human history by transforming the natural world into a world inhabitable by man.’ Volgens Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte*, 47, zou dit zijn ‘ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand (...), worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.’

en natuur wordt opgeheven door arbeid. In zijn tekst lukt het echter niet om de arbeid en erkenning gescheiden te houden, want het streven naar erkenning blijkt soms niets anders te zijn dan arbeidservaring:

It was the slave's continuing desire for recognition that was the motor which propelled history.¹³⁵

It is the working slave who creates human history by transforming the natural world into a world habitable by man.¹³⁶

De strijd om erkenning is volgens Fukuyama evenmin voorbij nadat de ideologische strijd over de vraag naar het wezen van de mens gestreden is. Ze is slechts getransformeerd van een bloedig streven naar *megalothymia* in een vreedzaam streven naar *isothymia*, dat wil zeggen dat de liberale democratie aan de fundamentele behoefte aan wederkerige erkenning van gelijkheid voldoet.¹³⁷ Om dit argument te handhaven moet Fukuyama allereerst vasthouden aan de veronderstelling dat het menselijke streven naar vrijheid en gelijkheid niet economisch gemotiveerd is.¹³⁸ Ten tweede moet hij als gevolg van deze veronderstelling de mens een *status aparte* verlenen binnen de natuur, namelijk als moreel wezen dat vrijelijk keuzes maakt en dat in de loop van de tijd zijn eigen natuur kan verwerkelijken.¹³⁹ Laten deze twee veronderstellingen zich handhaven binnen de technologisch ontworpen wereld, die zo bewoonbaar is dat van vervreemding geen sprake kan zijn, of zijn het onnodige kostenposten?

De bloedige strijd om erkenning eindigt volgens Fukuyama met een universele staatsvorm, waarbinnen een toestand van wederkerige erkenning bereikt wordt. Het is echter mogelijk om erkenning en het ontstaan van wederkerigheid economisch te begrijpen, dat wil zeggen mechanisch te reduceren. Wat betekent dit voor de strijd om erkenning zoals Fukuyama die begrijpt? Volgens hem leidt deze bloedige strijd in eerste instantie tot een verhouding van heerschappij en slavernij. De heer zet zijn leven op het

¹³⁵ Fukuyama, *End of history*, 198; en zie ook 161.

¹³⁶ Ibidem, 224 en zie ook 195.

¹³⁷ Ibidem, 152, 334, 337: 'Thymos (...) had to be ruled by reason, and made an ally of desire.'

¹³⁸ Ibidem, 135: 'For Hegel, the primary motor of human history is not modern natural science or the ever expanding horizon of desire that powers it, but rather a totally non-economic drive, the *struggle for recognition*.'

¹³⁹ Ibidem, 146, 296: 'Human beings had a dignity superior to anything in nature because they alone were *free*: that is, they were uncaused causes, undetermined by natural instinct and capable of autonomous moral choice.' En vgl. Idem, 'Second thoughts', 27-28.

spel en wint daarmee erkenning van de slaaf, die zichzelf op zijn beurt uit vrees voor zijn leven onderwerpt aan de macht van de heer en daarmee de prijs van onvrijheid betaalt.¹⁴⁰ Met andere woorden, de strijd om erkenning is een machtsstrijd, waarvan de uitkomst is dat de heer door machtsuitoefening erkenning verkrijgt van zijn menselijke waardigheid door de slaaf verkrijgt. De slaaf behoudt zijn leven, maar betaalt daar de prijs van onvrijheid voor.¹⁴¹ De uitkomst van de strijd om erkenning als machtsstrijd wordt feitelijk bepaald door de prijs die de spelers voor elkaars waardigheid willen betalen of kunnen afdwingen voor zover dat hun eigen bestaan veilig stelt.

