

# Aan het einde van de geschiedenis

Geschiedfilosofie en geschiedwetenschap in een overgangstijd

Doctoraalscriptie Gijs van Aniel

Universiteit Leiden

Dr. Th.C.W. Oudemans

2 juli 2010

# Inhoudsopgave

## Hoofdstuk 1 Aanleiding en these

§1 Aanleiding

§2 These

## Hoofdstuk 2 Fukuyama's *End of history*

§1 Fukuyama's ervaring

§2 Het tekort van de moderne wetenschap

§3 Geschiedfilosofische rechtvaardiging

§4 Ambigüiteit

§5 Indifferentiëring

## Hoofdstuk 3 Eigentijdse geschiedwetenschap

§1 De herformulering van *thymos*

§2 Wetenschappelijke rechtvaardiging

§3 Het ontstaan van de democratische wederkerigheid

§4 De veronderstellingen van het *prisoners' dilemma*

## Hoofdstuk 4 Jünger *an der Zeitmauer*

§1 Jüngers ervaring: *Schwund*

§2 Jünger, de dichter

§3 Waarheid en rechtvaardiging van gestalten

§4 Jüngers *Hoffnung*

## Hoofdstuk 5 Afronding

Geraadpleegde werken

# Hoofdstuk 1 Aanleiding en these

## §1 Aanleiding

Aanleiding voor deze scriptie is een probleem waarin ikzelf betrokken ben geraakt. Van 1996 tot 2002 studeerde ik geschiedenis en ben ik wetenschappelijk opgeleid als historicus, daarnaast studeerde ik vanaf 1998 filosofie en is de filosoof in mij gewekt. Gaandeweg kwam bij mij de vraag op hoe de wetenschapper en de filosoof zich tot elkaar verhouden. Kunnen beiden wel samen gaan?

Deze vraag werd prangend toen ik een besef kreeg van de situatie waarin de omgang met de geschiedenis zich heden ten dage bevindt. Geschiedfilosofie en geschiedschrijving gaan over in geschiedwetenschap, maar het is niet duidelijk hoe deze overgang ter sprake kan worden gebracht.

Zowel geschiedschrijving als geschiedfilosofie hebben het gebeuren van de geschiedenis altijd beschreven ter rechtvaardiging van een bepaalde menselijke identiteit. *Pater historiae* Herodotus beschreef de strijd tussen Grieken en Barbaren, kerkvader Augustinus de strijd tussen *civitas terrena* en *civitas dei*, verlichter Voltaire de vooruitgang in de wereldgeschiedenis op bijgeloof en dogma dankzij de verstandige mens en Lou de Jong de vaderlandse geschiedenis van 'helden en boeven' ten tijde van de Duitse bezetting. Grond van de geschiedfilosofische beschrijvingen is de ervaring van een onderscheid tussen werkelijkheid en ideaal; het onderscheid tussen de werkelijkheid van de bestaande en de mogelijkheid van de ideale, eigenlijke mens. Voor de geschiedfilosoof zijn de feitelijke menselijke handelingen en hun gevolgen nog betekenisloos. Pas in het licht van een de empirie overstijgend ideaal krijgen zij voor hem betekenis als historische daden. Het ideaal van menselijkheid is het 'omwille waarvan', het einddoel aan gene zijde van het geschieden waardoor het historisch handelen van de mens wordt gerechtvaardigd.

De huidige wetenschappelijke geschiedschrijving kent deze behoefte aan rechtvaardiging van een menselijke identiteit niet. Zij is niet gebonden aan idealen van menselijkheid. Vandaag de dag wordt de geschiedenis geëxploiteerd met het oog op het behalen van economisch resultaat. Academics proberen met aansprekende hypothesen zo hoog mogelijk te scoren op de *citation index* om hun eigen concurrentiepositie en die van hun universiteit te verstevigen. Buiten het universiteitsbedrijf produceren historici en amateur-historici voor de cultuurindustrie zoals die gestalte krijgt in populair-wetenschappelijke bestsellers, interactieve musea, happenings als de Week van de Geschiedenis en *re-enactments* van historische gebeurtenissen op Discovery Channel. In toenemende mate worden daarbij de menselijke handelingen, die in de geschiedschrijving en geschiedfilosofie een specifiek historische verklaringscategorie uitmaken, gereduceerd tot calculaties van economische aard zoals die in de gehele levende natuur worden gemaakt. Voor de huidige geschiedwetenschapper is de geschiedenis niets meer dan het voorlopige resultaat van deze kosten-baten afwegingen. Een

uiteindelijke, transhistorische zin van dit gebeuren acht hij onwetenschappelijke speculatie die gemakkelijk kan worden gemist.

Anders dan de geschiedfilosofie is de geschiedwetenschap getekend door een indifferentie tussen werkelijkheid en ideaal; de ervaring van een verschil ertussen is weggevallen. Deze indifferentie is dan ook primair een onverschilligheid van de geschiedwetenschapper zelf. Werden de idealen van de geschiedfilosofie aanvankelijk nog historicistisch opgevat als verleden omgangswijzen met de geschiedenis, allengs werden de transhistorische ideeën onthuld als drogbeelden die de mensen meeslepten in 'grote verhalen', veelal leidend tot hun eigen ondergang. Vandaag de dag wordt de motivatie voor het geloof in idealen moeiteloos geherformuleerd in economische termen.<sup>1</sup> Daarmee is de wetenschappelijk-economische verklaringswijze universeel geworden, te allen tijde toepasbaar. Wetenschappelijk gezien is er geen sprake van een overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap. In één en dezelfde economisch evoluerende wereld zijn idealen eens opgekomen en op een gegeven moment eenvoudigweg weggeselecteerd als overbodige kostenposten.

Een besef dat in de alomtegenwoordigheid van de wetenschappelijk-economische benaderingswijze iets verloren gaat heeft in het geschiedfilosofische kamp het vermoeden gewekt van de overgang. Francis Fukuyama ervaart de overgang in het licht van zijn these van het einde van de geschiedenis en schrijft in 1992 *The end of history and the last man*. In de principes van de liberale democratie zou de mens zijn ware aard gevonden hebben. Een volmaaktere wijze van samenleven dan de democratische is volgens Fukuyama niet voorstelbaar en daarmee is de geschiedenis ten einde gekomen. De liberale democratie belichaamt het ideaal van menselijkheid; de ervaren tegenstrijdigheid tussen werkelijk menselijk bestaan en ideaal menszijn die de geschiedenis voortstuwt wordt erin opgeheven. Wat de laatste mens nog rest is louter het daadwerkelijk implementeren van de principes van vrijheid en gelijkheid. Tegelijkertijd vreest Fukuyama dat met deze laatste opheffing een wezenlijk aspect van de menselijke identiteit verloren dreigt te gaan. Aan het einde van de geschiedenis zou de specifiek menselijke vrijheid kunnen verdwijnen ten bate van een veilig en gelijkvormig economisch bestaan uit zelfbehoud. Fukuyama voelt *unease* bij een samenleving vol calculerende *bourgeois* die louter gepreoccupeerd zijn met hun eigen materiële belangen.<sup>2</sup> Bovendien is hij ervan overtuigd dat een samenleving gebaseerd op rationeel eigenbelang zichzelf niet in stand kan houden.<sup>3</sup>

De ophef en kritiek omtrent *The end of history* zijn nu lang en breed geluwd. Zelfs Fukuyama zelf is op zijn these teruggekomen.<sup>4</sup> Zijn angstvisioen van een volkomen vereconomiseerd mensdom lijkt inmiddels gerealiseerd. Bij de onverschillige wetenschapper is daarentegen niets van een

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld het boek *De economie van het christelijk geloof* van Spinozaprijswinnaar Lans Bovenberg. Daarin betoogt Bovenberg op basis van het Bijbelboek Hebréeën dat Jezus het kruis opnam vanuit een winstberekening.

<sup>2</sup> F. Fukuyama, *The end of history and the last man* (New York 1992), 145.

<sup>3</sup> Fukuyama, *End of history*, 233.

<sup>4</sup> In zijn artikel 'Second thoughts. The last man in a bottle' (1999) en zijn boek *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution* (2002) voorziet Fukuyama een doorstart van de geschiedenis dankzij de in de menselijke natuur ingrijpende ontwikkelingen in de biotechnologie.

identiteitscrisis te merken. De overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap voltrekt zich in stilte. De stilte wijst naar een zekere woordenloosheid: de overgang is in geschiedfilosofische noch in wetenschappelijke termen te bespreken – in het geding is immers de overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap.

Voor mij wordt in deze situatie onduidelijk waar ik mij bevind. De bespreking tot zover wekt de schijn dat ik een overzicht heb op twee benaderingswijzen, terwijl ik enerzijds constateer dat er wetenschappelijk gezien niets valt te ervaren en anderzijds besef dat ik de overgang onmogelijk geschiedfilosofisch als einde kan ervaren. Een transhistorische plaats innemen van waaruit beide benaderingswijzen zijn te overzien en te bespreken, zoals ook Fukuyama onderneemt, is een geschiedfilosofische geste. Een dergelijke positie kan ik niet waarmaken aangezien de 'laatste' overgang van de geschiedenis niet op geschiedfilosofische wijze is te bespreken. Met het onverschillig worden van ideaal en werkelijkheid is immers de geschiedfilosofie zelf in het geding. In mijn geschiedfilosofische verwoording blijf ik aldus niet bij datgene wat ik bespreek. Niet alleen de overgang, maar ook ikzelf blijf buiten schot. Ik spits de overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap niet toe op mijzelf, raak niet betrokken in datgene wat ik bespreek. En dat terwijl met de overgang de taal is gemoeid waarin de identiteit van de mensen en de geschiedenis wordt vernomen. Fukuyama's woorden van de geschiedenis 'vrijheid', 'gelijkheid', 'erkenning', 'natuur' en 'rationaliteit' slaan om in betekenis of verliezen hun zeggingskracht. Deze overgang gaat mij in mijn identiteit aan – tenminste, als de wetenschapper in mij zich niet al volledig meester heeft gemaakt van mijn omgang met de historische wereld.

Is de filosoof in mij in staat te blijven bij de overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap, zonder mijzelf buiten schot te houden door de overgang geschiedfilosofisch te overbruggen *casu quo* wetenschappelijk te veronachtzamen? Het doorstaan van deze toets zal moeten blijken in de loop van deze scriptie. Om de relevantie van deze vraag te wekken zal in de eerste plaats de kloof tussen geschiedfilosofie en geschiedwetenschap moeten worden geopend, die tegelijkertijd een kloof in mijzelf is. Daartoe wend ik me in de hoofdstukken 2 en 3 tot een confrontatie tussen de grondwoorden van Fukuyama's *End of history* en hun modern wetenschappelijke herformulering. De wetenschap overtuigt, zij is *up to date* – daar ligt haar kracht. Fukuyama's Hegeliaanse verwoording daarentegen is *retro*, ook al in 1992, maar toch klinken deze woorden mij altijd nog vertrouwd in de oren. Zijn geschiedfilosofische benadering geeft evenwel nog *een* zicht op de overgang, daar waar de wetenschapper überhaupt een zicht ontgaat omdat zijn woorden en wereld indifferent zijn geworden.

De filosoof in mij probeert stil te staan bij de vanzelfsprekende grondwoorden waardoorheen de geschiedfilosoof en de wetenschapper in mij altijd al kijken, terwijl beide manieren van kijken elkaar uitsluiten. In en door de confrontatie ga ik over van het één naar het ander en merk ik mijn gespletenheid. Eerst vanuit deze ervaring kan het vanzelfsprekende pas blijken *als* het vanzelfsprekende en kan de vraag opkomen naar mijn plaats binnen deze vanzelfsprekendheden. Deze ervaring pogen te verwoorden is vervolgens de opgave in hoofdstuk 4. De essays *Der Arbeiter*

en *An der Zeitmauer* van Ernst Jünger wijzen hier methodisch een weg. Jüngers schrijven met betrekking tot de overgang ziet af van archimedische punten en wetenschappelijke bewijsvoeringen. Hij probeert aan de overgang te beantwoorden door overgankelijk te schrijven.

## §2 These

Van oudsher is de betekenis van het begrip 'geschiedenis' tweeledig: enerzijds 'de dingen die zijn geschied' (*res gestae*), anderzijds 'het verhaal over de dingen die zijn geschied' (*historia rerum gestarum*). De zin van een confrontatie van geschiedfilosofie en geschiedwetenschap is dat ik mij zelf inlaat met de vanzelfsprekende manier waarop *res gestae* en *historia* elkaar wederzijds tegemoet treden. Hoe is een dergelijke benaderingswijze toegankelijk? In ieder geval niet door er een verhaal over te vertellen, een *historia*, want dan bespreek ik iets waar de bespreking zelf aan toebehoort. Duidelijk is: de benaderingswijze laat zich niet direct benaderen – vermoedelijk wel op indirecte wijze. Leidend in dit vermoeden is de volgende methodische aanwijzing: *het Boek van de Geschiedenis wordt van de laatste naar de eerste pagina gelezen*. Dit *Leitmotiv* is ontleend aan een passage uit het boek *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* van Karl Löwith:

Das historische Bewußtsein kann nur bei sich selber beginnen, obgleich es seine Absicht ist, das Denken anderer Zeiten und anderer Menschen zu vergegenwärtigen. Die Geschichte muß von jeweils lebenden Generationen immer wieder erinnert, bedacht und neu erforscht werden. Wir verstehen – und mißverstehen – alte Autoren im Licht unserer zeitgenössigen Vorurteile, indem wir das Buch der Geschichte von der letzten Seite zurück zur ersten lesen. Diese Umkehrung der gewohnten Art historischer Darstellung wird de facto selbst von denen ausgeübt, die von vergangenen Zeiten zu neueren fortschreiten, ohne sich ihrer gegenwartsbedingten Beweggründe bewußt zu werden.<sup>5</sup>

Doorgaans vatten wij de gang van de geschiedenis chronologisch op en gaan wij voort van verleden naar heden. Zo ook in de geschiedwetenschap. Moderne geschiedwetenschap begint met historisch bewustzijn, het besef dat de geschiedenis een onomkeerbare ontwikkeling kent via kwalitatieve overgangen. Zo volgt het tijdperk van de Nieuwe Tijd op dat van de Middeleeuwen en verschilt het er wezenlijk van. De middeleeuwer had bijvoorbeeld geen historisch besef, wat onder meer duidelijk wordt in de middeleeuwse kunst waarin antieke figuren in middeleeuwse dracht worden afgebeeld. De historicus is zich van dit verschil terdege bewust en probeert af te zien van zijn eigentijdse vooroordelen, wil *bloß zeigen wie es eigentlich gewesen*. Hoe kan Löwith nu beweren dat zelfs de wetenschapper het Boek van de Geschiedenis achterstevoren leest?

Het begrip 'middeleeuwen' was de middeleeuwer onbekend, want het is geen middeleeuws woord, maar nieuwetijds.<sup>6</sup> Het woord *middeleeuwen* impliceert immers een inperking van de tijd in tenminste drie tijdperken en wordt dus zelf al gedragen door historisch besef. Een middeleeuwer deelde het

---

<sup>5</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953; Stuttgart 2004), 12.

<sup>6</sup> De dichter Petrarca introduceerde in 1373 het woord *medium tempus* voor het eerst. L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing* (Amsterdam 1977), 3.

*saeculum* überhaupt niet op in tijdperken.<sup>7</sup> Door het woord *middeleeuwen* kijken wij naar een verleden dat zichzelf niet in dit woord begrijpt. Primair verwijst het woord *middeleeuwen* niet naar een vervlogen tijdperk, maar is het semantisch, tekenend voor de manier waarop het verleden ons verschijnt en toegankelijk is. Tegelijkertijd verhult de tekening de Middeleeuwen, want ze verschijnen louter nieuwtijds – het is *onze* toegang. Volgens Löwith verstaan *en* misverstaan wij dan ook de oude auteurs in het licht van onze eigentijdse vooroordelen. In *Das Sanduhrbuch* schrijft Ernst Jünger in dezelfde trant:

Wir wissen von unserer Welt weniger als vom Ägypten der frühen Dynastien, vom alten Babylon, denn auf entfernten Zeiten und Räume können wir unsere Augen richten, während das Eigene, wie wir uns drehen und wenden mögen, auf der Blindseite bleibt.<sup>8</sup>

Ons eigen historisch besef biedt een zicht op verre tijden maar tegelijkertijd blijft het onze blinde vlek. Het eigentijdse licht kan zelf niet als onderzoeksobject in de blik komen omdat wij distantieeloos *in* dit licht staan. Toch valt in het woord *middeleeuwen* indirect iets te bemerken van dit licht waarin de *res gestae* verschijnen en wij ze tegemoet treden. Het geeft van zich blijkt in de overgang die zich bij dit woord laat vermoeden.

De overgang van Middeleeuwen naar Nieuwe Tijd is niet alleen historisch-chronologisch te begrijpen als het aanbreken van een nieuw tijdperk, want *met* de Nieuwe Tijd ontstaan pas de Middeleeuwen – *en* Oudheid en Nieuwe Tijd. Chronologisch gezien volgt het tijdperk van de Nieuwe Tijd op dat van de Middeleeuwen, als *eigen tijd* gaat zij eraan vooraf. ‘Eigen tijd’ kan nu niet worden begrepen als eigen *tijdperk*, ‘vooraf’ niet als *chronologisch* vooraf. Het eigentijdse is niet te dateren maar is *datum*, het gegeven licht waarbinnen gedateerd kan worden. De *historische* verknoping van mensen en gebeurtenissen, de historiciteit, is daarmee slechts *één* bladzijde van het Boek van de Geschiedenis.<sup>9</sup> In het omslaan van een bladzijde van het Boek van de Geschiedenis slaat het geheel van *res gestae* en *historia* om. Het behelst niet een gebeurtenis die een mens meemaakt of inzet, maar een gebeuren waarin de mens zelf betrokken is – de mens immers is wie hij is vanuit de verhouding tot zijn omgeving. Deze betrokkenheid kan worden ervaren in de betekenisomslag van de woorden die dit geheel dragen. Het schrijven van Fukuyama en Jünger geeft ervan blijk dat een dergelijke overgang gaande is.

Behoort een dergelijke betrokkenheid ten aanzien van de eigentijdse benaderingswijze vandaag de dag tot de mogelijkheden? Eerder merkten wij immers op dat de overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap een overgang is van een differente naar indifferente benaderingswijze. De

---

<sup>7</sup> Voor de middeleeuwer heeft het geschieden op zichzelf geen betekenis. Binnen het kader van een heilsgeschiedenis perkt hij de tijdelijke werkelijkheid als *saeculum* monolithisch af van een tijdloos *aeternum*. Op zich genomen verschijnt het geschieden van het *saeculum* als een zin- en heilloze op- en ondergang van koninkrijken en hun heersers, het bekende beeld van het Rad van Fortuin. In zijn *Belijdenissen* verzucht kerkvader Augustinus: ‘Ik ben geraakt in de verdeeldheid der tijden, wier orde ik niet ken.’ Augustinus, *Belijdenissen* Boek XI (vert. A. Sizoo Delft 1928), 339.

<sup>8</sup> E. Jünger, *Das Sanduhrbuch* (Frankfurt am Main 1954), 71.

<sup>9</sup> Of de afzonderlijke bladen van het Boek bijeen worden gehouden door een band waarvan de titel kan worden benoemd is de vraag waarmee zowel Fukuyama als Jünger zich inlaten.

geschiedwetenschapper kent geen probleem met zijn betrekking tot zijn onderzoeksgebied, want *res gestae* en *historia* zijn van hetzelfde laken een pak. Wetenschappers werpen hypothesen op die hun betekenis ontlenuen aan de mate waarin ze succes behalen ten opzichte van concurrerende thesen.<sup>10</sup> De onderwerpen van de hypothesen, de *res gestae*, verschijnen daarbij als mobiele databestanden, die evenzeer zijn wat ze zijn door datgene wat erop volgt met een terugkoppeling op de vraag of zij als kostenpost (*input*) vruchten (*output*) hebben afgeworpen.<sup>11</sup> Als zodanig leeft de Middeleeuwer niet in een fundamenteel andere verhouding tot zijn omgeving dan de mens van vandaag en morgen, zoals ook blijkt in de recente studie *Een pion voor een dame – Jacoba van Beieren 1401-1436* van mediëvist Antheun Janse. De hedendaagse eisen van zijn vak volgend laat Janse iedere tendens tot nationalisering, psychologisering en romantisering achterwege en portretteert hij de laatste gravin van Zeeland en Holland als een ‘speelbal in het web van particuliere en politieke belangen’. Van Beieren is wie zij is als uitkomst van deze belangenstrijd: ‘een economisch en politiek goed dat werd verworven, verhandeld en verloren.’<sup>12</sup>

Doordat zowel wetenschap (*historia*) als haar onderwerp (*res gestae*) bestaan als economische verhouding tussen kosten en baten, is het uitgesloten dat er een probleem van ontoegankelijkheid *casu quo* toegankelijkheid kan opkomen tussen kenner en gekende. Wanneer Janse stuit op een onverklaarbaarheid, dan is dat te wijten aan het ontbreken van bronnenmateriaal – niet iets waardoor zijn status als wetenschapper of zijn wetenschappelijke methode in het geding kan raken. In het wetenschappelijke tijdbestek is de toegankelijkheid tussen *res gestae* en *historia* zo helder of vanzelfsprekend geworden, dat het overbodig is hierbij na te denken. Spreken over een ‘wetenschappelijke benaderingswijze’ of een ‘wetenschappelijk tijdsbestek’ is nu *gratuit*, aangezien dit alleen zinvol zou zijn wanneer er een probleem omtrent toegankelijkheid en ontoegankelijkheid is te ervaren. De metafoer van het Boek van de Geschiedenis gaat niet op: er geschieden geen omslagen want het boek kent maar één bladzijde – is dus geen boek.

De vraag is nu of de verschillende manieren waarop de geschiedenis telkens weer opnieuw herinnerd, bedacht en onderzocht moet worden variaties zijn van één en dezelfde ‘benaderingswijze’ of dat er incommensurabele omwentelingen geschieden in de identiteit van *res gestae* en *historia* – omslagen waarin de mens zelf is betrokken. Kort gezegd: zijn er slechts overgangen in één en dezelfde evolutionaire geschiedenis, of is er primair geschieden als overgang? De inzet van deze scriptie is de wetenschappelijke alomtegenwoordigheid als een dergelijk overgankelijk geschieden te bedenken – in

---

<sup>10</sup> ‘We choose the theory which best holds its own in competition with other theories; the one which, by natural selection, proves itself the fittest to survive. [...] A theory is a tool which we test by applying it, and which we judge as to its fitness by the result of its applications.’ K.R. Popper, *The logic of scientific discovery* (Londen 1959), 108.

<sup>11</sup> H. van Kampen, *Heideggers Dasein en de mechanica van de levende natuur* (proefschrift 2005), 59.

<sup>12</sup> A. Janse, *Een pion voor een dame. Jacoba van Beieren (1401 – 1436)* (Amsterdam 2009), 20. Dankzij de nieuwe wetenschappelijke inzichten heeft Janse ‘meer oog gekregen voor het belang van informele netwerken en machtsmiddelen en voor de verwevenheid van persoon, macht en materie’ en daardoor zelfs een beter zicht op Jacoba dan haar tijdgenoten: ‘Tijdgenoten geven maar zelden een weloverwogen psychologisch portret van een privé-persoon. Meestal is hun karaktertekening gebaseerd op bekende patronen, beelden en typologieën, zodat individuele trekken zich voegen naar de contouren van een rolpatroon. [...] Typen nemen de plaats in van persoonlijkheden. Daardoor worden de personen zelf aan het zicht onttrokken, juist door degenen die pretenderen ons toegang tot hen te verschaffen.’ Janse, *Pion voor een dame*, 20.



het besef dat een verplaatsing ten opzichte van de alomtegenwoordigheid niet lukt. Juist dit niet lukken is een aanwijzing voor en de toegang tot datgene wat heden ten dage geschiedt. Op dit punt ligt ook de relevantie van Fukuyama en Jünger. Zij ervaren de wetenschappelijk-economische wereld waarin wij leven als gebeuren van indifferentiëring, als het *wegvallen* van de mogelijkheid een differentie te ervaren met betrekking tot het huidige tijdsbestek en de plaats van de mens daarbinnen.

## Hoofdstuk 2 Fukuyama's *End of history*

### §1 Fukuyama's ervaring

Met het verdwijnen van de 'totalitarianisms of the Left and Right' en de 'opmerkelijke consensus omtrent de legitimiteit van de liberale regeringsvorm' in het laatste kwart van de 20<sup>e</sup> eeuw ziet Francis Fukuyama zich in *The end of history and the last man* (1992) in de gelegenheid een oude vraag opnieuw te stellen:

Whether, at the end of the twentieth century, it makes sense for us once again to speak of a coherent and directional History of mankind that will eventually lead the greater part of humanity to liberal democracy?<sup>13</sup>

Vrijwel de gehele 20<sup>e</sup> eeuw hebben de verschrikkingen van nationalisme, fascisme en communisme de zin van een dergelijk vragen naar een vooruitgang van de mensheid in de richting van een ideale samenleving in twijfel getrokken, maar sinds de val van de Muur kan pessimisme weer plaatsmaken voor optimisme.

Volgens Fukuyama is er inderdaad een betekenisvolle, opwaartse lijn in een samenhangende geschiedenis te ontwaren en staan bovengenoemde gebeurtenissen daarom niet op zichzelf. Zo noemt hij de val van het communisme tegelijkertijd 'the triumph of the West'<sup>14</sup> – de ineenstorting van het communisme is de overwinning van de liberale democratie. Fukuyama beschrijft dit mondiale gebeuren in termen van strijd. De Koude Oorlog op haar beurt staat ook niet op zichzelf: zij vormt de ideologische fase in een geschiedenis die zich als zodanig ontvouwt als strijd. Het communisme is namelijk niet het enige socio-economische systeem dat door de liberale democratie is overwonnen: sinds haar opkomst met de Franse en Amerikaanse Revoluties zijn achtereenvolgens monarchistische, fascistische en autoritair nationalistische staatsvormen door haar geveld.<sup>15</sup>

De overwinning van het liberalisme op het communisme geeft Fukuyama aanleiding tot een nog verdere gedachte. De Koude Oorlog schijnt hem toe de eindstrijd geweest te zijn: met de val van het communisme heeft de liberale ideologie de *eindoverwinning* geboekt in die zin dat er in de wereld niet langer een ideologie met universele pretenties voorhanden is die een serieus alternatief kan bieden.<sup>16</sup> Volgens Fukuyama bevinden wij ons daarom in de 'unusual situation' waarin wij gewoonweg niet in

---

<sup>13</sup> F. Fukuyama, *The end of history and the last man* (New York 1992), XII.

<sup>14</sup> F. Fukuyama, 'Second thoughts. The last man in a bottle', in: *The National Interest* 56 (1999), 1.

<sup>15</sup> Fukuyama, *The end of history*, XI.

<sup>16</sup> Geen van de westerse critici die wijzen op alternatieven als fundamentalistisch islamisme, nationalisme en fascisme geloven volgens Fukuyama in de superioriteit van deze samenlevingsvormen t.o.v. de liberale democratie. Idem, 347 noot 10. Daarbij merkt Fukuyama op dat ieder alternatief voor de democratie zich alleen kan profileren als *tegenbeweging*, als verzet tegen de reeds overheersende standaard: 'Even non-democrats will have to speak the language of democracy in order to justify their deviation from the single universal standard.' Idem, 45.

staat zijn een wereld voor te stellen die wezenlijk anders en tegelijkertijd beter is dan de liberaal democratische waarin we wonen.<sup>17</sup> In de huidige liberale democratie vindt de moderne mens zijn diepste en meest wezenlijke verlangens volkomen bevredigd; de strijdigheid tussen de bestaande mens en het te verwezenlijken ideaal van menselijkheid is opgeheven.<sup>18</sup> Deze ongewone situatie, waarin hij ervaart dat wij *niet meer kunnen ervaren*, duidt Fukuyama als het einde van de geschiedenis. Een gestreden eindstrijd betekent immers het einde van strijd als zodanig. En als geschiedenis in de kern strijd is, dan is met de gestreden eindstrijd van de Koude Oorlog eveneens de geschiedenis ten einde.<sup>19</sup>

De zin van het hernieuwd vragen naar een universele geschiedenis van de mensheid is niet alleen gelegen in Fukuyama's optimisme. Ook de ongewone toestand van het einde van de geschiedenis zelf noopt hem daar toe. In het post-historische tijdsbestek schuilt namelijk een gevaar dat in het tweede gedeelte van de titel van zijn boek wordt benoemd met een woord van Nietzsche. Aan het einde van de geschiedenis raakt de menselijke natuur vastgesteld en verschijnt de laatste mens. De realisering van het ideaal van menselijkheid in de liberale democratie impliceert een zekere stilstand *im Niveau des Menschen*. Deze stilstand kan volgens Fukuyama levensbedreigend zijn voor de democratie, aangezien leven niet zonder vernieuwing kan.<sup>20</sup>

Tegelijkertijd dreigt deze bedreiging zelf uit het oog te raken. Alleen als de mens nog niet is vastgesteld kan hij een vervreemding ervaren ten aanzien van zijn natuur en proberen zijn bestaande situatie te overstijgen door zijn ideaal van een toekomstig niet-vervreemd menszijn te verwerkelijken. Met het einde van de geschiedenis valt niet alleen deze ervaringsmogelijkheid weg, maar dreigt ook het wegvallen *zelf* vergeten te raken.<sup>21</sup> De laatste mens weet de smaak van de door moeizame strijd gewonnen vrijheid en gelijkwaardigheid niet meer te waarderen en knipoogt bij het horen van de woorden die eens het historische proces voortstuwden. De *unusual situation* is voor de laatste mens normaaltoestand geworden. Fukuyama spreekt van de *tyranny of the present* die ons het zicht op de huidige liberale democratie ontnemt en derhalve een adequate beoordeling onmogelijk maakt, laat staan het gevaar te onderkennen.

Met *The end of history* hoopt Fukuyama deze tweeledige bedreiging voor de toekomst af te weren door de liberale democratie en haar ware bewoner, *Democratic Man*, te rechtvaardigen. Deze

---

<sup>17</sup> Idem, 46.

<sup>18</sup> Idem, 136.

<sup>19</sup> Het is belangrijk te bedenken dat het einde van de geschiedenis geenszins betekent dat er geen feitelijke gebeurtenissen meer plaatsvinden. Binnen het framework van de kapitalistische liberale democratie gebeurt dag in dag uit van alles, en valt nog veel te verbeteren, maar het framework zelf, rustend op de volkomen principes van vrijheid en gelijkheid, kan niet meer in het geding komen. Eventuele verbeteringen van de democratische samenleving zijn louter volstandiger realiseringen van deze intrinsiek goede idealen. Idem, XI, XII, 46.

<sup>20</sup> 'For Nietzsche was absolutely correct in his belief that some degree of *megalothymia* is a necessary precondition for life itself.' Idem, 315. De term *megalothymia* zal verderop nog uitgebreid aan bod komen.

<sup>21</sup> '[...] the chief threat to democracy would be our own confusion about what is really at stake. For while modern societies have evolved toward democracy, modern thought has arrived at an impasse, unable to come to a consensus on what constitutes man and his specific dignity, and consequently unable to define the rights of man.' Idem, 337.

rechtvaardiging krijgt gestalte in een geschiedfilosofisch ontwerp dat distantie weet te creëren tot de eigen tijd en een bespreking en beoordeling ervan mogelijk maakt.<sup>22</sup>

De vraag is uiteindelijk of een geschiedfilosofisch ontwerp kan beantwoorden aan Fukuyama's ervaring van het *wegvallen* van een ervaringsmogelijkheid met betrekking tot de eigen identiteit.

## §2 Het tekort van de moderne wetenschap

In de *Introduction* laat Fukuyama geen twijfel bestaan over het antwoord op de vraag naar een gerichte en samenhangende geschiedenis van de mensheid:

The answer I arrive at is yes, for two separate reasons. One has to do with economics, and the other has to do with what is termed the "struggle for recognition".<sup>23</sup>

In de twee afzonderlijke argumenten die Fukuyama aandraagt voor zijn these van een universele geschiedenis herkennen we de wetenschappelijk-economische en geschiedfilosofische benaderingswijzen die in deze scriptie centraal staan. Binnen deze benaderingswijzen geeft de strijd van de geschiedenis en de verklaring daarvan op verschillende manieren van zich blijk, respectievelijk als concurrentiestrijd en als strijd om erkenning.

Tegelijkertijd ziet Fukuyama de verhouding tussen beide argumenten als complementair: de strijd om erkenning is de *missing link* in een incomplete en onbevredigende economische verklaring van de geschiedenis.<sup>24</sup> Hoewel de economische verklaring volgens hem geenszins terzijde hoeft te worden geschoven, biedt de strijd om erkenning een rijkere, vollediger en uiteindelijk onvergelijkbaar diepere verklaring van de geschiedenis.<sup>25</sup> Voordat we ons richten op dit geschiedfilosofische argument bespreken we eerst Fukuyama's opvatting van de geschiedwetenschap en zijn kritiek daarop.

De geschiedwetenschappelijke, 'historistische' benadering neemt louter de empirie aan als bron van kennis en observeert de gang van de geschiedenis met het oog op een aantoonbaar patroon dat wellicht leidt tot een bepaalde eindvorm van samenleving.<sup>26</sup> Volgens Fukuyama is via deze benadering inderdaad een patroon in de geschiedenis te ontwaren naar een superieure samenleving. Het is namelijk het 'mechanisme van de moderne natuurwetenschap' zelf dat de geschiedenis op twee manieren universele samenhang en onomkeerbaar richting geeft.

Fukuyama wijst in de eerste plaats op de uniformerende werking van de met de moderne wetenschap gepaard gaande technologische innovaties, aanvankelijk ingezet door militaire competitie. Landen

---

<sup>22</sup> 'This approach would free us from the tyranny of the present, that is, from the standards and expectations set by the very society we are trying to judge.' Idem, 138.

<sup>23</sup> Idem, XIII.

<sup>24</sup> Idem, XVI.

<sup>25</sup> '[...] Hegel's understanding of the Mechanism that underlies the historical process in incomparably deeper than that of Marx or of any contemporary social scientist.' Idem, 135. 'While we need not abandon our economic account of history, "recognition" allows us to recover a totally non-materialistic historical dialectic that is much richer in its understanding of human motivation than the Marxist version, or than the sociological tradition stemming from Marx.' Idem, 144.

<sup>26</sup> Idem, 136.

worden hierdoor gedwongen tot zogenaamde 'defensieve modernisering' om hun onafhankelijkheid te waarborgen tegenover buurlanden die op dit gebied een voorsprong dreigen te krijgen. Gevolg is dat de technische en sociale reorganisaties die een dergelijke modernisering vergt de traditioneel verschillende landen langs rationele lijnen van geleidelijkheid omvormt tot elkaar gelijkende statensystemen, gebaseerd op functie en economische efficiency.<sup>27</sup>

In de tweede plaats bewerkstelligt de universeel toegankelijke moderne natuurwetenschappelijke methode de toenemende beheersing van de natuur en opent zij dientengevolge een voortdurend veranderende horizon van economische productiemogelijkheden waarbinnen dankzij de technologie een schier oneindige accumulatie van rijkdommen de immer uitdijende behoeften van de mens kan bevredigen. Ook hier kent de economische modernisering haar homogeniserende effecten in de vorm van centralisering van gezag, bureaucrativering van het overheidsapparaat, rationalisering van de arbeidsorganisatie, urbanisatie en globalisering. Al deze effecten tasten de historische diversiteit van naties en culturen aan en lijken bovenal een 'universele evolutie in de richting van het kapitalisme' te genereren.<sup>28</sup> Bovendien is deze gang van de modernisering willekeurig noch cyclisch, maar onomkeerbaar lineair gezien het cumulatieve karakter van moderne kennis waarop ze is gebaseerd. Natuurwetenschappelijke kennis bouwt voort op haar eerder verworven inzichten en het is volgens Fukuyama hoogst onwaarschijnlijk dat deze kennis vergeten zal raken zolang er mensen zijn.<sup>29</sup>

In de wetenschappelijke benaderingswijze verschijnt de geschiedenis als de economische strijd om het bestaan tussen verschillende samenlevingsvormen. De superioriteit van een samenlevingsvorm boven een andere is af te meten aan de duurzaamheid van het systeem in concurrentie met andere systemen. Geschiedenis is *concurrentiestrijd*. Zoals voor een modern econoom de waarde van een product tot stand komt via marktwerking, zo worden eveneens de samenlevingsvormen op de marktplaats van de wereldgeschiedenis gewaardeerd.<sup>30</sup> De legitimiteit van een bepaalde samenleving is zijn daadwerkelijke standhouden in deze bestaansstrijd. Een einde van deze strijd zou een samenlevingsvorm zijn die alle andere weet te veroveren of te overleven. Dit zou dan de kapitalistische samenleving zijn, die volgens de economisch georiënteerde moderniseringstheorieën de enig overgebleven rivaal – het communisme – heeft weggeconcurrereerd.

Toch kan de wetenschappelijk-economische benaderingswijze volgens Fukuyama de hernieuwde vraag naar een universele geschiedenis om een aantal redenen niet voldoende beantwoorden.

---

<sup>27</sup> 'It is the demand for rationality that imposes uniformity on the social development of industrializing societies.' Idem, 79.

<sup>28</sup> Idem, XV.

<sup>29</sup> 'Modern science, however, is so powerful [...] that it is very doubtful whether it can be ever be forgotten or "un-invented" under conditions other than the physical annihilation of the human race.' Idem, 88. De mogelijkheid van de geschiedenis als een onomkeerbaar patroon berust volgens Fukuyama sowieso op de menselijke herinnering: 'But recurrence of certain long-standing historical patterns is compatible with a directional, dialectical history, as long as we understand that there is memory and movement between repetitions.' De menselijke herinnering aan eerdere stadia van de geschiedenis maakt herhaalbaarheid zoals die in natuur en natuurwetenschap voorkomt onmogelijk. Idem, 127.

<sup>30</sup> Idem, 136.

In de eerste plaats kan ze slechts een verklaring geven van de richting in het geschieden sinds de ontdekking van de moderne wetenschappelijk methode in de 17<sup>e</sup> eeuw.<sup>31</sup> Volgens Fukuyama creëerde de ontdekking van de wetenschappelijke methode ‘a fundamental, non-cyclical division of historical time into periods before and after’.<sup>32</sup> Hoewel de wetenschappelijke methode al snel een ‘universeel bezit’ werd, is de wetenschap echter niet in staat haar eigen oorsprong te verklaren, waardoor zij zichzelf niet doorzichtig is.

Daarbij komt dat de onmiskenbare connectie tussen de ‘logic of modern science’ en het eindpunt van de liberale democratie slechts een empirisch correlatieve is en niet een causaal noodzakelijke. Economisch gezien is de keuze voor de politiek liberale samenlevingsvorm van de democratie volgens Fukuyama geen rationele.<sup>33</sup> Veeleer mondt het proces van industrialisatie uit in het economische liberalisme van zogenaamde ‘market orientated authoritarianisms’, waarvoor de Aziatische groeitijgers paradigmatisch zijn. Voor dergelijke staten zijn *free government* en democratische participatie niets dan belemmeringen voor economische groei, die zij zich primair tot doel hebben gesteld.<sup>34</sup> Voor economisch irrationele samenlevingen zoals de democratie, maar ook voor irrationele historische fenomenen als religie, oorlog en nationalisme, kan de wetenschappelijk-economische benaderingswijze volgens Fukuyama geen verklaring aandrigen.

Tot slot *verklaart* de wetenschappelijk-economische benadering niet echt. Niet alleen weet zij volgens Fukuyama geen voldoende verklaring voor haar eigen oorsprong te geven, ook kan zij niet aangeven of een daadwerkelijk einde van de geschiedenis is bereikt.<sup>35</sup> Wanneer louter de empirie als bron van kennis wordt aangenomen blijft immers een fundamentele onzekerheid bestaan ten aanzien van de toekomst. Geen sterveling namelijk kan *empirisch* overzien wat de toekomst brengen moge. Daarbij bieden behaalde resultaten in het verleden geen garanties voor de toekomst. De mogelijkheid dat de huidige liberale democratie ooit te gronde gaat en nieuwe, ongekende samenlevingsvormen de voorlopige resultaten van eindige observaties teniet zullen doen is op basis van de empirie niet met zekerheid uit te sluiten. Daarbij komt dat ‘the logic of natural science’ weliswaar een richting in de geschiedenis verklaart, maar niet in staat is deze als vooruit- dan wel achteruitgang te beoordelen.<sup>36</sup>

De wetenschappelijke benaderingswijze is dan ook niet in staat de zin of betekenis van het gehele proces van de wereldgeschiedenis te verklaren noch te beoordelen, maar kan slechts descriptief de gang van de gebeurtenissen volgen – Fukuyama spreekt in dit verband van ‘history’ – en permanent

---

<sup>31</sup> ‘A Universal History based on the progressive unfolding of modern natural science can [...] make sense only of the past four hundred years of human history [...]’ Idem, 134.

<sup>32</sup> Idem, 73. Het is niet duidelijk hoe Fukuyama de ‘division of historical time’ hier begrijpt. Als het een *genitivus objectivus* betreft dat zou dat een scheiding *binnen* de historische tijd impliceren, die dan de cyclische tijd altijd al zou omvatten. Betreft het een *genitivus subjectivus* dan zou met de scheiding het onderscheid tussen cycliciteit en historiciteit zijn opgekomen, die vervolgens historisch wordt begrepen in periodes ervoor en erna.

<sup>33</sup> ‘There is no economic rationale for democracy: if anything, democratic politics is a drag on economic efficiency.’ Idem, 205

<sup>34</sup> Idem, 109.

<sup>35</sup> ‘The modern economic world is a massive and imposing structure that holds much of our lives in an iron grip, but the process by which it came to be is not coterminous with history itself and not sufficient to tell us whether we have reached the end of history.’ Idem, 135

<sup>36</sup> Empirisch bewijs is ‘ambigu’ en ‘in potentie bedrieglijk’ en kan daarom nooit de goedheid van de democratie legitimeren. Idem, 288.

het voorlopige resultaat van de geschiedenis opmaken.<sup>37</sup> Zowel beschrijving (*historia*) als beschrevene (*res gestae*) zijn in de empirisch-wetenschappelijk benaderingswijze onderhevig aan de *progress of time* waardoor de toekomst openligt en een overdenking noch een rechtvaardiging van de geschiedenis mogelijk zijn.<sup>38</sup>

### §3 Geschiedfilosofische rechtvaardiging

Een voldoende verklaring omvat volgens Fukuyama de gehele mensengeschiedenis inclusief de discontinuïteiten en neemt geen genoegen met voorlopige resultaten, maar gaat op zoek naar een alternatief 'constant and uniform mechanism' dat *al* het geschieden dicteert in een onomkeerbare, opwaartse richting en zo een bepaling van het einde van de geschiedenis mogelijk maakt. Om een dergelijke verklaring te kunnen geven ziet Fukuyama zich genoodzaakt op zoek te gaan naar de 'single source of historical causation'.<sup>39</sup> Zich verlatend op de filosofie van Hegel vindt Fukuyama deze uiteindelijke verklaringsgrond in de specifiek menselijke strijd om erkenning. Consequent schrijft Fukuyama "struggle for recognition" tussen aanhalingstekens, een belangrijke aanwijzing naar de status ervan: het handelt hier niet om een fenomeen dat empirisch geverifieerd kan worden, maar om een concept waarbinnen de empirische verschijnselen pas als betekenisvol verschijnen. Meer dan *history*, louter de opeenvolging van gebeurtenissen, kan in de conceptuele benadering de geschiedenis verschijnen als *History*, d.w.z.: '... history understood as a single, coherent, evolutionary process, when taking into account the experience of all peoples in all times.'<sup>40</sup>

De geschiedenis als vooruitgang kunnen waarden vooronderstelt een standaard of maat waaraan een dergelijke ontwikkeling kan worden afgemeten. Om te kunnen meten is vereist dat de maat buiten het gemetene blijft, anders zou zij deel uitmaken van datgene wat zij moet meten. De maat waaraan de gang van de geschiedenis moet worden afgemeten zal de geschiedenis moeten overstijgen. Vandaar dat Fukuyama spreekt van een trans-historische standaard:

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. That is, we would judge the adequacy of existing liberal democracies from the standpoint of a trans-historical concept of man.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> De economische interpretatie van de geschiedenis 'does not have to endorse every tyrant and would-be empire builder who struts on the stage of world history for a brief moment, but only that one regime or system which survives the *entire* process of world history'. Idem, 137.

<sup>38</sup> 'How do we know that an apparent lack of "contradictions" in the apparently victorious social system – here, liberal democracy – is not illusory, and that the progress of time will not reveal new contradictions [...]?' Idem, 137.

<sup>39</sup> 'But if history is never to repeat itself, there must be a constant and uniform Mechanism or set of historical first causes that dictates evolution in a single direction, and that somehow preserves the memory of earlier periods into the present.' Idem, 71. Fukuyama is ervan overtuigd dat cyclische en willekeurige geschiedenissen een volledige vergetelheid veronderstellen ten aanzien van eerdere periodes.

<sup>40</sup> Idem, XII.

<sup>41</sup> Idem, 138.

Formeel gezien geeft de scheiding tussen het gebeuren van de geschiedenis en een permanente, daaraan onttrokken standaard Fukuyama de mogelijkheid überhaupt zinvol over de geschiedenis te spreken. Dankzij dit onderscheid tussen het historische en transhistorische kent de *historia* een vast oriëntatiepunt, onaangetaast door de *progress of time*, zodat zij niet van dezelfde snit is als de *res gestae* die zij wil verklaren. Niet alleen is Fukuyama nu in staat tot een overdenking van de gehele geschiedenis, meer nog verkrijgt hij via het transhistorische standpunt een zicht op de geschiedenis *als geheel*. Een dergelijke universele geschiedenis behelst niet een geschiedenis van het universum.<sup>42</sup> Universeel wordt geschiedenis niet door meer civilisaties te behandelen en te overzien, daardoor wordt ze slechts algemener. Universeel wordt de geschiedenis door een eenduidige oriëntatie op een centrale zin van de geschiedenis. De betekenis van deze zin van de geschiedenis wordt bepaald door het doel ervan: 'The particular events of history can only become meaningful with respect to some larger end or goal.'<sup>43</sup>

De universaliteit van de geschiedenis berust op het transhistorische principe als 'single source of historical causation' dat de mensgeschiedenis eenheid verleent omdat het als werkend beginsel blijft aansturen op het einddoel ervan. Als verklarende oorzaak is het aldus tegelijk bron en einddoel van de geschiedenis: *principium est finis*. Einde moet dan niet alleen begrepen worden als einde aan het verloop van de geschiedenis, maar primair als einder; als een omgrenzing waarbinnen het geschieden zinvol gesegmenteerd raakt tot een samenhangende geschiedenis van elkaar opeenvolgende gebeurtenissen.<sup>44</sup> Zonder een dergelijk omgevend einddoel kan er geen sprake zijn van ophouden en beginnen van een gebeurtenis of opeenvolging van gebeurtenissen, en zou het geschieden überhaupt niet kunnen worden begrepen als geschiedenis. Binnen deze betekenisvolle, oriënterende einder vindt ook de mens zijn plaats en identiteit, voor zover zijn inzicht in de eerste beginselen en het einddoel hem in staat stellen deze wereld te verklaren.