De stap van het streven naar *megalothymia* naar een streven naar *isothymia* is volgens Fukuyama een niet-economische keuze van de mens om zich te onderwerpen aan de liberaal-democratische staat die *wederkerige* erkenning op grond van gelijkheid waarborgt.¹⁴² Deze omslag naar wederkerigheid is mogelijk omdat de spelers aan elkaar gelijk zijn, waardoor erkenning niet langer met geweld afgedwongen kan worden. De vraag rijst of het ontstaan van een toestand van wederkerigheid eveneens mechanisch begrepen kan worden. Het is namelijk niet vanzelfsprekend dat de bloedige strijd van allen tegen allen zonder interventie van een externe autoriteit omslaat in een harmonische reciprociteit tussen mensen, die handelen uit rationeel eigenbelang. Toch heerst wederkerigheid als economische verhouding over de mens en zijn leefwereld, waardoor het niet langer zinvol is om vast te houden aan een niet-economische strijd om erkenning.¹⁴³

Hoe kan wederkerigheid tussen egoïstische individuen opkomen zonder dat ze afgedwongen wordt door een externe autoriteit? In de wetenschappelijke speltheorie is dit probleem opgelost.¹⁴⁴ Een variant van de speltheorie is bijvoorbeeld het zogenaamde *public goods dilemma*, waarbij het dilemma is dat het voor individuele gebruikers van publieke diensten rationeel zou zijn om gebruik te maken van de voorzieningen zonder

¹⁴⁰ Fukuyama, *End of history*, 146-147: 'Man (...) was from the start a *social* being: his own sense of self-worth and identity is intimately connected with the value that other people place on him.'

¹⁴¹ Ibidem, 155, 193-194; en zie ook Oudemans, *Echte filosofie* (Amsterdam 2007) 213: 'De waardigheid van een mens is de prijs die een ander wil betalen voor het gebruik van hem. Erkenning is een variant van macht.'

¹⁴² Ibidem, 203: 'Recognition becomes *reciprocal* when the state and the people recognize each other, that is, when the state grants its citizens rights and when citizens agree to abide by the state's laws.'

¹⁴³ M. Ridley, *The origins of virtue. Human instincts and the evolution of cooperation* (Londen 1996) 53-66, 82-84: 'Think about it: reciprocity hangs, like a sword of Damocles, over every human head. (...) Our language and our livers are permeated with ideas of reciprocity.'

¹⁴⁴ De literatuur over *game theory* is niet meer te overzien; voor een toegankelijke inleiding: P. Kollock, 'Social dilemmas. The anatomy of cooperation', *Annual Review of Sociology* 24 (1998) 183-214.

daar een bijdrage aan te leveren, met alle nadelige gevolgen van dien voor de gebruikersgroep als geheel. Met andere woorden, iedere vorm van samenwerking die zich buiten de kring van verwanten en bekenden uitstrekt, wordt onherroepelijk ondermijnd door egoïstische individuen. Het succesvol beheren van publieke diensten kan daarom alleen wanneer de gebruikers elkaar bij *herhaling* treffen en herkennen, waardoor zich de mogelijkheid van bestraffing of uitsluiting voordoet. Anders gezegd, de samenwerking komt pas van de grond als er sprake is van herhaling, waardoor er vertrouwen opgebouwd kan worden en zogenaamde *free riders* gestraft kunnen worden. In plaats van elkaar dwars te zitten profiteren alle gebruikers in dit geval van een harmonieuze samenwerking die toch voortkomt uit rationeel eigenbelang.¹⁴⁵ De alomtegenwoordigheid van reciprociteit vraagt echter wel om gelijkheid onder de spelers, want bij ongelijkheid ontstaat machtsmisbruik, en deze gelijkvormigheid is tevens voorwaarde om de transacties tussen de spelers verrekenbaar te maken.

De speltheoretische oplossing voor het geschetste dilemma kent een grens, namelijk de omvang van de groep spelers. Wanneer door de omvang van de groep anonimiteit ontstaat – bij veel publieke diensten is dit bijvoorbeeld het geval –, dan is er een externe autoriteit vereist die de spelers controleert en straft bij misbruik. De liberaal-democratische staat vervult deze coördinerende rol door de gelijkheid van haar burgers te garanderen en de wederkerigheid tussen hen te reguleren. Terecht noemt Fukuyama dit de *rationaliteit* van de liberale democratie, want zo houdt ze de economie van de reciprociteit in stand.¹⁴⁶ Anders dan hij denkt, is de harmonie en homogeniteit van de liberale democratie echter niet het product van menselijke keuzes maar een economische noodzaak, een antwoord op schaarste. Het liberalisme is om die reden niet de verwerkelijking van de liberale idee op aarde, maar een economisch ontwerp van de werkelijkheid gericht op vermenigvuldiging.