Inhoudelijk bepaalt Fukuyama het einddoel van de geschiedenis als een 'concept of human nature': 'those permanent though not consistently visible attributes of man as man.'<sup>45</sup> De menselijke natuur kan dienen als standaard waaraan de adequaatheid van de liberale democratie kan worden afgemeten. De menselijke natuur is volgens Fukuyama is drievoudig geleed in *desire* (begeerte), *reason* (rede) en *thymos* – de aloude Platoonse driedeling van zielsvermogens waaruit alle menselijke motivatie voortkomt. Het tekort van een economische verklaring van de geschiedenis is hierin gelegen dat zij is gebaseerd op een onvolledige visie op de mens als *Economic Man*, een mens louter gemotiveerd door begeerte en verstand.<sup>46</sup> Naast deze natuurlijke vermogens, die de mensen delen met de dieren, bezit de mens volgens Fukuyama het thymotische vermogen om waarde toe te kennen aan zaken,

---

<sup>42</sup> Idem, 55

<sup>43</sup> Idem, 56.

<sup>44</sup> Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 29.

<sup>45</sup> Fukuyama, *End of history*, 138.

<sup>46</sup> Dat Fukuyama kan onderscheiden tussen economische *history* en dialectische *History* en hun onderlinge relatie kan benoemen, berust in *History*, oftewel in zijn geschiedfilosofische ontwerp dat onderscheidt tussen het historische en transhistorische. Fukuyama postuleert de transhistorische maat als mogelijkheidsvoorwaarde van zowel *res gestae* als *historia*.



handelingen, principes en zichzelf.<sup>47</sup> Gepaard met dit vermogen gaat een specifiek menselijk verlangen: de mens verlangt van andere mensen *erkenning* voor datgene wat hij met waarde investeert, bovenal zichzelf.<sup>48</sup> In de eerste plaats wil de mens daarbij erkend worden *als mens*.<sup>49</sup> Wanneer deze erkenning door anderen uitblijft of achterblijft voelt de mens boosheid, schaamte wanneer de mens niet opgewassen is tegen zijn eigenwaarde en trots wanneer eigenwaarde en erkenning in proportie zijn.<sup>50</sup> Dit zijn strikt menselijke emoties.<sup>51</sup>

*Thymos* duidt primair op een specifiek menselijke vrijheid. Anders dan het dier wordt de mens niet volledig bepaald door het instinct tot zelfbehoud (*desire*), maar is hij wezenlijk een *causa sui*; in staat tot het maken van een autonome, morele keuze. Als *moral agent* is de mens vrij van fysieke of natuurlijke bepaaldheid en in staat zelf zijn eigen natuur te creëren. Menselijke zelfbepaling lijkt haaks te staan op het vaste en maatgevende oriëntatiepunt dat de menselijke natuur moet bieden in Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp. Wie of wat de mens is staat in de geschiedenis weliswaar niet vast, maar niettemin verloopt de zelfverwerkelijking via een uiteindelijk inzichtelijk proces: de logica van erkenning.<sup>52</sup> Dit dialectische proces van zelfverwerkelijking vormt de eigenlijke, specifiek menselijke geschiedenis met fenomenen die losstaan van de natuurlijke gang der dingen en een eigen verklaring behoeven – zoals het ontstaan en bestaan van de liberale democratie.

De dialectische logica van de erkenning – en daarmee de geschiedenis – vangt aan met de eerste menselijke handeling.<sup>53</sup> Primair wil de mens *als mens* worden erkend door de ander. Nu komt zijn menselijkheid bij uitstek tot uitdrukking in daden waarbij de mens moedwillig zijn eigen leven in de waagschaal legt. Hierin toont hij immers dat hij vrij is van zijn natuurlijke instinct tot zelfbehoud. De erkenning van deze vrijheid kan alleen dan plaatsvinden wanneer twee mensen elkaar op leven en dood bestrijden om erkenning van de ander af te dwingen voor het zuivere feit dat het leven op het spel wordt gezet.<sup>54</sup> Deze pure prestigestrijd om de erkenning, niet te reduceren tot de economische strijd om het bestaan, kent drie mogelijke uitkomsten, maar leidt noodzakelijk tot de hiërarchische verhouding van heer en knecht. De dood van beide of één van de strijders leidt immers direct tot het einde van de strijd om erkenning, want er is niemand meer die kan erkennen *casu quo* worden

---

<sup>47</sup> Fukuyama vertaalt *thymos* o.a. met 'spiritedness' en een 'innate human sense of justice'. Idem, 162, 163, 165.

<sup>48</sup> 'Plato's *thymos* is [...] nothing more than the psychological seat of Hegel's desire for recognition.' Idem, 165.

<sup>49</sup> Idem, 147.

<sup>50</sup> Idem, XVII.

<sup>51</sup> '[*Thymos*] is the part of the personality which is the fundamental source of the emotions of pride, anger, and shame, and is not reducible to desire, on the one hand, or reason on the other.' Idem, 163.

<sup>52</sup> De menselijke natuur als maat voor de geschiedenis kent dus *zelf* een ontwikkeling, een geschiedenis, die – hoewel deze natuur niet altijd zichtbaar is, niettemin inzichtelijk is als vaste structuur waarbinnen de zelfverwerkelijking plaatsvindt of als eindpunt ervan. 'The mere fact that human nature is not created 'once and for all' but creates itself 'in the course of historical time' does not spare us the need to talk about human nature, 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.' Idem, 138.

<sup>53</sup> Fukuyama maakt duidelijk dat 'de eerste mens' niet empirisch moet worden begrepen, maar als een gedachte-experiment waarin wordt getracht de secundaire aspecten van de menselijke persoonlijkheid buiten beschouwing te laten om tot de kern van het menselijke als zodanig te komen. In dit licht moet ook het woord aanvang worden begrepen. De aanvang van de menselijke geschiedenis is niet een chronologische datum, maar markeert de grens waar deze geschiedenis begint en de natuur ophoudt. Idem, 146.

<sup>54</sup> Idem, 147.

erkend. De heer-knecht verhouding ontstaat zodra één van de strijders zich uit doodsangst onderwerpt aan de ander.

De heer-knecht verhouding wordt echter getekend door een contradictie, zowel de heer als de knecht blijven onbevredigd in hun verlangen naar erkenning. Aangezien hij zijn leven waagde dwingt de heer respect voor zijn superieure menselijke waardigheid – een waardering die Fukuyama duidt met de term *megalothymia* –, maar de erkenning komt van de knecht, een subhumaan type dat heeft afgezien van zijn menselijke vermogens in de confrontatie met een gewelddadige dood. De knecht op zijn beurt verlangt naar erkenning van zijn menselijkheid, maar wordt door de heer als subhumaan type gezien. De tegenstelling tussen heer en knecht is niet een statische differentie, maar de verhouding zelf is inwendig contradictoer. Zowel de heer als de knecht afzonderlijk zijn inwendig verdeeld door hun verhouding met de ander – de erkenning van de ander is immers constitutief voor de eigen identiteit. Deze inwendige verdeeldheid wordt door beide negatief ervaren als een vervreemding ten aanzien van de eigen aard. Hoewel dergelijke contradicties ten aanzien van de eigen aard bestaan zetten ze noodzakelijkerwijs aan tot opheffing ervan.<sup>55</sup> Cruciaal daarbij is dat de ervaren contradicties niet opgelost kunnen worden binnen de bestaande heer-knecht verhouding, de contradictie betreft immers de verhouding als zodanig.<sup>56</sup>

Hoe is de mens in staat een dergelijk probleem op te lossen als hij onderdeel is van dat probleem? De ervaring van vervreemding is weliswaar een negatieve, maar ze biedt tegelijkertijd een bewust zicht op de eigen aard en zo de mogelijkheid deze toe te eigenen en te verwerklijken. De ervaring verliest haar negativiteit wanneer zij kan worden geconceptualiseerd en geïncorporeerd in de kennis die de mens over zichzelf bezit. Vergrote zelfkennis kan worden geconfronteerd met nieuwe ervaringen van vervreemding die daarop kunnen worden toegeëigend. Aldus brengt het proces van vervreemding en toe-eigening de oplopende stadia van de geschiedenis voort. Ieder stadium kent weliswaar nieuwe gestalten van de heer-knecht verhouding, met nieuwe contradicties ten aanzien van de eigen natuur, maar er is vooruitgang aangezien de mens zichzelf in het doorlopen van de fasen van de geschiedenis steeds meer *leert* kennen. In iedere opheffing worden de slechte, oneigenlijke aspecten binnen de verhouding vernietigd – afgeleerd – en de goede, eigenlijke bewaard – geleerd.

De geschiedenis verschijnt aldus als een proces van zelf-educatie waarin de mens steeds hogere stadia van bewustzijn bereikt. Dit wordt duidelijk als we bedenken dat de motor van het historische proces niet zozeer de heer is maar de knecht. De heer trotseert weliswaar zijn eigen dood en *demonstreert* zo zijn menselijke vrijheid, maar geraakt vervolgens in een statische toestand van verpozing en consumptie. De knecht daarentegen onderwerpt zich oog in oog met de dood aan de

---

<sup>55</sup> Fukuyama, *End of history*, 192. Zie ook Hegel: 'Das Unvollkommene so als das Gegenteil seiner in ihm selbst ist der Widerspruch, der wohl existiert, aber ebenso sehr aufgehoben und gelöst wird, der Trieb, der Impuls des geistigen Lebens in sich selbst, die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit und Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen und zum Lichte des Bewußtsein, d.i. zu sich selbst zu kommen.' G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Werke 12 (Baden-Baden 1986), 78.

<sup>56</sup> 'A "problem" does not become a "contradiction" unless it is so serious that it not only cannot be solved within the system, but corrodes the legitimacy of the system itself such that the latter collapses under its own weight.' Idem, 136.

heer maar krijgt niettemin een *idee* van vrijheid.<sup>57</sup> De idee van vrijheid is aanvankelijk niet actueel, maar potentieel; de knecht ervaart een discrepantie tussen ideaal en werkelijkheid en zoekt deze op te heffen. Via een lang leerproces van noeste arbeid overwint de knecht zijn angst voor de dood en verwezenlijkt hij zijn idealen van menselijkheid – *Arbeit macht frei*.<sup>58</sup> Al werkend voor de heer begint de knecht in de eerste plaats te beseffen dat hij in staat is de natuur te beheersen en transformeren. Zodoende raakt arbeid bevrijd van de natuur en krijgt zij voor de knecht niet louter de betekenis als bevrediging van natuurlijke begeerte, maar representeert zij primair de vrijheid om de natuurlijke bepaling te overstijgen. Aldus moet het ontstaan van de moderne wetenschap in dit arbeidsproces van de knecht worden begrepen. Volgens Fukuyama *moest* de mogelijkheid van een verovering van de natuur op een bepaald punt uitgevonden worden door bepaalde Europeanen.<sup>59</sup> De beheersing van de natuur is een vorm van thymotische arbeid waarmee de vervreemde knecht zijn menselijkheid toeigent. De premoderne origine van de natuurwetenschap liggen niet alleen in de strijd om erkenning, de natuurwetenschappelijke methode *is* ook strijd om erkenning.<sup>60</sup>

Het ligt in de logica ervan besloten dat het verlangen naar erkenning van anderen streeft naar de erkenning van steeds meer anderen: hoe meer erkenning, hoe meer bevrediging.<sup>61</sup> De dialectiek kent noodzakelijkerwijs een tendens tot universalisering.<sup>62</sup> Dit is goed zichtbaar op het niveau van de politieke geschiedenis waar de heer-knecht verhouding terugkeert in de vele staatsvormen en vrijheidsidealens.<sup>63</sup> In de eerdere stadia van de geschiedenis wordt de strijd om erkenning nog uitgevochten tussen kleinere groepen mensen, bijvoorbeeld tussen stamverbanden. In de latere stadia van de geschiedenis wordt erkenning verlangd voor steeds grotere groepen, bijvoorbeeld hele naties.<sup>64</sup>

Iedere manifestatie van de heer-knecht verhouding is echter inherent instabiel en zal vroeg of laat worden verlaten. Volgens Fukuyama is de ondergang van samenlevingen niet de uitkomst van een voortdurende concurrentiestrijd tussen samenlevingen, maar is het primair een legitimiteitskwestie; een zaak betreffende de principes waarop een samenleving is gebaseerd. Een principe is zelfstandig, staat op zichzelf. Principes die niet op zichzelf kunnen staan zijn onvolkomen principes, dat blijkt vroeg of laat. Iets wat niet in zichzelf kan berusten komt van zich uit in beweging, zal veranderen, zich daarmee tegen zichzelf keren, tegenstrijdig zijn, en uiteindelijk onherroepelijk gronde gaan. Hoe meer deze principes worden getekend door een *inherente* tegenstrijdigheid of contradictie, des te minder

---

<sup>57</sup> Idem, 195.

<sup>58</sup> 'The slave recovers his humanity, the humanity lost on the fear of violent death, through *work*.' Idem, 194.

<sup>59</sup> 'The possibility of mastering nature opened up by modern natural science was not a universal feature of all societies, but had to be invented at a certain point in history by certain Europeans.' Idem, 72.

<sup>60</sup> 'Modern natural science is not the invention of idle masters, who have everything they want, but of slaves who do not like their present condition. Through science and technology, the slave discovers that he can change nature, not only the physical environment into which he is born, but his own nature as well.' Fukuyama, 194.

<sup>61</sup> Idem, 182.

<sup>62</sup> 'The logic of recognition ultimately led to the desire to be universally recognized, that is, to imperialism.' Idem, 182.

<sup>63</sup> 'The relationship of lordship and bondage on a domestic level is naturally replicated on the level of states, where nations as a whole seek recognition and enter into bloody battles of supremacy.' Idem, XX, 163.

<sup>64</sup> Het 'eerdere' en 'latere' moet hier niet primair chronologisch worden begrepen. Vandaag de dag vinden er stammenoorlogen plaats die tegelijkertijd tot een eerder stadium van de geschiedenis behoren. 'Eerder' en 'later' verwijst naar de mate waarin samenlevingen de transhistorische standaard belichamen.

autoriteit de samenlevingen die op deze principes zijn gebaseerd zullen genieten onder de bevolkingen.<sup>65</sup>

Zo is erkenning gebaseerd op ideologische gronden legitiemer dan erkenning op nationalistische gronden, want in een ideologische strijd wordt gestreden om een universeel mensdom, terwijl het nationalisme mensen onderscheidt op willekeurige basis – een irrationeel onderscheid aldus Fukuyama.<sup>66</sup> In hun universele aanspraak sluiten ideologieën elkaar echter uit, dus logischerwijs zal ook het ideologische stadium verlaten moeten worden en uiteindelijk uitmonden in de enige mogelijke oplossing van de contradictoire heer-knecht verhouding: de universele en homogene liberale staat die *alle* burgers gelijkkelijk erkent omdat ze menselijke wezens zijn, en niet omdat ze tot een of andere groep behoren.<sup>67</sup> De erkenning van de staat blijkt uit het verlenen en waarborgen van bepaalde rechten, de burger op zijn beurt erkent de staat door zich tot de wet te verplichten.

Het contradictoire van de heer-knecht verhouding ligt in de *niet-evenredige* erkenning die er in heerst. De opheffingen van de dialectiek zijn derhalve een vorm van gelijkmaking van de mensen in hun onderlinge verhoudingen – een gelijkmaking die gepaard gaat met de gelijkmaking van de natuur in de natuurwetenschap.

Geschiedenis is derhalve niet primair een concurrentiestrijd om het bestaan, maar verschijnt binnen de logica van de erkenning als *principiële tegenstrijdigheid*. Daar waar de ideologie van het communisme instort dankzij ‘some kind of internal rot’<sup>68</sup>, ligt de triomf van de liberale democratie besloten in de ontdekking van haar volkomen principes, die in feite ontdekkingen zijn ten aanzien van de natuur van de mens.<sup>69</sup> De democratische principes van vrijheid en gelijkheid zijn volgens Fukuyama *long term sources* van legitimiteit.<sup>70</sup>

Volgens Fukuyama vindt de individuele mens zijn ware aard in het universele mensdom van de liberale democratie. De verzadiging van zijn diepste verlangen naar gelijkwaardige erkenning is het *summum bonum* voor ieder mens, een intrinsiek goed ‘that has a pull of its own’. Fukuyama verbindt de goedheid van een samenleving aan de mate waarin deze erin slaagt de mens zijn ware aard te laten verwezenlijken. De goedheid van het *summum bonum* ligt in de stabiliteit van de principes en de menselijke natuur waarin ze berust. Omwille hiervan zet de mens de bewuste stap naar de democratie, een laatste vooruitgang.

---

<sup>65</sup> ‘Legitimacy is not justice or right in an absolute sense; it is a relative concept that exists in people’s subjective perceptions. All regimes capable of effective action must be based on some principle of legitimacy.’ Legitimiteit is onlosmakelijk verbonden met mensen die geloven in en loyaal zijn aan de principes ervan. Idem, 15

<sup>66</sup> ‘The distinction between human and non-human is fully rational: only human beings are free, that is, able to struggle for recognition in a battle for pure prestige. This distinction is based on nature, or rather, the radical disjunction between the realm of nature and the realm of freedom. The distinction between one group of people and another, is an accidental and arbitrary by-product of human history.’ Idem, 201.

<sup>67</sup> ‘The liberal state, on the other hand, is rational because it reconciles these competing demands for recognition on the only mutual acceptable basis possible, that is, on the basis of the individual’s identity as a human being.’ Idem, 201, 202.

<sup>68</sup> Idem, 288.

<sup>69</sup> ‘The success of democracy in a wide variety of places and among many different peoples would suggest that the principles of liberty and equality on which they are based are not accidents or the results of ethnocentric prejudice, but are in fact discoveries about the nature of man as man, whose truth does not diminish but grows more evident as one’s point of view becomes more cosmopolitan.’ Idem, 51.

<sup>70</sup> Idem, 15.

Fukuyama leest het Boek van de Geschiedenis vanuit haar laatste pagina. Pas op het einde zijn de omslagen van de bladzijden overzichtelijk en inzichtelijk geworden als de noodzakelijk opeenvolgende gestalten van de heer-knecht verhouding. Dit inzicht kwam pas op in de loop van dit proces, al lezende kwam de mens tot het inzicht dat hij het Boek las.<sup>71</sup> Nu, aan het einde, in het volkomen zelfinzicht kan de titel op de kaft worden ontwaard: zij bestaat uit de twee principes die de mens altijd al op weg leidden naar de liberale democratische: de *twin pillars* van vrijheid en gelijkheid. Toch slaat Fukuyama, op dit punt aanbeland, het Boek niet dicht maar is hij pas halverwege *The end of history*.

#### §4 Ambigüiteit

*The end of history* wordt getekend door een merkwaardige paradox. Fukuyama's optimistische toonzetting in de *Introduction* met betrekking tot het bereiken van het einde van de geschiedenis staat in schril contrast met de laatste zinnen van het boek waarin hij aangeeft dat het voorhanden bewijs aangaande de richting van de geschiedenis 'provisionally inconclusive' blijft en dat *in the final analysis* niet is te weten of de liberale democratie de mens volkomen bevredigt.<sup>72</sup>

De grond van deze paradox is daar te vinden waar de omslag plaatsgrijpt van de historische naar de post-historische wereld, een omslag die hij betitelt als *leaping over Rhodes* – de sprong waarvan Fukuyama op dat moment getuige is: de transformatie van de historische mens tot het universele mensdom van *Democratic Man* in de implosie van de laatste rivaliserende ideologie van de liberale democratie.

De laatste overgang van de geschiedenis is een wezensvreemde. De historische mens zet bewust de stap naar de liberale democratie. Het is een echt menselijke daad: vrij, irrationeel en tegennatuurlijk. Tegelijkertijd is in deze laatste historische act de mens zelf in het geding: hij transformeert tot *Democratic Man*. Deze transformatie wordt zichtbaar in de plaatsgrijpende verschuiving binnen de structuur van de menselijke natuur. In de rangorde van zielsvermogens neemt *reason* de leidende

---

<sup>71</sup> Zie ook Hegel: 'Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl als subjektive Seite und bedeutet ebensogut die *historiam rerum gestarum* als die *res gestas* selbst; sie ist das Geschehene nicht minder wie die Geschichtserzählung. Diese Vereinigung der beide Bedeutungen müssen wir für höherer Art als für eine bloß äußerliche Zufälligkeit ansehen: es ist dafür zu halten, daß Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Taten und Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innerliche gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt.' Hegel, *Vorlesungen*, 83.

<sup>72</sup> Idem, 339. Ook in latere werken komt Fukuyama zelf terug op zijn these van het einde van de geschiedenis. Het zijn niet de vele kritieken geweest die hem op *second thoughts* ten aanzien van zijn ontwerp hebben gebracht, maar hij heeft zelf een fout in zijn redenering ontdekt – dacht hij. Wanneer de (biotechnologische) wetenschap – aldus de redenering in zijn artikel 'Second thoughts' – ingrijpt in de menselijke natuur zelf – nu overigens begrepen als genenpoel – dan ligt de toekomst principieel open want we kunnen vandaag niet vooruitlopen op wat we pas morgen weten. De redenering is overigens volkomen dezelfde als die van Karl Popper in zijn *Poverty of historicism* uit 1957, zonder dat Fukuyama Popper noemt. Zie K.R. Popper, *Poverty of historicism* (London 1957), VI, VII. Dat Fukuyama het werk van Popper wel kent blijkt in een noot van de *End of history*: "Historicism" in this sense should be distinguished from Karl Popper's use of the term in *The poverty of historicism* and other works. With his usual lack of insight, Popper identifies historicism as the pretense of being able to predict the future from the historical past [...]. Fukuyama, *End of history*, 350.

positie over van *thymos*: *Thymotic Man* (*thymos, reason, desire*) verwerkelijkt zichzelf in *Democratic Man* (*reason, thymos, desire*).<sup>73</sup>

In Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp speelt nu een zekere dubbelheid ten aanzien van het menselijke, die – zoals zal blijken – niet helemaal vanuit zijn dialectiek begrepen kan worden.<sup>74</sup> Aanvankelijk is de mens primair een thymotisch en dus irrationeel wezen, dat strijdend om erkenning een dialectisch proces in werking zet dat niet in natuurlijk rationele termen van *reason* en *desire* is te verklaren, uiteindelijk blijkt de mens in wezen altijd al primair rationeel geweest te zijn – al was hij zich daarvan in de eerdere stadia nog niet (volledig) bewust. De volledige mens kon pas ontstaan via het historische proces. Uiteindelijk transformeert *Thymotic Man* tot diegene die hij eigenlijk altijd al was. De rationaliteit van *Democratic Man* is echter niet diezelfde als de rationaliteit van natuur en economie waarvan het thymotische zich als irrationeel onderscheidde. De rationaliteit van de democratie is *more rational* dan de economische waarvan eerder sprake was, omdat zij ook nog *thymos* omvat.<sup>75</sup> Tegelijkertijd ondergaat ook *thymos* in de laatste dialectische overgang een betekenisomslag. Irrationele *thymos* – het megalothymotische verlangen naar erkenning van de eigen superioriteit ten opzichte van anderen, de bron van alle twist en tirannie in de geschiedenis – wordt gedomesticeerd tot *rationele thymos*, oftewel *isothymia*: het verlangen naar gelijkwaardige erkenning.

Volgens Fukuyama is de 'historische transitie' naar de moderniteit te begrijpen aan de hand van deze twee manifestaties van het verlangen naar erkenning: *megalothymia*, en *isothymia*.<sup>76</sup> In de laatste overgang van de geschiedenis transformeert de ideologische strijd om erkenning in de universele strijd om gelijkwaardigheid. De contradictie tussen de *megalothymia* van de heer en de inferioriteit van de knecht wordt opgeheven in de *isothymia* van een universeel democratisch mensdom. In de universele en gelijkwaardige erkenning zou de volkomen harmonie tussen alle mensen onderling bereikt moeten zijn.

Maar juist op dit punt vraagt Fukuyama zich af of de democratie waarlijk bevredigend is. Hoewel Fukuyama ervan overtuigd is dat de democratie beter is dan alle voorgaande samenlevingsvormen heerst er bij hem twijfel of de menselijke natuur daadwerkelijk raakt vastgesteld in *Democratic Man*, en of dat überhaupt ook wenselijk is. *Is isothymia* wel het woord waarin de geschiedenis als getransformeerde strijd om erkenning haar rusthuis vindt? Het feit dat Fukuyama aan het einde van de geschiedenis de democratische *isothymia* überhaupt nog *in Frage* stelt wijst op een zekere ervaring ten aanzien van het geheel, een contradictie die in de liberale democratie nog niet volledig is opgeheven en derhalve een potentieel gevaar voor haar voortbestaan inhoudt. En omdat de laatste opheffing in *isothymia* niet per definitie de gewenste harmonieuze rust brengt blijven ook de momenten van bewaring en vernietiging ongewis, dat wil zeggen: de betekenisomslag in de woorden

---

<sup>73</sup> 'The modernization process described by contemporary social science can be understood as the gradual victory of the desiring part of the soul, guided by reason, over the soul's thymotic part, played out in countless countries around the world.' Idem, 185.

<sup>74</sup> De dubbelheid ten aanzien van het menselijke blijkt in de volgende passage: 'Man's first human act may have been his willingness to risk his life in the bloody battle, but he did not thereby become a fully free and therefore satisfied man.' Idem, 192.

<sup>75</sup> 'For as Hegel teaches us, modern liberalism is not based on the abolition of the desire for recognition so much as on its transformation into a more rational form.' Idem, 337.

<sup>76</sup> '*Megalothymia* and *isothymia* together constitute the two manifestations of the desire for recognition around which the historical transition to modernity can be understood.' Idem, 182

waarin Fukuyama de overgang bespreekt is niet volledig, de betekenis van de woorden blijft derhalve steken in ambiguïteit.

Aan het einde van de geschiedenis merkt Fukuyama op: 'There is no fixed point at which liberty and equality come into balance, nor any way of optimizing both simultaneously.'<sup>77</sup> Hij bemerkt een *uneasy relationship* tussen de post-historische democratie (*isothymia*) en de historische strijd om erkenning (*megalothymia*). Fukuyama noemt de verhouding tussen *isothymia* en *megalothymia* zelfs *oppositieel*.<sup>78</sup> De harmonie van de liberale democratie is een gespannen harmonie van vrijheid (megalothymotische teruggang in de geschiedenis) en gelijkheid (isothymotische afremming van de geschiedenis). Het is een gespannen harmonie die niemand echt verlangt, maar een soort noodgedwongen patstelling.

De ongewisheid rondom het einde van de geschiedenis grondt in *thymos* zelf, de bron van de menselijke vrijheid. *Thymos* is 'ten diepste paradoxaal'. Enerzijds is het de bron van deugden als moed, dapperheid en generositeit, tegelijkertijd heeft het een *dark side* en brengt het gevoelens van superioriteit voort.<sup>79</sup> *Thymos* is inwendig ambigu: goed noch kwaad, kent geen maat.

Aangezien *megalothymia* en *isothymia* niet gefixeerd kunnen worden ziet Fukuyama twee gevaren de toekomst van de democratie bedreigen: een exces van *isothymia* en een exces van *megalothymia*.

Een exces van *isothymia* komt neer op het uitbannen van alle ongelijkheid, zelfs de fysieke. Het is niets minder dan de vernietiging van *thymos*, die inherent ongelijk is. Volgens Fukuyama tendeeert het Angelsaksische liberalisme van Thomas Hobbes en John Locke hiernaar. De gevolgen hiervan zijn volgens Fukuyama levensbedreigend. Dankzij de strijd om erkenning ziet Fukuyama niet alleen in dat de liberale democratie slechts via irrationele *thymos* tot stand heeft kunnen komen, maar bovendien alleen maar in stand te houden is door binnen het constitutionele framework iets historisch, irrationeels te behouden.<sup>80</sup> De gemeenschapszin van een *civil society*, ontstaan en bijeengehouden door de irrationele *art of associating*, is noodzakelijk voor een samenleving – anders rest niets dan een contractueel verband tussen geatomiseerde egoïsten. Daarnaast wijst Fukuyama op het irrationele, niet door economisch comfort gedreven werkethos en het risicovolle entrepreneurschap als overblijfselen uit de strijd om erkenning die niettemin noodzakelijk zijn voor het voortbestaan van de democratie.<sup>81</sup>

Hier ligt het levensbelang van het historische en het behoud ervan in het post-historische tijdsbestek. Wanneer daarin vergeten raakt hoe de democratische samenleving van vandaag een noodzakelijke (voor)geschiedenis heeft gekend, en bovendien nog altijd moet teren op haar vitale elementen, dreigt er levensgevaar.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> Idem, 293.

<sup>78</sup> 'Its [*megalothymia*] opposite is *isothymia* [...].' Idem, 184.

<sup>79</sup> Idem, 181.

<sup>80</sup> Idem, 222. 'Successful political modernization thus requires the preservation of something premodern within its framework of rights and constitutional arrangements, the survival of peoples and the incomplete victory of states.'

<sup>81</sup> Idem, 315.

<sup>82</sup> Fukuyama's gebruik van de term 'post-historisch' duidt ook daarop dat het historische niet helemaal weg is.

Hoewel Fukuyama meerdere keren gewag maakt van het daadwerkelijk dreigende gevaar van een exces aan *isothymia* in de alomtegenwoordige economische wereld en haar bourgeoisbewoners vindt hij in de natuur echter een onverwachte medestander. Waar zij eerst het rationeel gedetermineerde was tegenover het menselijk vrije, blijkt zij nu de voortbrenger van het irrationeel thymotische: 'Nature, on the other hand, will conspire to preserve a substantial degree of *megalothymia* even in our egalitarian, democratic world.'<sup>83</sup> De aanvankelijk mechanisch gedachte natuur zal uiteindelijk als het leven zelf voor een levensbedreigende lethargie behoeden.

Een radicaler gevaar vormt volgens Fukuyama een exces aan *megalothymia*. Hij wijst op diegenen die in *isothymia* geen vorm van *thymos* meer herkennen, maar de vernietiging ervan en daarmee de vernietiging van wat de mens eigenlijk is.<sup>84</sup> In de economische wereld verwordt de mens tot een dier, louter driftmatig bepaald door *reason* en *desire*.<sup>85</sup> Uit verzet hiertegen zouden megalothymotisch gepredisponerde figuren een terugval in de geschiedenis teweeg kunnen brengen. Fukuyama citeert Nietzsches oproep tot een nieuwe moraal en een nieuwe, lees niet-democratische mens.<sup>86</sup> Daarbij impliceert iedere terugval in de historiciteit dankzij de logica van de erkenning onherroepelijk weer een gang naar de eindtoestand. De geschiedenis wordt aldus een eeuwige oscillatie tussen een gericht historisch en mogelijk instabiel post-historisch stadium.<sup>87</sup>

Fukuyama's houding tegenover de ambiguïteit van *thymos* is in zekere zin zelf ambigu. Enerzijds is hij beschouwelijk omdat hij de ambiguïteit van *thymos* niet veronachtzaamt of vernietigt, anderzijds grijpt hij in door te pleiten voor het behoud van de goede aspecten ervan. Zijn houding bestaat in een *balancing act*. Volgens Fukuyama is het systeem dat de spanning tussen de aan elkaar tegengestelde principes van vrijheid en gelijkheid het best weet te beteugelen en excessen weet te vermijden het beste systeem.<sup>88</sup> Een *gedomesticeerde*, rationele *thymos* biedt een door het principe van gelijkwaardigheid beperkte maar noodzakelijke ruimte voor irrationele vrijheid. Het *meer rationele* van Fukuyama's liberalisme omvat paradoxaal ook een *zekere mate* van irrationele *thymos*.

---

<sup>83</sup> Idem, 315.

<sup>84</sup> 'But the loss of fine craftsmanship is a trivial concern when compared to the loss of certain human possibilities in the moral and theoretical sphere, possibilities that were nurtured by the leisured and deliberately anti-utilitarian ethos of aristocratic societies.' Idem, 309.

<sup>85</sup> Alexander Kojève, de Hegel-interpretator op wiens werk Fukuyama zijn dialectische ontwerp heeft gebaseerd, vindt het verdwijnen van de mens geen probleem: 'The disappearance of Man at the end of History, therefore, is not a cosmic catastrophe: the natural World remains what it has been from all eternity. And therefore, it is not a biological catastrophe either: Man remains alive as animal in harmony with Nature or given Being. What disappears is Man properly so-called – that is, Action negating the given, and Error, or in general, the Subject opposed to the Object ...' Kojève in Idem, 311.

<sup>86</sup> 'He [Nietzsche] hoped for the birth of a new morality that would favour the strong over the weak, that would heighten social inequality and even promote a certain kind of cruelty.' Idem, 313.

<sup>87</sup> '... we might postulate that a society of last men composed entirely of desire and reason would give way to one of bestial first men seeking recognition alone, and vice versa, in an unending oscillation.' Idem, 315.

<sup>88</sup> 'Plato argued that while *thymos* was the basis of the virtues, in itself it was neither good nor bad, but had to be trained so that it would serve the common good. That regime was best that best satisfied all three parts of the soul simultaneously. [...] By this standard, when compared to the historical alternatives available to us, it would seem that liberal democracy gives fullest scope to all three parts. [...] No existing liberal society is based on *isothymia*; all must permit some degree of safe and domesticated *megalothymia*, even if this runs contrary to the principles they profess to believe in.' Idem, 337.



## §5 Indifferentiering

Hoewel Fukuyama de eventuele terugkeer van *megalothymia* een radicaler gevaar acht voor de democratie zullen volgens hem maar weinigen de weg van Nietzsche aflopen naar een nieuwe moraal en *Übermensch*. Gelukkig kunnen Nietzsches inzichten in de *condition humain* worden geaccepteerd zonder met de christelijk-liberale tradities te breken die wij aanhangen – aldus Fukuyama.<sup>89</sup> Deze inzichten kunnen Fukuyama helpen in de afwending van het gevaar van een exces aan *isothymia*, dat, hoewel minder radicaal dan haar tegenhanger, in *The end of history* op vele plaatsen concreet aan de orde in de vorm van de vereconomiserende wereld en haar bewoner, de laatste mens: *Economic Man*. Fukuyama spreekt laatlundkend over de *bourgeois* en hij verzet zich tegen het bourgeoisiebestaan, niet alleen omdat het zichzelf niet kan dragen, maar bovenal omdat het ‘verachtelijk’ is. De thymotische passies van patriottisme, moed en *public-spiritedness* zijn niet alleen noodzakelijk voor een gezonde, levensvatbare samenleving, maar maken het leven in de eerste plaats waard geleefd te worden; het zijn *nobele* passies.<sup>90</sup> Fukuyama’s geschiedfilosofie verzet zich tegen schaamteloze indifferentie van de bourgeois tegenover gemeenschap en – *vice versa* – de *laissez faire* houding van de overheid ten opzichte van de burgers, het louter contractuele verband van *perfect rights, defective duties*.<sup>91</sup> De economische mens is niet in staat zichzelf op te offeren voor een doel buiten zijn lichamelijke behoud en comfort, de overheid stelt geen positieve doelen. Temidden de onverschillige bestaanswijze van de laatste mens in zijn nachtwakersstaat pleit Fukuyama voor het behoud van zingevende *thymos*, zij het in een gedomesticeerde vorm.<sup>92</sup>

Wanneer Fukuyama spreekt van de tirannie van de tegenwoordigheid, wijst hij niet alleen op het feit dat eigentijdse maatstaven een waarachtige beoordeling van de eigen tijd in de weg staan maar ervaart hij de eigentijdse economische wereld *daadwerkelijk* als een tirannie, als een *iron grip* waaraan met moeite te ontworstelen is. Naast de vereconomisering van de wereld maakt hij gewag van de succesvolle vereconomisering van ons denken, zodat de strijd om erkenning ons nu vreemd in de oren klinkt.<sup>93</sup> Wanneer zowel wereld als denken vereconomiseren, dreigt het gevaar van een vergetelheid ten aanzien van de strijd om erkenning en de politieke dimensie die zij openhield waarbinnen de mens vrij kon handelen. Wanneer de politieke dimensie zich sluit en de mens van zijn specifieke thymotische handelingsmogelijkheden raakt afgesloten, staat niets nog de vorming van autoritaire statensystemen in de weg waarbinnen de laatste mensen als intellectuele insectentypen

---

<sup>89</sup> ‘It is difficult for those of us who believe in liberal democracy to follow Nietzsche very far down the road that he takes. [...] On the other hand [...] all of these insights may be considered accurate reflections of the human condition, which we can accept without our having to break with the Christian-liberal traditions in which we live.’ Idem, 313.

<sup>90</sup> Idem, 161, 199.

<sup>91</sup> Idem, 322.

<sup>92</sup> Fukuyama’s geschiedfilosofische beschouwing is uiteindelijk praktische georiënteerd op het behoud van de democratie. Aldus biedt het ‘Fukuyamisme’ een normatieve richtlijn voor het leven en handelen.

<sup>93</sup> ‘We inhabitants of liberal democratic countries are by now so used to accounts that reduce motivation to economic causes, so thoroughly *bourgeois* in our own perceptions...’ Idem, 145.

tevreden en comfortabel hun functies uitvoeren.<sup>94</sup> In het angstbeeld van een indifferente, koel calculerende economische wereld ligt de beweegreden voor Fukuyama's teruggrijpen naar Hegels strijd om erkenning omdat het een 'useful and illuminating way' is om de contemporaine vereconomiserende wereld in de blik te kunnen krijgen, om zo het erin besloten gevaar te kunnen onderkennen en bestrijden.<sup>95</sup> Fukuyama's boek pleit niet alleen voor het behoud van de voor mensen kenmerkende individuele vrijheid, zijn schrijven *is* ook een daad van vrijheid doordat het afstand weet nemen tot de bepalende economie en het de politieke dimensie openhoudt waarbinnen Fukuyama kan laten zien waar hij voor staat. Aldus is vrijheid in *End of history* niet louter onderwerp van gesprek, maar eerder dragend voor beschrijving en beschrevene.

Juist op dit punt rijst de vraag: *Is* vrijheid nog wel dragend? Kan Fukuyama's reactionaire schrijven wel afstand nemen en een politieke dimensie openhouden?

Zingeving heeft alleen zin wanneer er al zinloosheid heerst. De heerschappij van de economie blijkt de achtergrond van Fukuyama's schrijven: zij is tekenend voor zijn schrijven doordat het zich ertegen verzet. Zijn schrijven is reactionair, en derhalve gebonden aan de economie.

Daarbij laat de heerschappij van de indifferentie ook Fukuyama's woorden niet onberoerd, al dan niet opgemerkt door Fukuyama zelf. Dat blijkt juist daar waar zijn geschiedfilosofie het verschil zou moeten maken met de geschiedwetenschappelijke benaderingswijze: in haar onderscheid tussen het historische en de transhistorische maat daarvoor, een scheiding die het Fukuyama mogelijk maakt een rationele economische natuur af te zetten tegen een vrije, thymotische mens. Fukuyama baseert zijn universele geschiedenis op de filosofie van Hegel, maar er is een verschil. Hegel begrijpt de transhistorische vrijheid metafysisch, aldus Fukuyama: de mens *is* vrij en zijn vrijheid begint waar de natuur eindigt.<sup>96</sup> Dit metafysische onderscheid tussen mens en natuur kan Fukuyama zelf niet volhouden. Zo moet hij onder druk van de recente wetenschappelijke en filosofische inzichten de specifiek menselijke vrijheid reduceren tot een psychologisch fenomeen: mensen *geloven* dat ze vrije keuzes kunnen maken, handelen *alsof* ze vrij zijn.<sup>97</sup> Het *bestaan* van de idee van de vrijheid als menselijke waardigheid is illusoir, de betekenis ervan berust in de *geloofwaardigheid* ervan. En die is niet groot vandaag de dag, constateert Fukuyama.<sup>98</sup> Hij wijst erop dat biologische studies aangeven dat ook dieren in prestigeglagen verward kunnen raken en wellicht verlangen naar erkenning.<sup>99</sup> Het fundamentele verschil tussen vrije mens en gedetermineerde natuur, dragend onderscheid van

---

<sup>94</sup> 'Der "Letzte Mensch" würde dann als intelligenter Insektentypus die Welt bevölkern; seine Bauten und Kunstwerke würden Perfektion gewinnen, als Ziel des Fortschrittes und der Evolution, auf Kosten der Freiheit [...].' E. Jünger, *An der Zeitmauer* (1959; Stuttgart 2003), 148

<sup>95</sup> Fukuyama, *End of history*, 145.

<sup>96</sup> Idem, 152.

<sup>97</sup> 'Whether or not free will exists, virtually all human beings act as if it does, and evaluate each other on the basis of their ability to make what they believe to be genuine moral choices.' Ibidem.

<sup>98</sup> 'Certainly few people believe that man is dignified because he is capable of moral choice. The entire thrust of modern natural science and philosophy since the time of Kant and Hegel has been to deny the possibility of autonomous moral choice, and to understand human behavior entirely in terms of sub-human and sub-rational impulses.' Idem, 297.

<sup>99</sup> Fukuyama projecteert aanvankelijk strikt menselijke geachte vermogens op de natuur, in plaats van de natuur op de mens. Vandaar dat alleen de 'hogere diersoorten' in staat zijn tot prestigestrijd. Ondanks het diffuser worden van de scheidslijn tussen mens en dier blijft Fukuyama's blikrichting bepaald door historische, antropocentrische woorden. Idem, 151.

Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp, verliest scherpheid, wordt indifferent. Indifferent in die zin dat het zijn relevantie verliest.

Grond van de paradoxale omslag die plaatsvindt in *End of history* is het feit *dat de ervaring van een niet meer kunnen ervaren van onderscheid niet hetzelfde is als de geschiedfilosofische ervaring van onderscheid*. De ervaring van een indifferentie kan geschiedfilosofisch verwoord worden als einde van de geschiedenis, maar tegelijkertijd kunnen de geschiedfilosofische woorden niet verbloemen dat zij met het wegvallen van de ervaring van onderscheid die zij moesten beschrijven *zelf in het geding zijn*. Fukuyama verwoordt de overgang van een differentie naar een indifferentie in de geschiedfilosofisch differente schema's van rationeel – irrationeel, natuur – mens, economie – politiek. Dat deze opposities aan het einde van de geschiedenis in betekenis omslaan zoals we reeds hebben gezien kan niet primair als de definitieve dialectische omslag worden begrepen, want de begrippen blijven in een moeiteloze ongewisheid heen en weer klappen, een teken dat ze indifferent zijn geworden. Primair zijn deze differenties die tekenend waren voor de manier waarop de mens zijn bestaan in de wereld ervoer indifferent geworden, indifferent in die zin dat ze irrelevant zijn geworden.

Fukuyama's geschiedfilosofie is retro, grijpt terug naar een oude manier om een probleem van andere orde op te lossen. Het einde van de geschiedenis levert niet zozeer een probleem binnen de politieke dimensie op, voortgebracht door de strijd om de erkenning, maar eerder de oplossing van deze dimensie als zodanig, zodat de zorg om deze problematiek overbodig wordt. Fukuyama merkt op dat de mens aan het einde van de geschiedenis in een 'intellectual impasse' terecht is gekomen wat betreft de vraag wat er ten aanzien van de mens eigenlijk op het spel staat. Een ervaring ten aanzien van het geheel en de plaats van de mens erin wordt diffuus. Een horizon waarbinnen absoluut en onkritisch op directe wijze een verzameling waarden werd ervaren valt aan het einde van de geschiedenis weg in het dan ontstane overzicht op alle voorgaande horizonten.

In Fukuyama's schrijven is te merken dat de relevantie van de historische grondwoorden verdwijnt, zonder dat hij daar iets aan kan doen. Het wegvallen van de betekenis van woorden in de indifferentie *laat zien* dat woorden geen instrumenten in zijn handen zijn. Fukuyama noemt zijn ontwerp van een universele geschiedenis weliswaar een 'intellectual tool'<sup>100</sup>, maar of zijn woorden aanspreken of niet, daar gaat hij niet over. De geschiedfilosofie van Fukuyama kan het verschil niet maken. Dat ligt maar in zekere mate aan de ontoereikendheid van Fukuyama zelf. Vasthoudend aan de differente schema's van de geschiedfilosofie kan wat geschiedt maar beperkt aankomen, hij is niet weids genoeg. Het is vermoedelijk de heerschappij van de indifferentie zelf die hem die mogelijkheid ontnemt.<sup>101</sup> Een gewezen geschiedfilosofie laat zich in een economische omgeving niet reanimeren. Het is zaak deze heerschappij van het economische nader te onderzoeken.

---

<sup>100</sup> Idem, 130.

<sup>101</sup> Th.C.W. Oudemans, *Echte filosofie* (Amsterdam 2007), 54.

## Hoofdstuk 3 Eigentijdse geschiedwetenschap

Fukuyama's geschiedfilosofie deelt met de moderne geschiedwetenschap een universele pretentie: een theorie met een zo groot mogelijke reikwijdte en verklaringskracht.<sup>102</sup> Het doel daarvan is: het verleden present maken, om het te begrijpen en zo te gebruiken om het eigen leven en denken beter te beheersen. Dankzij hun universele pretentie hebben beide benaderingswijzen een totaliteitsaanspraak, zij overlappen elkaar derhalve en sluiten elkaar uit.

Binnen Fukuyama's ontwerp van een universele geschiedenis verschijnt de wetenschappelijke benaderingswijze als onvolkomen, deficiënt. Onvolkomen kan de wetenschap alleen verschijnen in het volkomen licht van de niet-mechanische strijd om erkenning als omvattende verklaringscategorie. Niet alleen berust de premoderne origine van de wetenschap volgens Fukuyama in de strijd om erkenning, zoals we hebben gezien is de moderne wetenschap een gestalte van deze strijd.

De wetenschappelijke methode zelf daarentegen is universeel in die zin dat zij vandaag de dag één verklaring kan bieden voor alle verschijnselen in de natuur en cultuur, de pragmatisch-economische verklaring, gebaseerd op mechanische gronden. Op alle tekorten die Fukuyama haar aanrekent heeft de wetenschap ofwel een mechanisch antwoord, ofwel legt ze deze terzijde als schijntekorten – waardoor voor enig verlies niet hoeft te worden gevreesd. Zelfs Fukuyama's ontwerp zelf kent een economische structuur; niet alleen wordt de strijd om erkenning omgeven door de economie, maar eerder nog moet zij in economische termen worden begrepen. De overgang van geschiedfilosofie naar geschiedwetenschap is zodoende niets meer dan een efficiencyslag in een economische concurrentiestrijd waarbij de geschiedfilosofische benaderingswijze een overbodige kostenpost is geworden.

We zullen deze efficiencyslag in §1 opsporen aan de hand van het *principium distinctionis* in Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp: de economische reductie van *thymos casu quo* de strijd om erkenning. Vervolgens zullen in het licht van deze reductie in §2 en §3 de tekortkomingen die Fukuyama de wetenschappelijke benaderingswijze aanrekent worden nagegaan. Deze waren, in ietwat gewijzigde volgorde: 1) de wetenschappelijke verklaringen zijn slechts van toepassing op de geschiedenis van de afgelopen 400 jaar, 2) wetenschappelijke verklaringen verklaren niet echt en 3) de wetenschap kan bepaalde fenomenen niet verklaren. Het derde tekort zal worden uitgewerkt aan de hand van de problematiek rondom het ontstaan van de democratie. De confrontatie tussen Fukuyama's geschiedfilosofie en de hedendaagse geschiedwetenschap zal voor een belangrijk deel

---

<sup>102</sup> C. Lorenz, *Constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam 1994), 132.

worden toegespitst op het werk van Thomas Hobbes aangezien Fukuyama in *The end of history* zijn pijlen voornamelijk richt op Hobbes' op natuurwetenschappelijke basis gefundeerde politieke filosofie.