In het licht van deze mechanische reductie van de strijd om erkenning is het ook niet langer nodig om vol te houden dat de mens niet gebonden is aan de natuur. In het dierenrijk komt de strijd om erkenning als een strijd om macht eveneens voor. En ook hier ontstaat op mechanische wijze wederkerigheid tussen verschillende dieren bij een

¹⁴⁵ Ridley, *Origins of virtue*, 82-84.

¹⁴⁶ Fukuyama, *End of history*, 199-203, en 235 over de gevolgen van deze gelijkheid: ‘Modern economics (...) is forcing the homogenization of mankind, and is destroying a wide variety of traditional cultures in the process.’

stabiele en zich herhalende relatie. Het gedrag van deze dieren moet als het resultaat van economische calculatie begrepen worden, waarbij de gemaakte investering wordt afgewogen tegen de verwachte winst. Wederkerigheid is mechanisch te begrijpen en berust op uitwisseling en berekening.¹⁴⁷ Fukuyama noemt het wegvallen van het categoriale onderscheid tussen mens en dier ‘the intellectual impasse in which modern relativism has left us’.¹⁴⁸ Binnen de bestaanswijze van de vermenigvuldiging is het vasthouden aan categoriale onderscheidingen tussen mens en dier echter overbodig.

In de wereld waarin de dingen verschijnen binnen de semantiek van economie en vermenigvuldiging is het overbodig en onmogelijk geworden om vast te houden aan de strijd om erkenning van vrijheid en gelijkheid in welke vorm dan ook. Fukuyama schrijft in *The end of history* nog binnen een metafysische semantiek, die de eenheid tussen mens en wereld vorm en bestendigheid gaf. De woorden ‘mens’, ‘vrijheid’, ‘gelijkheid’, ‘erkenning’, ‘waardigheid’, ‘natuur’, ‘democratie’ belichamen de horizon van zijn spreken. Deze woorden ontleenden hun zin aan de metafysische kloof tussen mens en wereld. Tegelijkertijd schrijft hij *na* het einde van de geschiedenis, dat wil zeggen na het ondergaan van de metafysische zon. Het verschil tussen idee en werkelijkheid, de oorsprong van het historische handelen, is omgeslagen in een harmonieuze eenheid tussen mens en natuur. Dit is de andere, heersende horizon waarbinnen Fukuyama spreekt: die van de economie, waarbinnen de zorg om identiteit – de verdeeldheid tussen de mens en zijn omgeving – plaatsmaakt voor gelijkheid die de vermenigvuldiging dient. Aan de macht van de woorden ‘reciprociteit’, ‘rationaliteit’, ‘homogeniteit’, ‘arbeid’ kan hij zich niet onttrekken. Fukuyama noemt de strijd om erkenning zelf een historisch *mechanisme*.¹⁴⁹ De wereld die de historische woorden vorm gaven is geïmplodeerd, maar in het alomtegenwoordige licht van de economische wederkerigheid keren dezelfde woorden terug in een andere zin.

Fukuyama maakt gebruik van twee grammatica’s, het resultaat zijn kromme zinnen. Enerzijds gelooft hij blindelings in de maakbaarheid van mens en samenleving, anderzijds moet hij vasthouden aan een onveranderlijke menselijke natuur om zijn

¹⁴⁷ R. Dawkins, *The selfish gene* (1976; herziene druk, Oxford 1989) 183-188, 232-233.

¹⁴⁸ Fukuyama, *End of history*, 298. Sommige filosofen willen op biologische gronden de mens een status aparte toekennen binnen het dierenrijk, omdat de menselijke compassie voor de medemens en andere dieren het gevolg zou zijn van genetische variaties; zie bijvoorbeeld: A. O’Hear, *After progress. Finding the old way forward* (Londen 1999) 237, 249-250.

¹⁴⁹ Fukuyama, *End of history*, 144: ‘...Hegel provides us with an alternative “mechanism” by which to understand the historical process, one based on the “struggle for recognition”.’

universele geschiedenis te gronden. Enerzijds spreekt hij van arbeid als motor van de geschiedenis, maar anderzijds moet hij vasthouden aan een niet-economische strijd om erkenning. Het historische gebouw stort langzaam ineen als de zon van de metafysische wereld ondergaat. Fukuyama schrijft: ‘There is only “one language,” that of liberal democracy’.¹⁵⁰ Deze *ene taal* is die van de mechanica en economie, waarbinnen de identiteit van de dingen als vermenigvuldiging verschijnt. De mechanische reductie heeft betrekking op de wijze waarop mens en natuur zich tot elkaar verhouden, en daarom gaat het hier in de eerste plaats om de *taal*. Het zijn woorden die deze semantische omslag dragen, en in de reductie van de metafysische *ideai* en de economische reconstructie zijn de woorden, om met Jünger te spreken, verraderlijk.¹⁵¹ De woorden van de geschiedenis krijgen in het licht van de reductie een andere betekenis en zijn daarom soms tweeslachtig. De *zin* van de geschiedenis begrijpt Fukuyama in eerste instantie *doelmatig*, het verloop van de geschiedenis als rationeel voortschrijdend proces met de verwerkelijking van de menselijke natuur als einddoel. Dit was de *zin* van de geschiedenis als einder of horizon van woorden die de gebeurtenissen en het handelen historische betekenis gaven, maar in het licht van de mechanische reductie geeft het einddoel van de geschiedenis van zichzelf blijk als een motor van de vermenigvuldiging. Nu de grote semantische omslag zich voltrokken heeft, is de *zin* van het einde van de geschiedenis weg. De bestaanswijze van de vermenigvuldiging heeft de historische *zin* van de woorden niet nodig.

5.3 Economie en messianisme

Het wegvallen van de onveranderlijke *ideai* die bestendigheid gaven, blijkt ook uit de moeite die Fukuyama zich getroost om zijn universele geschiedenis te funderen in een transhistorisch begrip van de menselijke natuur. Dit is de *maat* waaraan hij de voortgang van de geschiedenis kan aflezen.¹⁵² Hij moet voortdurend grenzen trekken om deze (niet langer evidente) onveranderlijke maat veilig te stellen, omdat hij spreekt onder de maat

¹⁵⁰ Fukuyama, ‘Five years later’, 43.

¹⁵¹ Jünger, *Zeitmauer*, 75: ‘Daher beginnen auch Wörter trügerisch zu werden, die zum eisern Bestand des geschichtliches Handelns und der Verträge gehörten, wie »Krieg« und »Frieden«, »Volk«, »Staat«, »Familie«, »Freiheit«, »Recht«.’

¹⁵² Fukuyama, *End of history*, 138.

van de vermenigvuldiging. Volgens Derrida gaat Fukuyama's proclamatie van de triomf van de liberale democratie daarom hand in hand met een bezweren van ('conjurement') en samenzweren tegen ('conjuración') alles wat haar in twijfel trekt. Met andere woorden, het ongelijke moet uitgestoten worden om de eenheid te bewaren. Het dominante liberale discours verdraagt volgens Derrida geen heterogeniteit (d.i. de *différance*).¹⁵³ De ene taal van het liberalisme doet de verdeeldheid tussen mens en wereld teniet en zal noodzakelijkerwijs alle tegenstemmen verdringen of present stellen (*exorçanalyse*). Terecht merkt Derrida op dat de historische maat niet langer van kracht is, maar hoe verhoudt zijn antwoord daarop – een messianistische semantiek – zich tot de economische wet van de thuiskomst?

Het heden is volgens Derrida een spel van *différance*, waardoor verleden en toekomst altijd in het heden meespelen maar nooit present zullen zijn of uitgedreven kunnen worden. Elke poging tot toe-eigening mislukt omdat 'un fantôme ne meurt jamais, il reste toujours à venir et à revenir'.¹⁵⁴ De mens wordt volgens Derrida altijd al door dit spook aangesproken, dat wil zeggen dat hij geconfronteerd wordt met een niet-herleidbare heterogeniteit. Hier doet zich, zoals eerder besproken, de mogelijkheid van een nieuwe historiciteit voor als de belofte (*la promesse*) van het altijd toe-komende (*l'à-venir*). Het spook zet de mens zo aan het *werk* om de verdeeldheid (*différance*) op te heffen.¹⁵⁵ In de woorden van Derrida: de confrontatie met het heterogene zet aan tot een herstel van orde, maar de beoogde eenheid blijft altijd mogelijkheid.¹⁵⁶

De kloof tussen mens en natuur is voor Derrida nooit te dichten. Bij de uiteenzetting van zijn begrip van geschiedenis kwam reeds naar voren dat het woord *différance* een bepaalde economische structuur kent. In het tekengebruik speelt uitstel van het betekende en daarmee de hoop op toe-eigening, maar het spel van differentie sluit een volledige presentie niettemin uit. Het teken is wel temporeel, maar

¹⁵³ Derrida, *Spectres de Marx*, 73-74, 84, 89, 97 en 129.