## §1 De herformulering van *thymos*

Volgens Fukuyama ligt het 'fundamentele verschil' tussen Hegel en Hobbes in het relatieve morele gewicht dat beide toekennen aan de thymotische passies van trots en eigenliefde enerzijds en de natuurlijke angst voor een gewelddadige dood anderzijds.<sup>103</sup> Volgens Fukuyama overweegt bij Hobbes de angst voor de dood en zet hij – en na hem het Angelsaksische liberalisme – hierdoor aan tot de algehele vernietiging van *thymos*.<sup>104</sup> Hobbes ziet in *thymos* louter de schadelijke megalothymotische aspecten, de *quest for Glory* die naast *Competition* en *Diffidence* één van de redenen is die aan de strijd van allen tegen allen ten grondslag liggen.<sup>105</sup>

Fukuyama bespreekt het verschil tussen Hegel en Hobbes hegeliaans. Hij vat beide filosofen op als *moral agents*, die het menselijke vervolgens verschillend waarderen. Hobbes zelf begrijpt waardering en de menselijke waardigheid economisch, als prijs die tot stand komt in een transactie:

The Value, or Worth of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependent on the need and judgement of another. [...] And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the Price. For let a man (as most men do), rate themselves at the highest Value they can; yet their true Value is no more than it is esteemed by others. [...]

The publique worth of a man, which is the Value set on him by the Common-wealth, is that which men commonly call Dignity.<sup>106</sup>

Volgens Hobbes is de menselijke waardigheid niet absoluut, maar bedraagt zij grofweg gezegd *wat de gek ervoor geeft*. Erkenning is niet een specifieke morele dimensie die vervolgens wordt onderdrukt of vernietigd, maar een waarde die economisch wordt verrekend. Hobbes ontkent niet dat er om erkenning wordt gestreden, maar wel dat het een speciale, niet-economische verklaringscategorie is in de geschiedenis. Hobbes formuleert erkenning in economische termen, reduceert het tot economische calculatie.

Dat de 'strijd om erkenning' in de wereld verdwijnt in de liberale wederkerigheid ligt volgens Hobbes niet aan het feit dat de morele waardering voor zelfbehoud de overhand krijgt – dat de knechten de principiestrijd winnen van de heren – maar is het resultaat van een rationele afweging: zij is het gewoonweg niet waard om gestreden te worden. In haar hegeliaanse gestalte heeft de strijd om erkenning nooit bestaan, en daarmee ook niet een specifieke menselijkheid.<sup>107</sup> Fukuyama hoeft dus

---

<sup>103</sup> F. Fukuyama, *The end of history and the last man* (New York 1992), 155.

<sup>104</sup> 'Hobbes and Locke sought to eradicate *thymos* from political life altogether.' Fukuyama, *End of history*, 185.

<sup>105</sup> T. Hobbes, *Leviathan* (Cambridge 2004), 88.

<sup>106</sup> Hobbes, *Leviathan*, 63.

<sup>107</sup> Zie Hobbes' beroemde beschrijving van het leven in mechanische termen. Idem, 9.

niet te vrezen voor het verlies van *thymos*, want er gaat niets verloren. Het fundamentele verschil tussen Hegel en Hobbes is niet gelegen in het relatieve morele gewicht dat beide toekennen aan het verlangen naar erkenning, maar behelst de kloof tussen een geschiedfilosofische opvatting die getekend wordt door een onderscheid tussen mens en natuur en een economisch-wetenschappelijke opvatting die dat onderscheid niet maakt.

## §2 Wetenschappelijke rechtvaardiging

Hobbes heeft geen aparte categorie nodig om de menselijke beweegredenen in de geschiedenis te verklaren. Er is maar één wereld met één geschiedenis, de mechanische, waarin wordt gecalculeerd. Het onderscheid tussen een menselijke en een natuurlijke geschiedenis valt weg en daarmee vervallen ook de tekortkomingen die Fukuyama signaleerde ten aanzien van de wetenschap.

Zo bestrijkt de moderne wetenschappelijke methode niet slechts de afgelopen 400 jaar, zoals Fukuyama meent, maar is zij universeel, toepasbaar op alle plaatsen en tijden, natuurlijk en cultureel.<sup>108</sup> Hobbes past de mechanische bewegingswetten van Galileo toe op de *human condition* en vernietigt daarmee de Aristotelische kosmos waarin de zaken teleologisch verlopen. De consequenties voor de betekenis van de menselijke beweging, zijn gedrag en handelen, in de gemechaniseerde wereld zijn driedig:

In de eerste plaats is beweging primair, niet afhankelijk van datgene wat beweegt. Zoals een steen in zijn val bepaald wordt door de altijd en overal gelijkblijvende zwaartekracht, en niet zelf bepalend is in zijn gang naar zijn *locus naturalis*, wordt de mens bepaald door dezelfde mechanische bewegingen van afstoting (angst) en aantrekking (begeerte), en niet door een *causa sui*.

In de tweede plaats is beweging niet te begrijpen vanuit een doel. Primair komt een beweging ergens vandaan, waar de beweging naartoe gaat is niet relevant. Begin en einde van de beweging kunnen dan niet begrepen worden als de omgrenzende einder waarbinnen iets zijn identiteit vindt. Het einde van de beweging is niet het tot rust komen van iets op de plaats waar het thuis hoort, maar eenvoudigweg het ophouden van de beweging door impedimenten. Toegepast op de menselijke beweging betekent dit dat de mens vrij is zolang hij niet in zijn handelen wordt belemmerd. Daarin verschilt zijn vrijheid niet met die van een vallende steen of een foeragerende beer.<sup>109</sup> Het einde van een mensenleven is simpelweg het ophouden van de beweging: de dood. De zin van een mensenleven kan dan niet meer liggen in de vervulling van een doel buiten dit leven, een afgerond leven in *eudaimonia* of als *Democratic Man* in de liberale democratie, maar slechts in de voortzetting van dit leven omwille van het leven zelf.<sup>110</sup> Leven is louter overleven.

---

<sup>108</sup> Zo lag het in de aard van de natuurwetten van Galileo en Newton besloten dat ze gelden en altijd al golden, vragen naar de premoderne origine daarvan is absurd.

<sup>109</sup> 'Liberty or Freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition), I mean externall Impediments of motion; and may be applied no lesse to Irrational, and Inanimate creatures, than to Rationall.' Idem, 145.

<sup>110</sup> 'Continuall successe in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that men call Felicity; I mean the Felicity of this life. For there is no such thing as perpetuall

In de derde plaats is het om te overleven noodzakelijk dat de beweging van het leven doorgaat, maar bovendien dat de beweging zich daarin versnelt. Vele bewegers willen de dood vermijden en geraken vroeg of laat in een concurrentiestrijd verwickeld; de hoeveelheid bewegingsruimte en energie om te kunnen bewegen is immers beperkt. Iedere ruimte die de één in deze strijd om het bestaan laat liggen, zal de ander innemen. Het streven naar macht om te overleven is noodzakelijk het streven naar een vergroting van die macht, *the desire for Power after power*.<sup>111</sup>

In Hobbes' *desire for Power after power* is de darwinistische verklaring van het leven als vermenigvuldiging voorgedacht. Kern van het darwinisme is dat het leven replicatie met variatie is waar door concurrentie in een eindige wereld selectie op wordt uitgeoefend.

Het verschil tussen Hobbes' mechanica en de neodarwinistische mechanica is de relevante eenheid van vermenigvuldiging. Hobbes gaat uit van het organisme, het neodarwinisme van het gen, dat zich via de zich voortplantende organismen vermenigvuldigt en selecteert. De organismen zijn fenotypische vehikels voor de replicatie van het genoom. Replicatie vindt strikt genomen alleen plaats op het niveau van de replicators, de genen, de fenotypische organismen, maar ook hun *extended phenotypes* gedragen zich als quasi-replicanten.<sup>112</sup> Een voorbeeld van een dergelijk *extended phenotype* is een staatsvorm als de liberale democratie.

Het darwinisme introduceert een 'strange inversion of reasoning', het begrijpt de dingen en gebeurtenissen niet langer uit eerste oorzaken of een wenkend *telos*, maar ze worden gezien als het *product* van op zich genomen doelloze mechanische procedures die in dienst staan van replicatie en overleving.<sup>113</sup> Volgens Daniel Dennett maakt de oude, filosofische wijze van redeneren gebruik van zogenaamde *skyhooks*, op zichzelf onverklaarbare hogere instanties die dienen om iets anders te verklaren.<sup>114</sup> Fukuyama's transhistorische standaard van de menselijke natuur is een dergelijke *skyhook*. De intrinsieke goedheid ervan heeft een 'pull of it's own' en trekt de historische mens als het ware vanuit het buitenhistorische in het post-historische tijdperk. De menselijke natuur zelf is zoals gezegd *causa sui*. Wetenschappelijk gezien zijn onverklaarbare aannames van niet bestaande instanties onaanvaardbaar. De wetenschappelijke verklaringswijze maakt gebruik van *cranes*, kranen, die verklaren vanuit het niveau eronder.<sup>115</sup> In een eonenlang opheffingsproces van minuscuul kleine stapjes is uiteindelijk een complex ontwerp als de mens ontstaan.

---

Tranquillity of mind, while we live here; because Life it selfe is but Motion, and can never be without Desire, not without Feare, no more than without Sense.' Idem, 48.

<sup>111</sup> 'So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire for Power after power, that ceaseth onely in Death. And the cause of this, is not alwayes that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.' Idem, 70.

<sup>112</sup> 'The phenotypic effects of a gene are normally seen as all the effects that it has on the body in which it sits. This is the conventional definition. But we shall now see that the phenotypic effects of a gene need to be thought of as all the effects that it has on the world.' R. Dawkins, *The selfish gene* (Oxford 1989), 238.

<sup>113</sup> Een *skyhook* is 'an imaginary contrivance for attachment to the sky.' D.C. Dennett, *Darwin's dangerous idea. Evolution and the meanings of life* (New York 1995), 74.

<sup>114</sup> Dennett, *Darwin's dangerous idea*, 74, 75.

<sup>115</sup> Idem, 76.

Deze vreemde omkering in redeneren laat zien dat het ontwerp niet een causale rol speelt in de evolutie, maar epi-fenomeen is in die zin dat ieder bestaand fenotypisch *design*, bijvoorbeeld de mens, het resultaat is van de geschiedenis van de confrontatie van verschillende varianten in wisselende omstandigheden. Uit een waaier van varianten ontstaan door natuurlijke selectie ontwerpen, zonder vooropgezet doel – de aanname van variatie is voldoende. *Design* is een economisch verschijnsel, het is de gestolde ratio tussen kosten (energie) en baten (overleving). Succesvol *design* kan wel substraat worden voor verdere vermenigvuldiging. Het *design* met de meest efficiënte verhouding tussen kosten en baten zal zich in de concurrentiestrijd om het bestaan doorzetten en zich verder optimaliseren, dat wil zeggen inpassen in zijn omgeving.

Dennett wijst erop dat de algoritmen van variatie en selectie substraat onafhankelijk zijn.<sup>116</sup> De rationele economie van variatie, blootstelling aan schaarste, concurrentie, selectie en behoud betreft niet alleen de levende wezens en de *extended phenotypes*, maar ook de wijze waarop de mensen zich *verhouden* tot hun omgeving.<sup>117</sup> Niet alleen het gebeuren in de natuur maar ook de bespreking ervan in de vorm van de wetenschappelijke verklaring opereert volgens hetzelfde darwinistische mechanisme van variatie en selectie. Karl Popper wijst erop dat hypothesevorming vrij is; vele varianten komen min of meer toevallig tot stand.<sup>118</sup> Vervolgens raken deze hypothesen met elkaar verward in een concurrentiestrijd – de wetenschappelijke gemeenschap kan ze immers onmogelijk allemaal accepteren – en vindt er selectie plaats door middel van falsificatie. Weerlegbaarheid is volgens Popper het criterium voor de wetenschappelijkheid van een hypothese. Het is niet zinvol naar bevestiging te zoeken, verificatie, want het lukt altijd wel een these te bevestigen. Weerlegbaarheid daarentegen is zowel de kwetsbaarheid als de kracht van de wetenschap. Des te kwetsbaarder een hypothese is voor falsificatie, des te sterker blijkt zij wanneer zij de ondermijningspogingen weet te doorstaan of zich weet aan te passen. Die wetenschappelijke thesen die niet gefalsificeerd worden heten gecorroboereerd, zij zijn krachtig in die zin dat ze het vermogen hebben zich staande te houden in een omgeving vol concurrentie – totdat zij sneuvelen in de strijd met nieuwe, verklaringskrachtiger hypothesen, of zich daaraan aanpassen.<sup>119</sup> Zodoende wordt er geleerd van fouten en is er een evolutie van kennis.<sup>120</sup>

De wetenschappelijke methode werpt hypothesen op die op een of andere manier geconfronteerd moeten kunnen worden met de 'werkelijkheid'. Of deze ervaring toegang biedt tot de werkelijkheid zelf is volgens Popper een niet te beantwoorden vraag. Ervaringen worden immers altijd opgedaan binnen het licht van een of andere theorie.<sup>121</sup> Dankzij de theoriebeladenheid van de waarneming is de vraag naar de overeenstemming tussen theorie en werkelijkheid irrelevant en de uiteindelijke toets een

---

<sup>116</sup> Idem, 50.

<sup>117</sup> H. van Kampen, *Heideggers Dasein en de mechanica van de levende natuur* (proefschrift 2005), 104.

<sup>118</sup> K.R. Popper, *The logic of scientific discovery* (London 1977), 32.

<sup>119</sup> Popper, *Logic*, 251.

<sup>120</sup> Popper maakt onderscheid tussen de voortgang van de natuurlijke evolutie en de vooruitgang van de wetenschappelijke kennis aangezien volgens hem het criterium van het falsificatieisme rationeel van aard is. De vraag of Popper in het licht van het darwinisme wel gerechtvaardigd is om van wetenschappelijke vooruitgang te spreken laten wij buiten beschouwing.

<sup>121</sup> 'I mean the view that observations [...] are always *interpretations* of the facts observed; that they are *interpretations in the light of theories*.' Idem, 107.



pragmatische. Van belang is niet dat hypothesen waar zijn, maar dat ze *werken*<sup>122</sup>; het zijn *arbeidshypothesen* die hun rechtvaardiging niet vinden in de zoektocht naar een vaste en zelfstandige oorzaak voor het werkelijke, maar in het effect dat ze daadwerkelijk genereren – bijvoorbeeld een nieuwe technologie.<sup>123</sup> De verklaringskracht van een these is niet gelegen in de bestendigheid van de onderliggende principes, maar in haar doorstaan van de weerleggingspogingen. Evenals de organismen moeten thesen overleven in een strijd om het bestaan waarbij de kosten moeten opwegen tegen de baten. In de economische ratio van *input* en *output* vinden thesen hun rechtvaardiging.<sup>124</sup> De meest zuinige hypothesen die de meeste verschijnselen kunnen verklaren worden gehandhaafd totdat een nog efficiëntere hypothese in de concurrentiestrijd naar voren komt.

In navolging van Popper stelt de Nederlandse geschiedtheoreticus Frank Ankersmit dat verhalen in de geschiedenis evenals natuurkundige theorieën feiten verklaren, zonder dat ze tot feiten herleidbaar zijn.<sup>125</sup> Ankersmits uitgangspunt is dat het historische verhaal nooit een *spiegel historiael* kan bieden, maar altijd een constructie is van een bepaalde samenhang.<sup>126</sup> De in het verhaal geconstrueerde samenhang is niet in het verleden *zelf* voorhanden, maar slechts het product van het verhaal.<sup>127</sup> Het verleden bestaat niet, maar wordt geconstrueerd. De constructie van het verleden in verhalen kan vruchtbaar of onvruchtbaar zijn, maar niet waar of onwaar, zoals de afzonderlijke uitspraken waaruit ze zijn opgetrokken.<sup>128</sup>

Als de uiteindelijke toets van een these een pragmatische is dan verschijnt ook Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp binnen de economische ratio van kosten en baten. Met het opwerpen van de these van het einde van de geschiedenis richt Fukuyama zich naar zijn omgeving met als oogmerk zich daarin in te richten. De wijze waarop hij dit onderneemt is via het poneren van een transhistorische maatstaf de geschiedende werkelijkheid en de bespreking ervan tot elkaar te krijgen. Het is zinvol om ten aanzien van Fukuyama's these van kosten en baten te spreken omdat zijn ontwerp in een concurrentiestrijd met andere ontwerpen is verwickeld, bovenal de (geschied)wetenschappelijke. De vraag rijst dan of de kosten van de transhistorische aannames, de eerste principes en het einddoel van de geschiedenis, opwegen tegen de baten. We behandelden reeds Fukuyama's *skyhook* van de transhistorische standaard, die een scheiding tussen het

---

<sup>122</sup> 'How and why do we accept one theory in preference to others? [...] We choose the theory which best holds its own in competition with other theories; the one which, by natural selection, proves itself the fittest to survive.' Idem, 108.

<sup>123</sup> De waarheid van wetten en theorieën is niet fundeerbaar dankzij het inductieprobleem. We kunnen hoogstens vaststellen dat ze nog niet weerlegd zijn. Theorieën en wetten blijven altijd de status van hypothesen houden. Zo zijn de wetten van Newton op een bepaald niveau weerlegd door die van Einstein, en die op hun beurt weer door de kwantummechanica van Bohr.

<sup>124</sup> Over de fundamenteën van de wetenschap zegt Popper: 'The bold structure of its theories rises, as it were, above a swamp. It is like a building erected on piles. The piles are driven down from above into the swamp, but not down to any natural or 'given' base; and if we stop driving the piles deeper, it is not because we have reached firm ground. We simply stop when we are satisfied that the piles are firm enough to carry the structure, at least for the time being. [...] My term 'basis' has ironical overtones: it is a basis that is *not firm*.' Idem, 111.

<sup>125</sup> Lorenz, *Constructie van het verleden*, 132.

<sup>126</sup> Idem, 127.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> F.R. Ankersmit, 'De activiteit van de historicus', in: F.R. Ankersmit, M. van Mierop en H. Pott (red.) *Hermeneutiek en cultuur. Interpretatie in de kunst- en cultuurwetenschappen* (Amsterdam 1995), 93.

transhistorische en historische aanbrengt. Niet alleen is deze transhistorische standaard wetenschappelijk gezien een ongeoorloofde speculatie, bovenal is zij een overbodige kostenpost. De baten die zij zou moeten opleveren zijn binnen het darwinisme namelijk nihil. Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien is het onderscheid tussen het historische en transhistorische niet nodig om het ontstaan en bestaan te verklaren van het fenomeen van de democratie.

Ook het andere voordeel dat Fukuyama zijn transhistorische standaard toeschrijft, het mogelijk maken van een beoordeling van de gerichtheid in de geschiedenis als geheel, valt in het darwinisme weg als overbodig. Het oogmerk van een dergelijke beoordeling is een onaangetast blijven door de *progress of time*, een verlangen naar zekerheid als bestendigheid. De zin van een transhistorisch principe ligt in de beteugeling van de tijd.<sup>129</sup> Fukuyama geschiedfilosofische ontwerp is uit op stabiliteit, zekerheid. Het darwinisme geeft daarentegen daarvan blijk dat onzekerheid ten aanzien van de veranderlijke tijd geen probleem is; er is maar één zekerheid, namelijk dat de vermenigvuldiging vroeg of laat wordt onderbroken. Popper laat zien dat zekerheid als bestendigheid juist leidt tot verstarring en vermindering van aanpassingsvermogen. Fukuyama's geschiedfilosofische instelling maakt derhalve dat hij zich nauwelijks laat weerleggen.

Zo maakt Fukuyama's postulaat van een zin van de geschiedenis als mogelijkheidsvoorwaarde voor *res gestae* en *historia* iedere confrontatie met de wetenschap illusoir – en daarmee de verklarende kracht nihil. Fukuyama's eenzijdige geschiedfilosofische insteek immuniseert zich ten opzichte van de wetenschap omdat die altijd ingebed ligt in de diepere en vollere strijd om erkenning. Aldus neemt Fukuyama's geschiedfilosofie iedere wetenschappelijke kritiek al op voorhand in zich op.

Tekenend voor deze immunisering is Fukuyama's verlegenheid ten aanzien van het gebeuren van de Holocaust, discontinuïteit der discontinuïteiten, dat met geen mogelijkheid kan worden opgenomen in zijn universele geschiedfilosofie. Dan immers zou de glibberige weg naar de democratie noodzakelijk bestrooid moeten zijn met de as van de 5,6 miljoen joden, fungerend als zinvolle offers op de slachtbank van de geschiedenis. Vandaag de dag is een 'would-be Hegelian' volgens Fukuyama een absurditeit.<sup>130</sup> De Holocaust is een irrationeel bijproduct van de moderne geschiedenis, een uniek kwaad met unieke oorzaken, aldus Fukuyama. Om direct na deze onontkoombare en vanzelfsprekende nuancering onverstoort verder te gaan met het uitwerken van zijn geschiedfilosofische ontwerp.<sup>131</sup> Nazisme is een irrationele, unieke uitwas van de geschiedenis waarop de liberale democratie *niet* berust. Fukuyama's geschiedfilosofie *laat* zich niet weerleggen door *een bepaald* historisch feit.

Niettemin noemt Fukuyama zijn ontwerp van een universele geschiedenis zelf weer uitdrukkelijk een these, een these met een zekere weerlegbaarheid. Hoewel Fukuyama in 1992 zijn these voornamelijk bevestigd ziet in de mondiale verspreiding van de liberale democratie houdt hij zoals we hebben

---

<sup>129</sup> 'Der eschatologische gedanke vermag die Zeitlichkeit der Zeit zu beherrschen, die ihre eigenen Geschöpfe verschlingt, wenn sie nicht durch ein letztes Ziel sinnvoll begrenzt wird.' K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953; Stuttgart 2004), 29.

<sup>130</sup> 'A modern-day, would-be Hegelian who maintained that Hitler was necessary to bring democracy to Germany after 1945 would deserve ridicule.' Fukuyama, *End of history*, 128.

<sup>131</sup> 'One can recognize the fact that modernity has permitted new scope for human evil, even question the fact of human moral progress, and yet continue to believe in the existence of a directional and coherent historical process.' Idem, 130.

gezien een terugval in of doorstart van de geschiedenis voor mogelijk. Ook noemt hij bijvoorbeeld het islamitisch fundamentalisme van een land als Iran. Hoewel het hem onwaarschijnlijk lijkt dat deze universele doctrine een trendbreuk zal genereren gaat deze ontwikkeling ontegenzeggelijk tegen de mondiale democratisering in.<sup>132</sup>

De darwinistische houding ten aanzien van *progress of time* en stabiliteit blijkt in de manier van spreken over identiteit, deze is veranderd in de *inversion of reasoning*. Fukuyama begrijpt de identiteit van dingen, mensen en gebeurtenissen vanuit het transhistorische als iets duurzaam dat buiten de verandering op en in zichzelf staat. Identiteit wordt opgevat als substantialiteit, een bestendige stabiliteit. In de bestaanswijze van de replicatie is iets stabiel zolang het zich vermenigvuldigt. Dat betekent dat iets in zijn betekenis afhankelijk is van zijn werking, van zijn toekomstig succes. Hier breekt de tijd in identiteit in. In de functionaliteit blijft succes namelijk toekomstig, want iedere verwerkelijking is wederom afhankelijk van wat erop volgt. In de replicatie bestaat er niet eerst iets om zich vervolgens te gaan vermenigvuldigen, het bestaat *als* vermenigvuldiging. Iets is nooit zichzelf, altijd nog onderweg om te worden wat het is, als een niet eindigende aanzuivering van zijn onvolledigheid. De identiteit van een gebeurtenis is 'verdeeld' of 'gebroken', ligt open naar de toekomst en zijn betekenis is niet te voorspellen. De betekenis van een historische gebeurtenis is nooit zichtbaar op het moment zelf, maar altijd pas achteraf.