¹⁵⁴ Ibidem, 84, 163. De spectraliteit van spook bestaat in het ervaren van wat niet af- of aanwezig is, wat zich ontrekt aan kennis. Het spectrale noemt Derrida een aporie die onze wil tot kennis beweegt.

¹⁵⁵ Ibidem, 27, 56, 162: 'Dans ce travail du deuil en cours, dans cette tâche interminable, le fantôme reste ce qui donne le plus à penser – et à faire.' De arbeid van het rouwen laat ik hier buiten beschouwing, zie hiervoor pag. 30, waar Derrida haar verbindt met het moeten hebben van kennis.

¹⁵⁶ Ibidem, 40, 111. De inzet van Derrida in *Spectres de Marx* is uiteindelijk het formuleren van een ethiek: 'Mais il serait tout aussi facile de montrer que sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer et à la justice et à l'événement (...) Il vaudrait mieux renoncer aussi à tout ce qu'on prétendrait encore sauver dans la bonne conscience.'

tegelijkertijd blijft het betekende principieel uit.¹⁵⁷ Anders gezegd, Derrida's spreken valt onder de wet van de thuishomst, maar de thuishomst blijft uit terwijl de belofte daarvan aanzet tot toe-eigening: '...son idee comme événement d'une injonction gagée qui commande de faire venir cela même qui ne se présentera jamais dans la forme de la présence pleine...'.¹⁵⁸ Kort gezegd, het woord *différance* duidt op een ontgrensde economie die niet zozeer gericht is op het opheffen van schaarste maar juist op het genereren van nieuwe mogelijkheden.

De heterogeniteit (*différance*) waarmee de mens geconfronteerd wordt, moet volgens Derrida begrepen worden als motor van de nieuwe historiciteit. Het is de ervaring van een vreemdheid (een belofte) die om toe-eigening vraagt, maar waarvan de aanwezigheid altijd toekomstig blijft. Het vasthouden aan deze belofte is voor Derrida een kwestie van *bonne conscience*, *hospitalité* en *responsabilité* en zij laat zich niet reduceren tot 'de vulgaat van het kapitalistische paradijs als einde van de geschiedenis'.¹⁵⁹ Het messianisme verhult door deze ethische aanspraak en de hoop op een rechtvaardige democratische toekomst zijn economische structuur. Deze *schijn* heeft slechts de productie van nieuw mogelijkheden ten doel:

Et une promesse soit promettre d'être tenue, c'est-à-dire de ne pas rester « spirituelle » ou « abstraite », mais de produire des événements, de nouvelles formes d'action, de pratique, d'organisation, etc.¹⁶⁰

De belofte, die zichzelf nooit laat inlossen, is niet een abstracte mogelijkheid, maar moet nieuwe mogelijkheden *produceren*. Hier blijkt dat Derrida's messianisme zonder Messias altijd al is opgenomen in de grote economie die mens en natuur omgeeft, deze werkelijkheid bestaat uit het genereren van nieuwe mogelijkheden. Het messianisme dient de vermenigvuldiging, zolang de woorden standhouden die de bedrieglijke schijn ophouden. De woorden 'différance', 'historicité', en 'promesse' die het messianistische discours dragen, blijken binnen de alomtegenwoordige taal van mechanica en economie koren op de molen van de replicatie.

¹⁵⁷ Derrida, 'La différence', 9-11, 21: 'Car le caractère économique de la différence n'implique nullement que la présence différée puisse toujours se retrouver, qu'il n'y ait là qu'un investissement retardant provisoirement et sans perte la présentation de la présence, la perception du bénéfice ou le bénéfice de la perception.'

¹⁵⁸ Derrida, *Spectres de Marx*, 111.

¹⁵⁹ Ibidem, 125.

¹⁶⁰ Ibidem, 147.