Fukuyama verklaart de gang van de geschiedenis daarentegen als een omgewende profeet. Vanuit zijn inzicht in het transhistorische einddoel van de geschiedenis beredeneert hij dat ze een dergelijk verloop *moest* hebben; de dialectiek van de erkenning kon logischerwijs alleen maar uitmonden in de liberale democratie en haar specifieke bewoner.

Ook in de replicatie is de identiteit van een gebeurtenis slechts achteraf vaststelbaar, met dit verschil dat alleen kan worden beschreven *hoe het blijktbaar is gegaan*. De darwinist zal dus niet ontkennen dat het evolutionair proces ons daadwerkelijk heeft geproduceerd, maar wel dat dat noodzakelijkerwijs is gebeurd.<sup>133</sup> Daarbij blijft de toekomst zoals gezegd bepalend voor de betekenis van wat nu is; met het voortgaan van de evolutie blijft de betekenis veranderen. Een overzicht op en een beoordeling van de geschiedenis als geheel is niet mogelijk, maar ook niet nodig. Fukuyama's omgewende profetisme is overbodig.

Hobbes zegt dat mens uit angst voor een onzekere toekomst op zoek gaat naar de oorzaken van de gebeurtenissen.<sup>134</sup> De angst verdwijnt zodra je de oorzaak ervoor hebt gevonden. De darwinistische verklaringswijze dicht de kloof tussen werkelijkheid en beschrijving en maakt een overbrugging via een ideaal *tertium* overbodig. Zowel de gebeurtenissen van de werkelijkheid alsmede de wijze waarop de mens zich daartoe verhoudt zijn eender als algoritme van variatie en selectie. De darwinist is het product van de door hem beschreven evolutie, zijn beschrijvingen een variant van het beschrevene.

---

<sup>132</sup> Idem, *End of history*, 236.

<sup>133</sup> Dennett, *Darwin's dangerous idea*, 56.

<sup>134</sup> Hobbes, *Leviathan*, 76.

Problemen en vragen ten aanzien van de verhouding tussen *res gestae* en *historia*, natuur en mens, kenner er gekende verliezen in het Darwinisme aan relevantie omdat zij als succesvol algoritme onderdeel is van datgene waar het over gaat. Aldus in haar eigen staart bijtend is het darwinisme in staat afscheid te nemen van ieder transhistorisch ontwerp.<sup>135</sup>

Naast een beoordeling van de geschiedenis als geheel zet Fukuyama de niet-mechanische strijd om erkenning in om een verklaaringsprobleem ten aanzien van een *daadwerkelijk* bestaand historisch fenomeen op te lossen: de liberale democratie. *Dat* er democratische wederkerigheid is zal de wetenschap niet kunnen en willen ontkennen, maar of dit de totaalaanspraak van de darwinistische mechanica ontkracht valt te bezien.

### §3 Het ontstaan van de democratische wederkerigheid

Volgens Fukuyama is het ontstaan en bestaan van de democratische wederkerigheid niet op mechanisch-economische gronden te begrijpen en schiet de wetenschappelijke benaderingswijze hier tekort. Op basis van *reason* en *desire* alleen kan het nooit tot een duurzaam leefbare wederkerigheid komen; voor het ontstaan en de in standhouding ervan is *thymos* nodig, irrationele menselijke daadkracht. Hoewel het thymotische handelen aanvankelijk leidt tot de bloedige strijd om erkenning en haar kwalijke kanten pas aan het einde van de dialectische gang zijn beteugeld in de hogere rationaliteit van de gelijkwaardigheid, vindt het altijd al plaats binnen de sociabiliteit; aangezien de erkenning van de ander constitutief is voor zijn menselijk is de mens *van nature* een sociaal wezen.<sup>136</sup> Zoals de wetenschap haar origine niet kan verklaren, zo verklaart Fukuyama de oorsprong van de menselijke sociabiliteit niet.

Hobbes gaat zoals gezegd uit van een zelfzuchtige menselijke natuur, louter uit op zelfbehoud.<sup>137</sup> Zoals we hebben gezien worden *thymos* en de strijd om erkenning door hem gereduceerd tot economische zelfzuchtigheid. Hoe kan op deze mechanische basis het daadwerkelijke bestaan van de democratische wederkerigheid worden verklaard? Evenals Fukuyama begrijpt Hobbes het ontstaan van menselijk verkeer als een vrije daad, zij het een rationele. In de natuurtoestand is het leven onnatuurlijk 'brutish and short'. Het natuurlijke recht op zelfbehoud dat uitmondt in de strijd van allen tegen allen en de even natuurlijke plicht tot zelfbehoud die een vredige omgang verlangt staan op gespannen voet met elkaar. De rede draagt echter de vredesartikelen aan waaronder alle mensen tot overeenstemming kunnen komen: tegelijkertijd besluit eenieder eenmalig zijn recht op alles over te dragen aan de Leviathan, de absolute staatsmacht die de wederkerigheid tussen de individuen afdwingt door middel van een 'terror of punishment'.

---

<sup>135</sup> Van Kampen, *Heideggers Dasein*, 34.

<sup>136</sup> '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.' Idem, 146, 147.

<sup>137</sup> 'The final Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which wee see them live in Commonwealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby [...].' Hobbes, *Leviathan*, 117.

Deze geste van Hobbes is even uit de lucht gegrepen als de thymotische sociabiliteit van Fukuyama en Hegel, want in de natuurtoestand konden nu juist geen contracten gesloten worden.<sup>138</sup> De mechanica van de *desire for Power after power* kan het moment niet verklaren waarop eenieder tegelijkertijd zijn recht op alles aan de Leviathan overdraagt teneinde uit de onnatuurlijke natuurtoestand te geraken; het is een kunstgreep.<sup>139</sup>

Lange tijd heeft het darwinisme moeite gehad om een fenomeen als de democratische wederkerigheid mechanisch te verklaren, zonder aan de *skyhook* van Hobbes' staatsterreur te ontsnappen. In *The selfish gene* lukt het neo-darwinist Richard Dawkins om het ogenschijnlijke niet-mechanische fenomeen van het altruïsme tussen niet-verwanten te verklaren op zelfzuchtige gronden.<sup>140</sup> Dawkins definieert 'altruïsme' als het zodanig handelen van een entiteit dat het de welvaart van een andere entiteit vergroot ten koste van zijn eigen welvaart, 'zelfzuchtigheid' als precies het tegenovergestelde. 'Welvaart' betekent hier: kans op overleving. Dawkins noemt zijn definities *behavioural*; zij betreffen niet subjectieve motieven, maar louter het *effect* van een gedrag of handeling op de overlevingsvooruitzichten.<sup>141</sup>

Op basis van deze definities weet Dawkins met behulp van de *gametheory* van Robert Axelrod een verklaring van altruïsme te geven op zelfzuchtige gronden. In de speltheorie wordt de werkelijkheid niet beschreven, maar gesimuleerd, nagebootst. Het spel is de werkelijkheid nog een keer.

In de natuur kunnen win-win situaties ontstaan waarin twee instanties door coöperatie ieder voor zich voordeel behalen. De mechanistische premisse van de zelfzuchtigheid laat het echter nooit tot samenwerking komen. Hoe kan de één er ooit op vertrouwen dat de ander *tegelijkertijd* over de brug komt en het voorstel tot verkeer niet zal beantwoorden met geweld?

In de speltheorie staat dit probleem bekend als het *prisoners' dilemma*. Hoewel samenwerken in bepaalde situaties onmiskenbaar loont, smooit wantrouwen het in de kiem.

De hoop, aldus Dawkins, ligt in de *herhaling* van het spel. Alleen in opeenvolgende speelrondes kan herkenning tussen de spelers opkomen, en herinnering. Herkenning en herinnering geven de gelegenheid om vertrouwen of wantrouwen op te bouwen, te vergelden of de bevredigen, te vergeven of te wreken. De regelmatigheid van het spel geeft *strategic scope*, een waaier aan strategische mogelijkheden.

Axelrod heeft verschillende strategieën tegen elkaar laten spelen. Een strategie is een 'preprogrammed behavioural policy', individuele intenties zijn daarbij niet relevant. Eén van de succesvolle strategieën blijkt Tit for tat: deze begint altijd met coöperatie, en kopieert vervolgens de

---

<sup>138</sup> 'If a Covenant be made, wherein neither of the parties performe presently, but trust one another; in the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is Voyd [...].' Idem, 96.

<sup>139</sup> Oudemans, *Echte filosofie*, 196, 201, 202.

<sup>140</sup> Allerlei vormen van sociaal verkeer zijn te reduceren tot vormen van beheer door een andere instantie. Zo offeren bepaalde dieren zich op voor hun nakomelingen, niet uit ouderliefde maar omdat het fenotypische vehikels zijn voor de zelfzuchtigheid van de replicant. Het harmonieuze samengaan van symbionten is niets meer dan een patstelling van krachten die in evenwicht blijft zolang geen van de organismen blijvend de overhand krijgt. De harmonie is hier emergent en epifenomenaal. Van een verkeerssituatie is hier geen sprake. Idem 198.

<sup>141</sup> Dawkins, *Selfish gene*, 4.

voorgaande zet van de tegenstander.<sup>142</sup> Hierdoor krijgt Tit for tat van Axelrod de classificaties 'nice' (altijd beginnend met samenwerking) en 'forgiving' (in staat tot vergelding (*retaliation*) maar kort van geheugen, snel vergetend).<sup>143</sup>

Het succes van Tit for tat hangt af van de andere strategieën waarmee het te maken krijgt. In een klimaat van 'nasty' strategieën (altijd beginnend met *defect*, niet-samenwerken) gaat Tit for tat ten onder, ze floreert daarentegen in een klimaat van 'nice'-strategieën. Een strategie die standhoudt tegenover een groot aantal andere strategieën noemt Axelrod 'robuust'.<sup>144</sup>

Dawkins komt tot de conclusie dat Tit for tat 'grofweg equivalent' is met een ESS.<sup>145</sup> Een *Evolutionary Stable Strategy* is een strategie die, als de meeste leden van een populatie hem adopteren, niet verbeterd kan worden door een alternatieve strategie.<sup>146</sup> Een veld vol Tit for tat-strategieën is niet invadeerbaar door *nasty*-strategieën, maar wel door andere nice-strategieën. Zodra die zich binnen de geleerden bevinden kunnen de *nasties* zich op hen tegoed doen en zich vermenigvuldigen.<sup>147</sup>

De dominantie van een strategie bestaat uit een kritieke frequentie, een scherpst van de snede. Om tot een ESS te kunnen komen is het van belang aan welke zijde van snede een populatie Tit for tat start. Dawkins geeft aan dat een door *nasties* gedomineerd klimaat door lokale clusterings van Tit for tat-entiteiten kan omslaan. *Alleen* Tit for tat heeft een ingebouwde gave waarmee het scherpst van de snede kan worden overschreden, een zekere directionaliteit die niet vanuit een omgrenzend einddoel verklaard moet worden, maar volledig berust op mechanische gronden.<sup>148</sup> Dawkins schrijft:

So, although Tit for tat may be only dubiously an ESS, it has a sort of higher-order stability. [...] If we wait long enough, perhaps thousands of years, Tit for tat will eventually muster the numbers required to tip it over the knife-edge, and the population will flip.<sup>149</sup>

Met de mechanische oplossing van het *prisoners' dilemma* lijkt de darwinistische mechanica de grond te zijn van de politieke wederkerigheid. De gelijkenis in karakter en ontwikkeling tussen samenwerkende Tit for tat-strategieën en de liberale democratie is treffend. Naast 'nice' en 'forgiving' is Tit for tat ook 'not envious'. 'Envious' betekent in Axelrods terminologie: eerder strevend naar meer geld dan de ander, dan spelend voor een grote absolute som geld van de bank. In 'envious' herkennen we de megalothymotische dispositie van de strijd om erkenning, al is de menselijke karaktereigenschap gereduceerd tot gedragsstrategie. In *non-enviousness* van Tit for tat herkennen we de isothymotische dispositie van *Democratic Man*. Hij vindt zijn geluk als de andere speler

---

<sup>142</sup> De meest succesvolle strategie blijkt een variant van Tit for tat, Sympatieke Tit for tat, die op een gegeven moment de negatieve spiraal van desertie doorbreekt met een voorstel tot samenwerking.

<sup>143</sup> Idem, 212.

<sup>144</sup> Idem, 214.

<sup>145</sup> Idem, 215, 217. Axelrod spreekt van een 'collectively stable strategy'.

<sup>146</sup> Idem, 69.

<sup>147</sup> Wanneer alle *nasties* uit een populatie zijn weggeslecteerd is er geen mogelijkheid meer Tit for tat te onderscheiden van andere *nice*-strategieën, iedereen werkt immers voortdurend samen. Idem, 216.

<sup>148</sup> 'But of course populations have no group will, no group intention or purpose. They cannot strive to leap the knife-edge. They will cross it only if the undirected forces of nature happen to lead them across.' Idem, 218.

<sup>149</sup> Idem, 220.

evenveel waardering verdient als hijzelf, al betekent gelijke waardering van de medemenselijkheid hier niets meer dan een gelijk oversteken van overlevingspunten. Tit for tat 'wint' in feite nooit een spel, kan nooit *meer* scoren dan haar tegenstander. 'Tegenstander' is eigenlijk een opgepaste term in deze, want de strijd om het bestaan is omgeslagen naar een vreedzaam economisch verkeer.

Deze omslag is mogelijk doordat de economie een zogeheten *non-zero-sum game* is. Binnen het economische verkeer kunnen beide partijen winnen; de winst van de één betekent niet direct het verlies van de ander.

De mechanische reductie van erkenning tot economie treft alle woorden die Fukuyama's geschiedfilosofie dragen. De inwoners van de liberale democratieën komen niet met een vrije, irrationele daad tot elkaar binnen een geïntendeerde rationele gelijkwaardigheid die is gebaseerd op een inzicht in de sociale menselijke natuur, maar binnen de gelijkvormigheid van het gelijk oversteken: de economische ratio van dienst en wederdienst. De democratische wederkerigheid is het product van een economische kosten en baten calculatie in een win-win situatie. De gelijke erkenning van een intrinsieke waardigheid van de spelers is hierin een overbodige verklaringscategorie.

Dawkins noemt Tit for tat een 'higher order stability', dat wil zeggen dat ze beter behouden blijft ten opzichte van andere strategieën en dus een succesvoller substraat van vermenigvuldiging zal zijn. Toch moet Dawkins in comparatieve termen blijven spreken, wat impliceert: vroeg of laat zal de samenwerking worden verlaten. Dawkins noemt Tit for tat 'grofweg equivalent' met een ESS, dat wil zeggen: Tit for tat *is* dus niet ESS; uiteindelijk is deze strategie niet stabiel.<sup>150</sup> Niettemin leeft Dawkins in verwachting, de verwachting namelijk dat clustering van Tit for tats uiteindelijk – misschien pas na duizenden jaren – over de kritieke grens zal voeren en tot een hogere orde van samenwerking zal leiden. Dawkins verklaart samenwerking op mechanisch-rationele gronden, maar *hoopt* ook op samenwerking.<sup>151</sup> Hoop is een niet-redelijke verwachting en kan het zicht op de werkelijkheid verhullen. Zaak is nu te bezien welke vooronderstellingen in Dawkins' oplossing van het dilemma besloten liggen en hernieuwd de vraag te stellen naar de verhouding tussen economisch verkeer en zelfzuchtig beheer.

#### §4 De vooronderstellingen van het *prisoners' dilemma*

Enkele veronderstellingen van het opgeloste *prisoners' dilemma* hebben we al behandeld: het spel moet herhaaldelijk worden gespeeld zonder dat het einde in zicht is en in die herhalingen moet perceptie zijn opgekomen – het vermogen te herkennen en herinneren, zodat vertrouwen kan worden gewonnen, gebroken en gewroken.

---

<sup>150</sup> Ook voor sympathieke Tit for tat geldt dat ze uiteindelijk niet stabiel is.

<sup>151</sup> 'If only ... if only', verzucht Dawkins bij het éénmalige spel, '... if only there could be some way of reaching agreement.' De oplossing ligt zoals gezegd in het iteratieve spel: 'The iterated game is more complicated, and in its complication lies hope.' Idem, 206.

Noodzakelijke voorwaarde voor het overschrijden van het scherpst van de snede is de lokale clustering van Tit for tat. Deze veronderstelling ziet Dawkins zelf ook, maar maakt weinig woorden vuil aan deze aanname. Het ontstaan van Tit for tat-enclaves is afdoende te verklaren vanuit de tendens van zoveel entiteiten om te blijven leven in de buurt van de plaats waar ze geboren werden.<sup>152</sup> Het ontstaan en bestaan van deze zogeheten *viscositeit* is niets meer dan een emergent verschijnsel en behoeft geen aparte verklaring.

In het samenlevingsverkeer ontstaat gewoonweg een nieuwe identiteit, de ratio van dienst en wederdienst<sup>153</sup> – Tit for tat. Dankzij deze verhoudingswijze kunnen handelingen met elkaar worden vergeleken en verrekend zodat gelijk kan worden overgestoken of worden vergolden wanneer de samenwerking door een partij verbroken is.

Een tweede veronderstelling betreft de uitkeringsinstantie van het spel. De win-winsituatie die de economische wederkerigheid mogelijk maakt berust op een instantie die niet schaars is; in het spel de uitkerende bank, in werkelijkheid de natuur. Binnen het handelsverkeer verschijnt de natuur als hoorn des overvloeds – niet als medespeler.<sup>154</sup> Terend op dit onuitputtelijke energiereservoir kunnen twee instanties zich gelijkkelijk winst toekennen.

Maar is de natuur wel een *altijd* uitkerende bank? Misschien tijdelijk, in een tijd van overvloed. Niet altijd heeft de natuur heeft zich buiten het spel bevonden. De oude Grieken vatten de verhouding met de natuur op als een *zero sum game*, zoals blijkt in het woord voor deze verhouding: *drasanti pathein*, 'degene die handelt zal het ondergaan.' De aarde is hier een medespeler die iedere haar beroerende handeling vroeg of laat zal vergelden volgens de aloude *lex talionis*; vandaar de zin van offers om de verstoring ongedaan te maken.

*Verkeert* de mens niet altijd al met de natuur, ook als hij denkt haar louter te beheren? Het is niet ondenkbaar dat bepaalde energiebronnen op korte termijn uitgeput raken en dat dit de betekenis van de verhoudingen zal doen veranderen. Want zodra het einde van het spel in zicht is, zo luiden de regels in het dilemma, zal de wederkerigheid ophouden en een ander *tract of Time* aanbreken met andere verhoudingen.

Een derde veronderstelling van het *prisoners' dilemma* is een evenredige machtsverdeling onder de spelers. Om op basis van een win-winsituatie tot samenwerking te komen is het noodzakelijk dat de partners elkaar ongeveer even hard nodig hebben.<sup>155</sup> Het is echter de vraag of er altijd een evenredige machtsverdeling heerst onder de mensen. Een kleine klimaatsverandering, de invasie van een variant zullen vroeg of laat de betekenis van de economische verhoudingen te gronde kunnen richten. Zodra de één de ander minder hard nodig heeft dan vice versa, zal de één niet nalaten te deserteren, uit het spel stappen. Het *kan* tot samenwerking komen op basis van een evenredige

---

<sup>152</sup> Idem, 218.

<sup>153</sup> Oudemans, *Echte filosofie*, 202.

<sup>154</sup> Idem, 205.

<sup>155</sup> Nu blijkt dat de oplossing van het dilemma er al van tevoren in is verondersteld. De zin van de oplossing van het dilemma was immers aan te tonen dat het zonder dwang van een Hobbesiaanse Leviathan toch tot samenwerking kan komen, namelijk louter door economische zelfregulering. Evenzo als bij de aannames van Fukuyama is de verklaringskracht van het dilemma nihil.



machtsverdeling, maar deze situatie is uitzonderlijk, emergent, en de evenredigheid is slechts temporeel. De oplossing van het dilemma berust op de wederkerigheid van *een bepaalde* economie, die van de handelsovereenkomst.<sup>156</sup>

Tot slot blijft bij evenredige machtsverhoudingen hoe dan ook sprake van een *machtsverhouding*. Dawkins' hoop blijkt ijdel: macht is niet te reduceren tot economie. Deze onreducbaarheid van de macht blijkt duidelijk wanneer we ons buigen op een laatste aandachtspunt ten aanzien van de speltheorie.

Zelfs in een ontstane win-winsituatie komt de mogelijkheid van een oplossing van het *prisoners' dilemma* in gevaar zodra de groep spelers het dorpsniveau overstijgt. Het menselijk geheugen is beperkt. Op het niveau van de samenleving herkennen de deelnemers elkaar niet meer en functioneert de wraak die de wederkerigheid in stand moest houden niet langer. Vroeg of laat draait het onherroepelijk daarop uit dat *cheaters* de vergeetachtigheid van anderen gaan exploiteren en zichzelf zo ten koste van hen verrijken. De vraag rijst dan: wie gaat de *free riders* straffen en hen zo dwingen tot samenwerking? De kosten die hiervoor gezamenlijk moeten worden opgebracht worden op hun beurt weer door enkelen ontdoken, wat dus ook weer gecontroleerd moet worden. Wat betreft iedere ingestelde controleur rijst vervolgens al snel de vraag: wie controleert hem? Ook de controlerende instanties zijn immers niet te vertrouwen ten aanzien van de taak waarvoor ze zijn ingehuurd. Een cascade van elkaar controlerende instanties is onvermijdelijk.

In dit woekerende proces vol verraad blijkt Hobbes' machtige Leviathan noodzakelijk. Op groepsniveau is het sociaal contract overbodig, op samenlevingsniveau moet de wederkerigheid worden beschermd door een dwingende macht, die de gelijkheid van mensen in het nakomen van hun wederzijdse verplichtingen afdwingt.<sup>157</sup> In de natuurtoestand zijn alle mensen volgens Hobbes gelijk in hun vermogens zich door te zetten ten koste van de ander. Zodra de staat er is komt er een derde speler in het spel, die *machtiger* is dan alle spelers tezamen en daardoor de samenwerking kan afdwingen. De handelende mens is niet van nature gelijkwaardig en daardoor in staat zelf te kiezen voor de democratie, zoals Fukuyama gelooft, de mens daarentegen *wordt gelijk gemaakt* als de gelijke van zijn medemens, zodat er economisch gehandeld kan worden. Handel kan alleen worden bedreven als er een equivalentie van handelingen is, dat wil zeggen als handelingen verrekenbaar zijn. De gelijkwaardigheid berust niet in een principe of een nastrevenswaardig doel, maar is een middel van een instantie om zich te vermenigvuldigen, te weten het genoom. Gelijkvormigheid van de vehikels kan het vermogen van replicanten om zich te vermenigvuldigen vergroten.<sup>158</sup> Deze gelijkvormigheid wordt afgedwongen door een derde 'instantie', het *extended phenotype* van de Leviathan, wiens macht groter is dan alle mensen tezamen, want de mensen zijn *onderdeel* van dit 'staatslichaam'.

---

<sup>156</sup> Oudemans, *Echte filosofie*, 199.

<sup>157</sup> Idem, 206.

<sup>158</sup> Idem, 204.

De identificatie tussen mens en samenleving die Fukuyama als vanzelfsprekend veronderstelt, gaat in de darwinistische mechanica niet op.<sup>159</sup> Onherroepelijk zal de autonome staatsmacht al snel haar macht gaan vergroten ten opzichte van haar onderdanen om haar eigen belang te dienen. De gelijkmaking van de mens tot *homo economicus* is het onvermijdelijke resultaat. Vandaag de dag gaat deze gelijkmaking van menszijn niet gewelddadig via een *terrourof punishment*, maar via de zachte despotie van de bureaucratie, gepaard met allerlei drogeringen, zodat de mens de nivellering niet meer kan en hoeft te merken.

De gelijkmaking van de mensen door een macht krachtiger dan alle mensen maakt duidelijk dat de mens inderdaad de politieke dimensie is ontvallen van waaruit hij dacht de zaken in de greep te kunnen nemen en te besturen. De mens is opgenomen in een beweging waarin hij wordt gelijkgesteld, gereduceerd tot economische mens. Ernst Jünger noemt deze beweging de *Totale Mobilmachung*. De indifferentiering van de mobilisering is volgens hem echter slechts één kant van de medaille. Hij vraagt zich af welke macht het darwinisme in de gelegenheid heeft gebracht de onderscheidingen van een wereld van doelen en idealen indifferent te maken. Jünger vraagt naar de andere kant van de mobilisering, naar datgene wat hij de *Gestalt* noemt.

---

<sup>159</sup> De stabiliteit van genen is anders dan de stabiliteit van groepen of soorten. Groepen of soorten zijn te complex om significante eenheden van de natuurlijke selectie te kunnen zijn, ze zijn quasi-stabiel in meer of mindere mate. Genen zijn de 'onsterfelijke spiralen' van de evolutie, de vehikels slechts tijdelijke combinaties van genen.

## Hoofdstuk 4 Jünger *an der Zeitmauer*

We wenden ons tot het werk van Ernst Jünger omdat hij het onverschillige arbeidskarakter van onze wetenschappelijk-economische wereld affirmeert en toegankelijk maakt. Jünger ervaart weliswaar *Schwund* van het historische, maar ziet in tegenstelling tot Fukuyama in dat de alomtegenwoordigheid van de arbeid geen enkel alternatief, overzicht of beoordeling toelaat. Binnen de arbeidswereld is iedere vorm van verzet ertegen er zelfs onderdeel van. In de essays *Der Arbeiter* (1932) en *An der Zeitmauer* (1959) probeert Jünger niettemin een manier te vinden om de overgang naar de arbeidswereld ter sprake te brengen zonder dat zijn spreken direct in de indifferentiering wordt meegezogen.

Waar het Jünger in zijn schrijven om gaat is lezen wij in de volgende passage uit *An der Zeitmauer*:

Den Menschen in seiner Tiefe heimsuchen: das heißt nicht, Eigenschaften, es heißt Gestalten sehen. Sie allein besitzen die Macht, Titanisches zu bändigen.<sup>160</sup>

Het is niet direct duidelijk hoe Jünger hier schrijft.<sup>161</sup> Voordat wij kunnen bedenken wat woorden als 'Gestalt', 'Macht' en het onbeteugeld titaanse te betekenen kunnen hebben, moeten wij eerst de aandacht richten op datgene wat Jünger tot zijn zoektocht naar 'de mens in zijn diepte' heeft geroept. Het werkwoord 'heimsuchen' uit het bovenstaande citaat geeft een aanwijzing. Betekent het doorgaans 'beproeven' of 'binnendringen', in deze onalledaagse passage duidt het 'heim-' ontegenzeggelijk ook op 'thuis'. Een zoektocht naar daar waar de mens thuis is veronderstelt een ervaring van thuisloosheid. Jünger ervaart dat de mens in de arbeidswereld thuisloos is.

### §1 Jüngers ervaring: *Schwund*

Jünger ziet het huidige tijdsbestek als de heerschappij van de arbeid – dat wil zeggen de economie zoals we die besproken hebben aan de hand van Hobbes en het neodarwinisme. Jünger spreekt van de *Totale Mobilmachung*: 'een groeiende omzetting van leven in energie ten gunste van de beweeglijkheid van de vluchtig wordende bindingen.'<sup>162</sup> Vandaag de dag verschijnen dingen en gebeurtenissen als potentiële energie; ze ontleen hun waarde aan de mate waarin ze arbeiden of

---

<sup>160</sup> E. Jünger, *An der Zeitmauer* (1959; Stuttgart 2003), 93.

<sup>161</sup> Simon Vestdijk verwoordt zijn mening dat Jüngers essays gekarakteriseerd worden door vaagheid en onhelderheid op de volgende wijze: 'Van de essays daarentegen – waarbij ik als voorbeeld neem Jünger's omvangrijke studie, *An der Zeitmauer* – is er geen betere karakteristiek denkbaar dan juist die vaagheid of onhelderheid; en het mag dan waar zijn, dat het essay, en zeker het duitse essay, meer tot vaagheid predisponeert dan het dagboek, bij Jünger is er stellig een surplus, dat ons doet afvragen hoe zoveel slecht omljnd betoog en wolkige speculatie nog in een en dezelfde persoonlijkheid hun plaats hebben kunnen vinden naast het tekenachtige verbijzonderende van de journalen.' S. Vestdijk, 'Jünger en de onhelderheid', in: S. Vestdijk, *Gallische facetten* (Den Haag 1968), 163.

<sup>162</sup> E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung* Sämtliche Werke Band 7 (Stuttgart 1980), 125. 'Die Aufgabe der Totalen Mobilmachung ist die Verwandlung des Lebens in Energie [...]' E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932; Stuttgart 1981), 220.

functioneren, dat wil zeggen vruchten afwerpen in een telkens veranderende praktijk.<sup>163</sup> Jünger gebruikt het woord *arbeit* hier op onalledaagse wijze:

Man muß wissen, daß in einem Zeitalter des Arbeiters, wenn es seinen Namen zu Recht trägt und nicht etwa so, wie sich alle heutigen Parteien als Arbeiterparteien bezeichnen, es nichts geben kann, was nicht als Arbeit begriffen wird. Arbeit ist das Tempo der Faust, der Gedanken, des Herzens, das Leben bei Tage und Nacht, die Wissenschaft, die Liebe, die Kunst, der Glaube, der Kultus, der Krieg; Arbeit ist die Schwingung des Atoms und die Kraft, die Sterne und Sonnensysteme bewegt.<sup>164</sup>

In deze passage spreekt Jünger niet alleen over alle dingen en verschijnselen in de werkelijkheid, maar geeft primair aan wat onder een ding verstaan moet worden. Er is niets dat niet als arbeid begrepen kan worden. Arbeid is 'het leven bij dag en nacht', het onbegrensde gebeuren van de 24-uurs economie waarbinnen ook vrije tijd in termen van arbeid wordt begrepen, namelijk als uitrusten van en voor de nieuwe arbeidsdag.<sup>165</sup> De heerschappij van de arbeid blijkt in haar *Tempo der Faust*; de dingen en gebeurtenissen verschijnen als zich versnellend. Mobilisering duidt op de beweging van de *desire for Power after power*, de noodzakelijk doorgaande beweging, zich bovendien versnellend in een daartoe dringende concurrentiestrijd.<sup>166</sup>

Ook het verleden verschijnt binnen de arbeid als arbeidsgrootte. De *res gestae* verschijnen als databestanden die hun zin verkrijgen in de mate waarin ze resultaten boeken in allerhande toepassingen, bijvoorbeeld als belevenisevents in het cultuurbedrijf. De mobilisering van het historische ziet Jünger in de *Beschleunigung und Anfall von Tatsachen* die door de geest nauwelijks meer kunnen worden bevat.<sup>167</sup> De geschiedwetenschapper verschijnt evenzeer gemobiliseerd. Kenmerkend is zijn museale houding tegenover de informatievloed die tot uitdrukking komt in zijn enorme verzamel- en publicatiedrift. Jaarlijks groeit de wetenschappelijke productie exponentieel, niet alleen kwantitatief maar ook kwalitatief; geen thema of invalshoek blijft onbeschreven – de geschiedwetenschapper is overal en altijd thuis, geen plaats of tijd is hem nog vreemd.

Jünger bemerkt dat niet alleen de gebeurtenissen (*res gestae*), maar ook de menselijke omgang ermee (*historia*) opgaan in de mobilisering; hij spreekt van een *Totaler Zug*.<sup>168</sup> De mens is onderdeel van dit zich autonoom ontvouwende gebeuren. Het is niet zozeer de mens die mobiliseert, primair wordt hij gemobiliseerd – de mobilisering is *Aufgabe*, aldus Jünger, de mens opgegeven. Jünger

---

<sup>163</sup> Vincent Blok, *Rondom de vloedlijn. Filosofie en kunst in het machinale tijdperk. Een confrontatie tussen Heidegger en Jünger* (Amersfoort 2005), 116. 'Hoewel Jünger niet spreekt van *survival of the fittest* maar in termen van economie en concurrentie kunnen we de mobilisering wel darwinistisch begrijpen.' Blok, *Vloedlijn*, 91.

<sup>164</sup> Jünger, *Arbeiter*, 68.

<sup>165</sup> Idem, 91.

<sup>166</sup> Idem, 184-185.

<sup>167</sup> 'Inzwischen haben Beschleunigung und Anfall von Tatsachen sich weiterhin gesteigert, und das in einem Maße, das den Strom der Zeit und ihres Geschehens zuweilen als Katarakt erscheinen läßt, der die Schiffe weniger trägt als mitreißt und bedroht.' Jünger, *Zeitmauer*, 67.

<sup>168</sup> Jünger, *Arbeiter*, 28.

noemt de mobilisering atmosferisch, als een heersend klimaat waaraan niets of niemand zich kan onttrekken, de zaken *moeten* zo verschijnen en behandeld worden.<sup>169</sup>

Het is op het eerste gehoor merkwaardig dat Jünger de arbeidswereld als thuisloos ervaart en de mens erin als 'verlaten, gehoorzaamend aan een stalen wet die als zinloos wordt ondervonden'.<sup>170</sup> Maken economie en wetenschap de wereld niet juist bewoonbaar? Weet de wetenschapper niet steeds meer, beheerst hij de onderwerpen niet veel beter dan voorheen en leeft hij dankzij zijn technologie niet veel langer?

Het thuisloze van de arbeidswereld behelst echter niet dat de wereld steeds economischer, wetenschappelijker en technologischer wordt – een transformatie die de wereld volgens Jünger het aangezicht geeft van een *Werkstättenlandschaft*. Het thuisloze wat Jünger ervaart is dat in de mobilisering de wetenschapper en zijn onderzoeksgebied zodanig naar elkaar toe groeien dat de mogelijk van een ervaring daaromtrent verloren gaat. De wetenschapper gaat restloos op in de arbeid, vermag niets meer te bedenken ten aanzien van de verhouding tot datgene wat hem omgeeft en zijn verhouding tot zichzelf. De onderzoeksvoorwerpen verschijnen als functionele arbeidsgrootheden, de onderzoeker als functionaris en de verhouding tussen wetenschapper en onderzoeksgebied is arbeidshypothese. Het is niet alleen niet mogelijk hierbij na te denken, het is bovenal niet nodig. De wetenschapper is indifferent geworden. Ook wie of wat hijzelf is, is vastgesteld geraakt als functionaris van *input* van variatie en *output* van vermenigvuldiging – *publish or perish* – en dus geen relevante vraag meer. Arbeid is de normaaltoestand geworden, vanzelfsprekend.

Het niet-thuis zijn wijst op een nihil in de zin van een nietigheid. Een nietigheid is niet helemaal niets, het laat zich ervaren en dus ook verwoorden als een *wegvallen* van – hier – een thuishoren in een zinvol geheel. De *Schwund*ervaring duidt op de *Totale Mobilmachung* als een *gebeuren* van indifferentiering. Een ervaring van indifferentiering veronderstelt dat Jünger nog niet geheel indifferent is, zoals de wetenschapper die overal en altijd thuis is. Een volledig thuis zijn is indifferent. Alleen een ervaring van een nietigheid, een niet-thuis zijn, laat überhaupt ook iets zien van een thuis.

Jünger ervaart de arbeidswereld als *Schwund*. *Schwund* duidt niet op een afnemen of verdwijnen van dingen of gebeurtenissen, in tegendeel. In de mobilisering duiken juist steeds meer *Figuren* en *Ereignisse* op die zich niet meer binnen historische kaders en begrippen voegen. De onstuitbare beeldvloed is volgens Jünger niet te wijten aan het extra-ordinaire karakter van deze gebeurtenissen, maar aan het wegvallen van de maatgevende kaders zelf.<sup>171</sup> *Schwund* behelst het wegvallen van de betekeniswereld waarbinnen de gebeurtenissen thuishoorden, en ook de mens zijn bestemming vond.

---

<sup>169</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 193.

<sup>170</sup> 'Die Verlassenheit, in der sich hier das tragische Schicksal des Individuums vollzieht, ist das Sinnbild der Verlassenheit des Menschen in einer neuen, unerforschten Welt, deren stählernes Gesetz als sinnlos empfunden wird.' Jünger, *Arbeiter*, 109-110.

<sup>171</sup> Jünger merkt op 'daß der Geist, und insbesondere der gebildete Geist, eine Veränderung deshalb unterschätzt, weil sie nicht in seine Kategorien paßt. Aber er kann nicht durchdringen, weil die Kategorien selbst, etwa seine Kultur oder sein Geschichtsbild, erschüttert sind. Nun greifen die bewärten Mittel nicht mehr.' Jünger, *Zeitmauer*, 242. Hier ligt zoals reeds aangegeven de blinde vlek bij Fukuyama. Een gewezen geschiedfilosofie is niet te reanimeren door een ontwerp waarin de oude categorieën behouden blijven.

Jünger haalt Nietzsches 'Gott ist tot' aan en Léon Bloy's 'Dieu se retire'.<sup>172</sup> Niet langer ontlenen de dingen die gebeuren en de handelingen van mensen hun betekenis aan de transhistorische maatstaven van de historische wereld; het richtinggevende *telos* biedt niet langer oriëntatie, de principes geen vaste grond. De toestand waarin wij ons bevinden schetst Jünger als volgt:

Wir [...] stehen dagegen in der Mitternacht der Geschichte; es hat Zwölf geschlagen, und wir blicken voraus in ein Dunkel, in dem künftige Dinge sich abzeichnen. [...] Es ist eine Todesstunde, aber auch ein Geburtsstunde. Die Dinge, die wir sehen oder zu sehen glauben, haben noch keinen Namen, sind namen-los. Wenn wir sie mit Worten aanspreken, so treffen wir sie ungenau und zwingen sie nicht in unseren Bann. Wo wir "Frieden" sagen, kann es Krieg geben. Glückspläne schlagen in mörderische um, oft über Nacht. Die historische Benennung gilt nur noch in Reservaten, ähnlich wie die klassische Physik oder der herkömmliche Krieg. Die Dinge verändern sich uns unter den Hand. Die Wände sind eng geworden, innerhalb unser Wortschatz noch überzeugt. Die Dichtung bestätigt es. Auch das zeugt für mehr, für anderes als für den Anbruch einer neuen Geschichtsepoche, eines historisch vergleichbaren Abschnittes.<sup>173</sup>

In deze passage wordt duidelijk dat volgens Jünger niet alleen de gebeurtenissen (*res gestae*), maar ook de historische benamingen (*historia*) in het geding zijn. Dit blijkt uit het niet langer dwingende karakter van de historische woorden waarvan Jünger gewag maakt – een verschijnsel dat we reeds bij de bespreking van het einde van Fukuyama's *End of history* opmerkten. De historische woorden zijn ambigu geworden, slaan moeiteloos om in hun tegendeel zodat de ruimtes waarbinnen ze nog overtuigend zijn enger worden. Eerder bleek ook dat Fukuyama's verzet tegen de economische reductie in haar anti-karakter juist is gebonden aan en bepaald door de arbeid. Een dergelijke anti-houding kenschetst Jünger als reactionair ten opzichte van de heerschappij van de arbeid, een houding doortrokken van een romantisch ressentiment en spiegelgevoel.<sup>174</sup> Een restauratie van de geschiedfilosofische categorieën is vergeefs, een 'vlucht in de utopische geworden zekerheden', aldus Jünger.<sup>175</sup> Geschiedfilosofische ontwerpen als dat van Fukuyama bieden geen nostalgisch alternatief, maar zijn zelf onderdeel van de arbeid: zij stichten reservaten temidden de mobilisering, niches waarbinnen de indifferente wereld bewoonbaar gemaakt wordt. Fukuyama ervaart weliswaar indifferentiëring, maar hij bevindt zich in zijn vergeefse verzet nog in het schijnsel van een reeds gewezen historiciteit wanneer hij meent dat hij zich als *moral agent* tegenover de arbeiderswereld kan plaatsen. Een mogelijkheid om de aard van de arbeiderswereld en het eigen arbeiderschap te onderkennen bieden deze historische bewoordingen niet.

Uit de passage blijkt ook dat Jünger de *Schwund* van de *Totale Mobilmachung* niet louter als *Verlust* ervaart. Het wegvallen van de historische wereld in de indifferentiëring van de mobilisering is tegelijkertijd de vrijlegging van wat Jünger het elementaire noemt, het leven als wording.<sup>176</sup> Met het

---

<sup>172</sup> Idem, 229.

<sup>173</sup> Idem, 80.

<sup>174</sup> Jünger, *Arbeiter*, 53.

<sup>175</sup> Idem, 57.

<sup>176</sup> Idem, 94.

wegvallen van de bovenaardse maten verschijnt de aarde niet meer als zinvolle wereldorde maar als een ondoorgrondelijk, mateloos en onbegrensd bereik van mogelijkheden.<sup>177</sup>

Jüngers hoop is gebaseerd op de overtuiging dat het universum *leeft*<sup>178</sup> en niet aan capaciteit kan verliezen: 'Das Universum hat stets die gleiche Kapazität.'<sup>179</sup> *Binnen* het universum is er toe- en afname, niet *am Universum*.<sup>180</sup> Het universum ziet Jünger als iets onuitputtelijks, een macht zo groot, dat het afgeven of terugnemen van die macht geen rol speelt – een bepaalde interpretatie van de wet van het behoud van energie. 'Was bleibt ist das elementäre Leben und seine Motive, aber immer ändert sich die Sprache, in die es sich überträgt [...]'.<sup>181</sup> *Schwund* is zodoende primair een *Umgruppierung*, een verlegging van zwaartepunten binnen een groter verband, een terugtrekken als de zee bij eb, zodat een nieuwe vloed zich wellicht reeds aankondigt. Ieder machtsvacuüm is een tijdelijk blanco dat vroeg of laat zal worden opgevuld door nieuwe krachten, daarvan misschien al lang en breed vervuld is – alleen moeten wij, ons wellicht al lang daarin bewegend, dat nog leren zien.<sup>182</sup>

De *Todesstunde* is tegelijkertijd een *Geburtsstunde*. Wat aanbreekt is niet een nieuw noch een post-historisch tijdperk, maar iets volstrekt anders – een verandering in de orde van een klimaatsomslag. Niet de geschiedenis verandert van betekenis, maar het gebeuren zelf kan niet meer als geschiedenis worden begrepen.<sup>183</sup> Jünger vermoedt dat de zinloze wereld een verborgen zin kent, dat de processen waarin wij ons bevinden thuishoren in een nieuwe, nog anonieme wereldorde. Het zinloze *Werkstättenlandschaft* dat door de mobilisering ontstaat is een overgangslandschap naar een *zielvol Planlandschaft*. Ook de liberale democratie is geen eindpunt, maar een overgangsvorm naar de arbeidersstaat.<sup>184</sup> In zijn schrijven poogt Jünger aan deze nieuwe, mogelijke zin te beantwoorden door de toekomstige orde der dingen te bespeuren die zich in het duister aftekenen.

Om aan deze mogelijke zin te beantwoorden neemt Jünger in *Der Arbeiter* de houding aan van de heroïsch realist.<sup>185</sup> Evenals de wetenschapper affirmeert Jünger de wereld, maar niet door er als vrijwilliger van zijn tijd restloos in op te gaan.<sup>186</sup> De heroïsch realist affirmeert de realiteit van het elementaire, vlucht niet in oude zekerheden, maar beseft tegelijkertijd dat de pan-anarchische, elementaire ruimte niet is te bewonen. In de *ungesonderte* stroom van het leven valt niet te bestaan, zij behelst het thuisloze bij uitstek. Het *Werkstättenlandschaft* maakt het elementaire slechts temporeel draagbaar.<sup>187</sup> Het elementaire – wat Jünger in *An der Zeitmauer* aanduidt met het titaanse – moet derhalve noodzakelijk worden beteugeld binnen de vermoede nieuwe orde. Binnen deze nieuwe

---

<sup>177</sup> Idem, 31.

<sup>178</sup> 'Das Universum lebt.' Idem, 109.

<sup>179</sup> Idem, 72.

<sup>180</sup> Idem, 238.

<sup>181</sup> Jünger, *Arbeiter*, 94.

<sup>182</sup> 'Man muß sehen, daß die Zukunft in Vergangenheit und Gegenwart einzugreifen vermag.' Jünger, *Arbeiter*, 92.

<sup>183</sup> Ernst Jünger, *Maxima – Minima. Adnoten zum "Arbeiter"* Sämtliche Werke Band 8 (Stuttgart 1981), 332.

<sup>184</sup> Jünger, *Arbeiter*, 246.

<sup>185</sup> Idem, 37. 'Demgegenüber bezeichneten wir als die Haltung eines neuen Geschlechts den Heroischen Realismus, der ebensowohl die Arbeit des Angriffes wie die des Verlorenen Postens kennt, aber dem es von untergeordneter Bedeutung ist, ob das Wetter besser oder schlechter wird.' Idem, 82.

<sup>186</sup> Blok, *Voedlijn*, 150-151.

<sup>187</sup> 'Will man nicht rein als Nomade leben, so ist in einer Erdbebenlandschaft der Werkstättenstil der einzig vernünftige, der einzig, wenn auch nicht haltbare, so doch tragfähige.' Jünger, *Maxima - Minima*, 353 .

ordering zal ook de mens zijn nieuwe plaats en bestemming moeten vinden; dit vergt van de heroïsch realist zelf overgankelijk te worden naar de vermoede nieuwe toewending. Het heroïsche duidt daarop dat de heroïsch realist beseft dat hij zijn identiteit als vrij individu, als *moral agent* moet afleggen voor zijn eigen gestalte die vanuit zijn huidige positie bezien ongewis is. Op dit punt ligt voor eenieder van ons de aanspraak van het middernacht van de geschiedenis: 'Wir leben [...] in einem Zustande, in dem man zunächst sehen lernen muß.'<sup>188</sup> Van de lezer vergt Jünger dat hij zelf in de overgang geraakt naar datgene wat hij niet weet wat hij al is. Een nieuwe oogopslag is daarvoor vereist, een dichterlijk oog.

## §2 Jünger, de dichter

Gezien haar atmosferische aard is het innemen van een subjectief standpunt tegenover de mobilisering niet mogelijk, en daarmee vervalt ook de mogelijkheid van ieder propositioneel, dat wil zeggen objectiverend spreken. De mobilisering is in die zin totalitair dat zij onmogelijk overzichtelijk of overdenkbaar tegenover het individu kan verschijnen. Iedere hypothese die wordt opgeworpen ten aanzien van de arbeid behoorde er als werkhypothese al toe. Het woord *Totale Mobilmachung* betreft dan ook niet de objectieve *weergave* van alle economische verschijnselen van de werkelijkheid, maar betreft de wijze waarop de werkelijkheid *en* de omgang ermee als arbeid moeten verschijnen.