Deze non-presente presentie van het spook bespookt ons volgens Derrida, waardoor we des te meer ijveren om de heterogeniteit op te heffen. Laat deze bespoking zich nog ervaren in een wereld van eenvormigheid, waarbinnen mens en natuur op elkaar zijn afgestemd? De wederkerigheid die over de verhouding tussen mens en natuur heerst, sluit een ervaring van de vreemdheid van het huis uit. Het spreken van Derrida valt onder de economische structuur van vervreemding en thuiskomst. De gebrokenheid tussen heden en toekomst waaraan hij vasthoudt kan binnen de semantiek van de vermenigvuldiging daarom niet anders dan economisch begrepen worden, namelijk als een voortdurend genereren van nieuwe mogelijkheden – op iedere winst volgt een nieuwe investering. Het leven kent darwinistisch gesproken geen voltooiing, maar bestaat als zelfvermenigvuldiging. De verdeeldheid of heterogeniteit die volgens Derrida de grond zou zijn voor een niet-economische *hoop* of *belofte* is reeds weggevallen door de semantiek van de vermenigvuldiging, waardoor mens en natuur een harmonieuze eenheid vormen door hun eenvormigheid. De beschutting van het huis van de economie maakt elk messianisme overbodig.

6 De laatste mens

Het einde van de geschiedenis is het einde van een grammatica, de structuur van woorden die het mogelijk maakte om de geschiedenis als betekenisvol te duiden en dienovereenkomstig te handelen. Met andere woorden, het einde van de zin van de geschiedenis. Het wegvallen van de woorden van de geschiedenis is het gevolg van een omslag in de verhouding tussen denken en zijn. De metafysische wereld waarbinnen de eenheid tussen mens en natuur verzekerd werd door onveranderlijke ideeën wordt verdrongen door een wereld waarin mens en natuur op elkaar zijn aangepast en hun identiteit bestaat als vermenigvuldiging. Het is deze semantiek van mechanica en economie die ons spreken beheerst en de wijze bepaalt waarop de dingen aan ons verschijnen. De woorden die de metafysische horizon droegen, verliezen hun betekenis, voor zover ze niet opgenomen zijn in de nieuwe horizon van de technologie. In de universele economie zijn vrijheid en gelijkheid niet meer de belichaming van onveranderlijke ideeën maar voorwaarden voor wederkerigheid en vermenigvuldiging.

Er heerst gelijkvormigheid over mens en natuur die harmonieus op elkaar zijn afgestemd. Daarmee is de kloof gedicht die de historische mens tussen zichzelf en de menselijke natuur ervoer. De aarde is voor de mens bewoonbaar geworden, zoals Fukuyama opmerkt. Voor hem is dit niet alleen het einde van de geschiedenis als betekenisvol proces, maar ook het doel van de geschiedenis. Hij begreep het einde als de verwerkelijking van de liberale idee op aarde en daarmee de vaststelling van het wezen van de mens. Anders gezegd, de posthistorische mens is de *laatste mens*. De toestand waarin de liberale mens zich bevindt, stemt Fukuyama droevig omdat hij zich niet meer kan inzetten voor idealen noch zijn leven op het spel zetten voor welke doel dan ook. Daarmee valt de laatste mens feitelijk terug in een dierlijk bestaan:

The end of history will be a very sad time. The struggle for recognition, the willingness to risk one's life for a purely abstract goal, the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the

satisfaction of sophisticated consumer demands. In the post-historical period there will be neither art nor philosophy, just the perpetual caretaking of the museum of human history.¹⁶¹

Hoe kan Fukuyama het post-historisch tijdperk een ‘sad time’ noemen? Het is toch een tijd van materieel welzijn, wederzijdse erkenning en daarmee een bevrediging van alle menselijke behoeften? En belangrijker, kan er in het posthistorisch tijdperk gezegd worden dat het leven in het verleden betekenisvol was? Zou dit niet gewoon romantisch sentiment zijn?

De gevolgen van het wegvallen van de metafysische betekenis horizon dienen zich direct en onvermijdelijk aan in het schrijven van Fukuyama. Hij merkt dat de posthistorische wereld *zinloosheid* in zich draagt, dat wil zeggen dat de wereld van de zingevende ideeën is weggefallen. De mogelijkheid van de ervaring van zinloosheid doet zich echter alleen voor zo lang de metafysische zon nog niet geheel onder is gegaan. De posthistorische of laatste mens, ‘jaded by the experience of history, and disabused of the possibility of direct experience of values’,¹⁶² kent geen beperkingen of tegenstanders, maar is opgenomen in een grote economie van ongeremde en schijnbaar eeuwigdurende zelfvermenigvuldiging. De identiteit van de laatste mens komt niet langer in het geding, want de mogelijkheid van een confrontatie met alternatieve mensheidsideeën is in het posthistorisch tijdperk weggefallen. Door de universele erkenning tussen mensen als gelijken is er geen tegenstander meer over om te onderwerpen en erkenning af te dwingen. De liberale democratie behoeft door haar universaliteit niemand uit te sluiten. Alle menselijke rechten of waarden zijn universeel verrekenbaar en reciproque; ze dienen de vermenigvuldiging van de mens.

Met *The end of history* heeft Fukuyama een omslag onder woorden gebracht die zich reeds onmerkbaar heeft voltrokken. Zijn woorden stuiten daarom op onbegrip. Ze zijn

¹⁶¹ Fukuyama, ‘End of history’, 18. Zie ook Idem, *End of history*, 306, 311: ‘They [men] realize that their horizon is merely a horizon, not a solid land but a mirage that disappears as one draws closer (...). That is why modern man is the *last* man: he has been jaded by the experience of history, and disabused of the possibility of direct experience of values.’ Fukuyama merkt op overeenstemming met Kojève op dat er ongelijkheid en onrechtvaardigheid nodig is om het menselijke leven betekenisvol te maken.

¹⁶² Fukuyama, *End of history*, 306. Zie in dit verband ook: A. Verbrugge, ‘De dood van God? De Verlichting, religie en de toekomst van het Westen’ in: Idem, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift* (Amsterdam 2004) 194-251.

enerzijds nog historisch en niet meer van onze tijd, anderzijds komen ze nog te vroeg. Dit maakt het ter sprake brengen van het *einde van de geschiedenis* problematisch, omdat de grammatica die het zinvol maakte om daarvan te spreken niet langer werkt. Er speelt een toegangsprobleem. Het is een teken aan de wand dat historici niets willen weten van een einde van de geschiedenis. Dergelijke uitspraken worden afgedaan als speculatieve geschiedfilosofie, gebaseerd op dubieuze methoden en voortkomend uit een psychologische behoefte om het menselijk handelen en lijden in het verleden als zinvol te duiden. In de wetenschappelijke geschiedschrijving gaat het om rationele weergave en verklaring van het historisch proces zoals dat geweest is, waardoor ze een discussie zonder einde is geworden.¹⁶³ De relevantie van de talloze studies die de historische wetenschappen afleveren, is dat zij bijdragen aan het technologische universitaire bedrijf en de cultuurvoorziening. Het kenmerkende van deze studies is dat teleologische verklaringen taboe zijn; een adequate historische studie geeft een rationele reconstructie van het verleden waarbij de geboden verklaringen calculatief van aard zijn en bijvoorbeeld religieuze of ideologische motieven gereduceerd worden tot een machtstreven of onwetendheid. Grote, schijnbaar empirische syntheses leveren geen bijdrage aan de historische wetenschap en zijn slechts een ‘Artefakt des Denkens’.¹⁶⁴ Het wegvallen van de metafysische horizon heeft het gezicht van de geschiedschrijving veranderd – ze is wetenschappelijk geworden.

¹⁶³ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, 28; en Niethammer, *Posthistoire*, 157, 164-165: ‘Die Perspektive des Posthistoire als eine elitär kulturpessimistische Umwertung des Fortschrittsoptimismus scheint mir deshalb eine eher blendende als erhellende Zeitdiagnose zu sein. (...) Die Sinnfrage verdunkelt die Existenzfrage.’

¹⁶⁴ Niethammer, *Posthistoire*, 170: ‘...auf der allgemeinsten Ebene die Posthistoire-Diagnose als ein enttäushtes Postskript zur Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts die Kernprobleme einer aktuellen Verständigung über Weltgeschichte verfehlt und dass ihre inhaltliche Deutung der Gegenwart nur unter wesentlichen Korrekturen Sinn macht.’

Lijst van geraadpleegde werken

- Ankersmit, F.R., *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1984).
- Aristotle, *The poetics, On the sublime, On style* (Londen en Cambridge, Mass. 1965).
- Békési, J., “Denken” der Geschichte. *Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida* (München 1995).
- Bell, D., *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties* (Glencoe, Ill. 1960).
- Betram, C., en A. Chitty ed., *Has history ended? Fukuyama, Marx, modernity* (Aldershot etc. 1994).
- Blok, V., *Rondom de vloedlijn. Filosofie en kunst in het machinale tijdperk. Een confrontatie tussen Heidegger en Jünger* (Soesterberg 2005).
- Burns, T. ed., *After history? Francis Fukuyama and his critics* (Lanham 1994).
- Dawkins, R., *The selfish gene* (1976; herziene druk, Oxford 1989).
- Derrida, J., ‘La différance’ in: Idem, *Marges. De la philosophie* (Parijs 1972) 1-29.
- Derrida, J., *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Parijs 1983).
- Derrida, J., *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Parijs 1993).
- Fukuyama, F., ‘The end of history’, *The National Interest* 16 (1989) 3-18.
- Fukuyama, F., *The end of history and the last man* (New York 1992).
- Fukuyama, F., ‘Reflections on *The end of history*, five years later’ in: T. Burns ed., *After history? Francis Fukuyama and his critics* (Lanham 1994) 239-258. Herdrukt in: *History and Theory* 34 (1995) 27-43.
- Fukuyama, F., ‘Second thoughts. The last man in a bottle’, *The National Interest* 56 (1999) 16-33.
- Fukuyama, F., *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution* (New York 2003).
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Werke 12] (1837; Frankfurt a.M. 1986); ook verschenen onder de titel: *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* (tweede druk; Leipzig 1920).
- Herodotus, *The Persian wars*, 4 Vol. (Londen en Cambridge, Mass. 1946).
- Jünger, E., *An der Zeitmauer* (1959; Stuttgart 2003) .
- Kant, I., ‘Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht’ in: idem, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe XI (1784; Frankfurt a.M. 1977) 32-50.
- Kant, I., ‘Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie’ in: *Kant’s Gesammelte Schriften* VIII (Berlijn 1923) 387-406.

- Kleingeld, P., *Gesichtsphilosophie bei Kant. Rekonstruktion und Analyse* (dissertatie Universiteit Leiden, 1994).
- Kollock, P., 'Social dilemmas. The anatomy of cooperation', *Annual Review of Sociology* 24 (1998) 183-214.
- Koselleck, R., e.a., 'Geschichte, Historie' in: O. Brunner, W. Conze en R. Koselleck red., *Geschichtliche Grundbegriffe*, band 2 (Stuttgart 1975) 593-717.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Sämtliche Schriften 2 (1949; Stuttgart 1983).
- Mazlish, B., *The riddle of history. The great speculators from Vico to Freud* (New York en Londen 1966).
- Niethammer, L., *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* (Reinbek b. Hamburg 1989).
- O'Hear, A., *After progress. Finding the old way forward* (Londen 1999).
- Oudemans, Th.C.W., 'Informatie: vorm en eenvormigheid' in: Idem red., *Techniek en informatisering. Het denken van Heidegger* (Assen 1997) 40-52.
- Oudemans, Th.C.W., *Echte filosofie* (Amsterdam 2007).
- Pöggeler, O., *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama* [Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften / Vorträge G332] (Opladen 1995).
- Polybius, *The histories*, 6 Vol. (Londen en Cambridge, Mass. 1922).
- Popper, K., *The poverty of historicism* (1957; Londen 1969).
- Schulin, E., 'Der Zeitbegriff in der Geschichtsschreibung der Aufklärung und des deutschen Historismus' in: W. Küttler, J. Rüsen en E. Schulin, *Geschichtsdiskurs. Band 2: Anfänge modernen historischen Denkens* (Frankfurt a.M. 1994) 333-343.
- Ridley, M., *The origins of virtue. Human instincts and the evolution of cooperation* (Londen 1996).
- Sim, S., *Derrida and the end of history* (New York 1999).
- Simissen, H., 'Het einde van de geschiedenis heroverwogen. Fukuyama, Kojève, Hegel en Kant', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 115 (2002) 403-422.
- Verbrugge, A., 'De dood van God? De Verlichting, religie en de toekomst van het Westen' in: Idem, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift* (Amsterdam 2004) 194-251.
- Weyembergh, M., 'Inleiding' in: M. Weyembergh en M. van den Bossche red., *Het einde van de geschiedenis? Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk* (Nijmegen 1995) 9-75.
- Williams, H., D. Sullivan en E.G. Matthews, *Francis Fukuyama and the end of history* (Cardiff 1997).
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a.M. 1984).