Jüngers beschrijving van de *totale Mobilmachung* behelst dus niet primair een *Lagebeurteilung*, zoals hij zijn schrijven op enkele plaatsen kenschetst. De 'beschrijving' van de verschijnselen van de *Totale Mobilmachung* die door middel van de techniek de aarde transformeert in een *Werkstättenlandschaft* is maar één kant van de medaille. Zij betreft slechts de *typologie* van de verschijnselen.<sup>189</sup> Het is echter niet de techniek die de wereld van aangezicht verandert, maar de 'eigenartige Wille' die achter haar staat; de techniek is een projectie van een *Lebensart* zonder welke zij niets dan speelgoed zou zijn geweest.<sup>190</sup> Deze andere kant van de medaille benoemt Jünger met de woorden *Typus* en *Gestalt*. Wat kunnen deze woorden te betekenen hebben?

Op het eerste gehoor zijn wij geneigd een gestalte op te vatten als een vorm, contour of een beeld. Hoewel Jünger in *Typus Name Gestalt* (1963) ten aanzien van de gestalte ook deze woorden gebruikt moeten ze niet in hun alledaagse betekenis worden opgevat. Dit kan duidelijk worden gemaakt aan de hand van een voorbeeld van een gestalte: de geometrische figuur van de driehoek. De driehoek laat zich vertonen in verschillende vormen: recht-, stomp- of scherphoekig. Hier blijkt dat de gestalte niet begrepen kan worden als afbeelding aangezien de gestalte niet de weergave is van de driehoek, maar de wijze is waarop de driehoek zich presenteert. Ook is de gestalte geen beeld, want een beeld is altijd maar beperkt tot één van de verschillende verschijningsvormen van de driehoek. Het beeld van de gestalte moet worden begrepen als de aanblik waarbinnen het driehoekachtige wordt

---

<sup>188</sup> Jünger, *Arbeiter*, 84.

<sup>189</sup> Heumakers, A. en Oudemans, Th.C.W., *De horizon van Buitenveldert* (Amsterdam 1997), 88.

<sup>190</sup> Jünger, *Arbeiter* 90.



geconcentreerd.<sup>191</sup> De gestalte bepaalt wat er wel en niet over de driehoek gezegd kan worden – bijvoorbeeld wel dat ze 180° maar niet dat ze 270° heeft.

Gestalten en typen als aanblikken zijn niet iets van deze wereld; ze kunnen niet worden waargenomen, louter aanschouwd.<sup>192</sup> Wanneer Jünger het over het type en de gestalte van de arbeider heeft, dan doelt hij niet op sociale of economische categorieën. Gestalte en type behelzen de wijze waarop wij verschillende verschijnselen als eender kunnen zien. Het verschil tussen type en gestalte is gelegen in de weidsheid van de eenheid waaronder de samenvatting van een verscheidenheid aan verschijnselen zich voltrekt.<sup>193</sup> In *Der Arbeiter* duidt het type op een nieuw mensenslag en de wijze waarop de werkelijkheid als *Werkstättenlandschaft* verschijnt. De gestalte komt pas op als zowel de verschijningswijze van de dingen alsmede de menselijke beantwoording daaraan als eenheid in het geding is.<sup>194</sup> De eenheid van de gestalte zelf is niet als type te begrijpen, aangezien de gestalte het typerende is, zij is typenvormende macht.<sup>195</sup> Jünger noemt de gestalte wel het omgevende bereik dat de orde bepaalt zonder zelf in de blik te komen.<sup>196</sup>

In tegenstelling tot de beweeglijkheid van de mobiliserende werkelijkheid spreekt Jünger van de gestalte als een 'rustend zijn', dat verbonden wordt met een onvergankelijke oertaal:

Je mehr wir uns der Bewegung widmen, desto inniger müssen wir davon überzeugt sein, daß ein ruhendes Sein sich unter ihr verbirgt und daß jede Steigerung der Geschwindigkeit nur die Übersetzung einer unvergänglichen Ursprache ist.<sup>197</sup>

In deze passage wordt duidelijk dat Jünger niet zoekt naar een alternatief voor de arbeid, maar naar de betekenis van de arbeid *zelf*. De zin van de mobilisering is verborgen, maar kan worden afgelezen aan de waarneembare verschijnselen; zij zijn de vertaling van een onvergankelijke oertaal die daaronder ligt. De verschijnselen zelf zijn aanwijzingen voor diepere, minder zichtbare en onzichtbare veranderingen. Niet de feitelijke verschijnselen veranderen, maar zij duiden veranderingen in de diepte aan: 'Die Tatsachen verändern nicht; sie zeigen Veränderungen an. Sie sind schon Früchte; längst vorher, "wenn die Nacht am tiefsten war", wurden sie gezeugt. Längst vorher wurde es unheimlich.'<sup>198</sup>

Jünger vermoedt dat er reeds veranderingen in de diepte hebben plaatsgevonden voordat de zichtbare verschijnselen beginnen te veranderen. Achter en onder de realiteit van de zichtbare verschijnselen verbergen zich de werkelijkere lagen, *Schichten*, waarvan de verschijnselen slechts de

---

<sup>191</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 82.

<sup>192</sup> Jünger, *Typus Name Gestalt*, 1.

<sup>193</sup> Jünger, *Arbeiter*, 33.

<sup>194</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 95.

<sup>195</sup> Jünger, *Typus Name Gestalt*, 42.

<sup>196</sup> Blok, *Vloedlijn*, 96.

<sup>197</sup> Jünger, *Typus, Name, Gestalt*, 36.

<sup>198</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 86.

symbolen zijn. De gestalte als oertaal is niet waarneembaar, *is* niet iets van deze wereld<sup>199</sup>, maar moet aan de verschijnselen worden afgelezen. 'Wir sehen die Prägung, aber nicht den Prägstock.'<sup>200</sup> Jünger zegt: de gestalte geeft van zich blijk door de *Gesetz von Stempel und Prägung*.<sup>201</sup> De verschijnselen van de werkelijkheid zijn uitdrukking van de gestalte, worden door haar getypeerd tot wat ze zijn. De verhouding tussen stempeling en gestempelde is niet causaal, maar representatief. Jünger is ervan overtuigd dat de mens zelf *Vertreter* kan worden van de gestalte, dat wil zeggen *een type worden*. Jüngers schrijven is representatie van de gestalte, laat zich stempelen door de gestalte. Dit vergt een bepaalde oogopslag, die Jünger aanduidt als de stereoscopische of synoptische. De stereoscopie zoekt in de zichtbare menigvuldigheid naar aanwijzingen voor het onzichtbare plan erachter.<sup>202</sup> Het samenvatten van de verscheidenheid in haar eenheid lukt alleen wanneer de waarneembare verschijnselen van de mobilisering en hun symbolische tekenkarakter in één blik versmelten.<sup>203</sup>

Ondanks dat Jünger de *Gestalt* een rustend zijn noemt, kunnen gestalten omslaan. Jünger is zich daarvan bewust dankzij de *Schwund*ervaring waarin het geheel van een wereld wegvalt en een nieuwe verknoping van mens en werkelijkheid kan worden vermoed. Enkele aspecten van een dergelijke omslag kunnen op het niveau van de verschijnselen aanschouwelijk gemaakt worden aan de hand van een beroemd *Vexierbild*.



De meeste mensen zien in de afbeelding direct de weggijkende jongedame. Het andere beeld valt bij sommigen na enige tijd wel in, maar vrijwel direct wanneer het wordt benoemd: 'ouwe heks.' De naam haalt het andere beeld uit de anonimiteit. Duidelijk wordt hier dat mensen altijd al door woorden kijken. De woorden 'jongedame' en 'oude heks' zijn niet neutraal, maar sturen het kijken en bepalen hoe het

---

<sup>199</sup> 'Der Typus kommt nicht in der Natur und die Gestalt nicht im Universum vor. Wir müssen beide, wie eine Kraft an ihre Wirkung oder einen Text an seinen Zeichen, an den Erscheinungen ablesen.' Jünger, *Typus Name Gestalt*, 8.

<sup>200</sup> Idem, 9.

<sup>201</sup> 'Über die Rangordnung im Reiche der Gestalt entscheidet nicht das Gesetz von Ursache und Wirkung, sondern ein andersartiges Gesetz von Stempel und Prägung [...].' Jünger, *Arbeiter*, 33.

<sup>202</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 10, 64.

<sup>203</sup> Oudemans, Th.C.W., *Zwiesgespräch im Mondlicht* (online publicatie [www.filosofie.info](http://www.filosofie.info)), 15. Zie ook Jünger, *Zeitmauer*, 65.

beeld wordt gezien, wordt aangeblijkt.<sup>204</sup> Met denken heeft deze sturing niets van doen. Je *ziet* de afbeelding op slag als jongedame of oude heks. Hoewel je na enige keren gemakkelijker en sneller *switcht* is de omslag in het kijken niet af te dwingen, het valt je in of niet.<sup>205</sup> Sommige mensen zullen nimmer van slag raken.

Een belangrijke constatering is dat, hoewel de afbeelding één en dezelfde blijft, het niet mogelijk is tegelijkertijd door twee woorden heen te kijken: je springt van het ene naar het andere beeld. Er is geen plaats in te nemen van waaruit beide wijzen van kijken tegelijkertijd overzichtelijk zijn. *Dat* de verschillende beelden hetzelfde zijn blijkt alleen in een plotselinge omkering van kijken, in het over en weer tussen de twee beelden. Daarbij moet telkens weer gesprongen worden over een onbegrijpelijke, niet te bezetten kloof.

Anders dan in het aanschouwelijke voorbeeld zijn in een *Gestaltwandel* niet alleen de verschijnselen in de werkelijkheid, maar ook de menselijke beantwoording daaraan in het geding: 'Das All und das Auge verändern sich gleichzeitig.'<sup>206</sup> Toegespitst op de geschiedenis betekent dit een omslag in *res gestae* en *historia* als geheel. In *An der Zeitmauer* spreekt Jünger van een *Urgeschichte* van gestalten. Deze oergeschiedenis verloopt niet chronologisch want de chronologische historiciteit is slechts één gestalte daarbinnen. Gestalten kennen geen geschiedenis, zij bepalen wat geschieden *is*: 'Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der Gestalt.'<sup>207</sup> De verschijningswijze van de tijd zelf is in het geding. Gestalten laten zich niet uit elkaar afleiden of in een dialectische opeenvolging inzichtelijk en overzichtelijk maken. Ontwikkelingen vinden altijd *in* de tijd plaats, terwijl de gestalte de verschijningswijze van de tijd zelf stempelt.<sup>208</sup> Het Boek van de Geschiedenis behelst de *Urgeschichte* van incommensurabele gestalt-switchen, het verband ertussen kan slechts worden vermoed, nooit overzichtelijk en inzichtelijk worden gemaakt zoals Fukuyama's dialectiek pretendeert.<sup>209</sup> De omslagen van de oergeschiedenis zijn niet te dateren, want dateren is alleen mogelijk in het licht van een gestalte van de geschiedenis. Een gestalt-switch is een *datum* in eigenlijke zin, de mens opgegeven. Een gestalt-switch is niet te bedenken, zij valt de enkeling in, zodat hij er aan kan beantwoorden.<sup>210</sup>

Jünger bespreekt een dergelijke omslag aan de hand van Herodotus' *Historiën*. Herodotus stond volgens Jünger op een *Bruchstelle* – een tijdmuur – waar de verschijningswijze van de tijd een kwalitatieve verandering ondergaat: 'Er [Herodotus] steht auf dem Grat eines Gebirges, das Tag und

---

<sup>204</sup> Hier wordt duidelijk dat de aanblikken kunnen worden begrepen als namen of woorden en dat deze namen niet willekeurig zijn. Een willekeurig woord als 'fietsbel' geeft hier geen zicht.

<sup>205</sup> Jüngers bouwt de tekst van *Der Arbeiter* op als een exercitie waarin de namen als een mantra worden ingezet en de lezer geoefend raakt om de werkelijkheid in het licht van deze namen te zien. Jünger, *Arbeiter*, 9; Blok, *Vloedlijn*, 221.

<sup>206</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 59.

<sup>207</sup> Jünger, *Arbeiter*, 82.

<sup>208</sup> 'Eine Gestalt *ist*, und keine Entwicklung vermehrt oder vermindert sie. [...] Die Entwicklung kennt Anfang und Ende, Geburt und Tod, denen die Gestalt entzogen ist.' Ibidem.

<sup>209</sup> 'Die Bedeutung eines neuen Prinzips [de gestalte van de arbeider] in diesem Sinne ist nicht etwa darin zu suchen, daß es das Leben auf eine höhere Stufe hebt. Sie liegt vielmehr in der Andersartigkeit, und zwar in der zwingenden Andersartigkeit schlechthin. [...] Ein neues Prinzip wird daran erkannt, daß es mit alten Kategorien nicht zu messen ist und daß man sich seiner Anwendung nicht entziehen kann, gleichviel ob man Subjekt oder Objekt dieser Anwendung ist.' Idem, 89.

<sup>210</sup> Blok, *Vloedlijn*, 99.

Nacht trennt: nicht nur zwei Zeiten, sondern zwei Zeitarten, zwei Arten von Licht.<sup>211</sup> Met Herodotus ontstond een nieuw type mens, de historicus. Tegelijkertijd verloren de dingen en gebeurtenissen hun mythische glans, ze verschenen binnen een nieuw licht.<sup>212</sup>

Niettemin keert de mythe terug binnen het licht van de historiciteit; zij verschijnt echter als *mythologie*, als herinnering.<sup>213</sup> Het mythische had al historische trekken. Zo heeft de mythische held een naam, in tegenstelling tot de *Märchenfiguren* in de diepere magische laag.<sup>214</sup> Aldus wordt het personale van de mythische held in de historiciteit bewerkt en de mythe geïntegreerd in de lineaire tijd, al is deze *Hegung* slechts in een voortdurende strijd tegen de potentiële inbreuk van mythische machten te bereiken.

Volgens Jünger is de mythe in ons tegenwoordig als een *stratum*, een laag echter die niet toegankelijk is in onze historische manier van spreken. Een *herhaling* of *restauratie* van het mythische is volgens Jünger niet mogelijk, zoals de in de Tweede Wereldoorlog verslagen machten hebben getoond. Duitsland, Italië en Japan zochten hun voorbeelden in het mythische Noorden, het antieke Rome en de samurai. 'Daß sie nicht siegen konnten, entspricht der Grundregel, daß der Mythos nicht wiederherzustellen ist, daß er zwar vulkanisch die Geschichtsdecke durchbrechen, nicht aber ein Weltklima schaffen kann.'<sup>215</sup> De historische *Schicht* overlapt de mythische als heersende werkelijkheid.

Vandaag de dag staan we volgens Jünger voor een nieuwe gestaltewending, beslissender dan die van mythe naar historiciteit.<sup>216</sup> Aangezien met de *Schwund* de goden in het geding zijn vermoedt Jünger een *Gestaltwandel* die diep onder historische, mythische en cultische strata plaatsgrijpt of al lang heeft plaatsgegrepen.<sup>217</sup> De *Schwund* legt de diepere *Schichten* van de aardgeschiedenis vrij, daar verandert het: 'Unheimlich aber wird es, wenn die alte Gää von sich aus sich zu regen beginnt.'<sup>218</sup> Duizendjarige verbanden zijn in het geding. Dat meteorologische, zoologische, geologische en siderische krachten meewerken in de waarneembare verschijnselen valt slechts te vermoeden. Dergelijk gebeuren kan niet door mensen worden geleid; hem ontbreken de mogelijkheden en middelen daartoe. De historische ervaring is ontoereikend om dergelijk gebeuren te

---

<sup>211</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 74.

<sup>212</sup> 'Wie für König Midas alles Gold wurde, so gewinnt jede Zeit, auf die das Auge des historischen Geistes fällt, einen geschichtlichen Glanz. Ähnlich war es im Mythos: Jeder Baum, jede Quelle, jedes Sternbild war mythisch belebt.' Idem, 89.

<sup>213</sup> 'Diese [mythische] Wirklichkeit bleibt unerschütterlich in der Erinnerung [...] sie kann aber nicht politisch wiederholt werden.' Idem, 94.

<sup>214</sup> 'Das Märchen kennt noch nicht den mythischen Helden, geschweige denn die historische Persönlichkeit. Es kennt den bösen Menschen, den Riesen, den tückischen Zwerg [...].' Idem, 120.

<sup>215</sup> Ibidem.

<sup>216</sup> Jünger merkt op dat met een decennium tegelijkertijd een eeuw of een millennium kan aflopen. Hij vraagt zich af of in deze mechanische weergave een wisseling van de *Schicksalzeit* is te bemerken waarin niet alleen het jaartal maar ook het wezen van de jaren verandert. Idem, 69. Meetbare en *Schicksalzeit* verenigd zien vergt een stereoscopische blik. Methodisch gezien vormt de astrologie in deze het toonbeeld. 'Dieser Zyklus setzt dem Astrologen zugleich die meßbare astronomische und die zu deutende Schicksalszeit. Logos und Nomos werden in Beziehung gesetzt, ja ausgetauscht, und schmelzen für den deutenden Blick ineinander ein.' Idem, 65. De in Hoofdstuk 1 beschreven overgang van theologische heilsgeschiedenis naar modern wetenschappelijk historisch besef vindt plaats binnen de historiciteit.

<sup>217</sup> 'Die Erwartung [daß starke Typen von völlig neuer Art und Prägung eintreten] gründet sich vor allem auf die Beobachtung negativer Vorzeichen, besonders des Schwundes [...].' Jünger, *Typus Name Gestalt*, 65.

<sup>218</sup> Jünger, *Maxima – Minima*, 174. Zie ook 'Der Urgrund beginnt sich zu regen; das muß notwendig mit großen Erschütterungen verbunden sein.' Jünger, *Zeitmauer*, 247.

herkennen, laat staan te bevatten.<sup>219</sup> Dit wordt daaraan zichtbaar dat de grote plannen van de mensheid in hun tegendeel omslaan, een constatering waarvoor Jünger de ondergang van de *Titanic* exemplarisch acht. Het falen van de menselijk plannen wil niet zeggen dat ze zinloos waren, maar dat ze een ander plan volgen.<sup>220</sup> In het zich verroeren van moeder aarde is de mens als zoon begrepen, aldus Jünger.<sup>221</sup>

Tekenend voor de overgangstijd is volgens Jünger het *vexierende* van de namen<sup>222</sup>, wij zag dit al bij de woorden die Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp moesten schragen.<sup>223</sup> Tegelijkertijd is met de terugtrekking van God te bemerken dat bepaalde zaken niet meer kunnen worden gezegd of gedaan. Zo verdwijnt de mogelijkheid van een specifiek soort handeling: de heldendaad en het daarmee verbonden offer. Daarvan maakt ook Fukuyama gewag wanneer hij de *outlets* van *megalothymia* in een post-historische wereld beschrijft.

Jünger ziet het wegvallen van het mythische heldendom en de historische personaliteit in het fenomeen van de onbekende soldaat van de Eerste en Tweede Wereldoorlog. De onbekende soldaat sterft op het eerste gezicht zinloos, heeft geen persoonlijkheid, geen individualiteit, geen naam. Aan zijn daden kleeft geen epos, geen *historia*. Jünger noemt hem een zoon van de aarde.<sup>224</sup>

Fukuyama wijst op het strikt formele karakter van een megalothymotische handeling als het beklimmen van een gevaarlijke berg.<sup>225</sup> Een *historische* beklimming van de Eiger Nordwand, zoals in 1938, is vandaag de dag onmogelijk. Het nationale dat de heldendaden *um die Nordwand* omgaf is opgelost als de gletsjers in de planetaire economie.<sup>226</sup> Of ik vandaag de dag klim of niet is de staat om het even – en mij is de staat om het even. Een nieuwe mens komt er niet van. Een eventuele fatale val brengt niet een offer voor een hoger doel, maar levert slechts een dodelijk ongeval op, een slachtoffer als de prijs van een verkeerde of risicovolle calculatie – overigens evenzogoed een reeds ingecalculieerd ongeval door de lijkverwerkende industrie. De mogelijkheid van het offer valt weg

---

<sup>219</sup> 'Der Vorgang ist erdgeschichtlich; er übergreift die Menschengeschichte und schließt sie ab, wenigstens in dem Sinne, in dem wir sie bislang verstanden haben. Das erklärt, warum wir mit dem geschichtlichen Erfahrung und den aus ihr entwickelten Methoden nicht auskommen. Wir dürfen darin nicht nur Menschliche Fehler sehen. Der Mensch versagt vor etwas Stärkerem; er muß ihm nachgeben.' Idem, 248.

<sup>220</sup> Jünger, *Maxima – Minima*, 174.

<sup>221</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 243.

<sup>222</sup> '[...] das [het *vexierende*; GvA] entspricht der Situation an der Zeitmauer. Ein Wissen, das sich stündlich ändert, zeugt nicht für Fortschritt, sondern für Übergang.' Jünger, *Zeitmauer*, 244. Zie ook: idem, 146.

<sup>223</sup> 'Wir benennen bereits die Ereignisse nicht mehr zwingend, die wir erlebt haben. Was ist Freiheit, Nation, Demokratie? Was ist ein Verbrechen, ein Soldat, ein Angriffskrieg?' Idem, 80.

<sup>224</sup> Idem, 82.

<sup>225</sup> Fukuyama, *End of history*, 319.

<sup>226</sup> Deze omslag is goed waarneembaar in de boeken over de eerste beklimming zijn geschreven. In 1942 verscheen *Um die Nordwand* bij de Zentralverlag der NSDAP. In het voorwoord laat nazibons Dr. R. Ley er geen enkel misverstand over bestaan dat de economische waarde van een dergelijke onderneming nihil is. Om vervolgens de 'duizendvoudige meerwaarde voor mensheid en volk' te benadrukken: 'Würde ein Volk solche kühnen Männer nicht mehr besitzen, so würde die Jugend keinerlei Vorbild mehr haben, an dem sie sich aufrichten kann.' De beklimming en het boek zijn door de auteurs – bestaande uit de *Erstbesteiger* van 1938 – opgedragen aan de klimmers die in de jaren ervoor in de wand waren omgekomen: 'Eure Zielweisung und Euer Einsatz bis zum Opfertod waren uns heilige Verpflichtung.'

Na de oorlog is de toon van één van de *Erstbesteiger*, Heinrich Harrer, in zijn bestseller over de Eigergeschiedenis, *Die weiße Spinne*, geheel anders, namelijk waarschuwend: 'Dein Buch wird besser auf die Jugend wirken als tausend Warnungen. Dir wird man glauben', houdt een bevriende berggids de Harrer voor. 'Ja, auch ich muß warnen', antwoordt hij. In de naoorlogse tijd verlangt het publiek louter records, in hoogte, uithouding en tijd. Daarvoor moet de overmoedige jeugd worden gewaarschuwd.

aangezien er geen instantie meer is waaraan geofferd kan worden; een goddelijke aardmoeder, christelijke God of het eigen Vaderland zijn vandaag de dag geen serieuze kandidaten meer.

Aanvankelijk is de omslag in de aardgeschiedenis atmosferisch en zonder tekenen, taalloos. Hoe lukt het Jünger niettemin aan deze nog niet menselijke oertaal te beantwoorden? Het merkwaardige is: in het middernacht van de geschiedenis blik Jünger vooruit in een chaotische duisternis waarin de komende dingen zich aftekenen.<sup>227</sup> Net als Herodotus positioneert Jünger zich op de *Bruchstelle*, al zijn in zijn situatie de voortekenen omgedraaid.<sup>228</sup> Waar Herodotus vanuit de historische ruimte terugblikte op het mythische bevindt Jünger zich bij de kloof tussen de gewezen historische wereld en haar vrije individuen en de toekomstige wereldorde van de arbeid waarin de mens een type is. Een *Bruchstelle* is een ambivalente plaats, *vexierhaft*. Toch geeft juist dit ambigue Jünger de mogelijkheid een zicht te krijgen op de overgang. 'Daß der neue Stil als Niederschlag eines veränderten Bewußtseins noch nicht erkennbar, sondern nur zu ahnen ist, liegt daran, daß das Vergangene nicht mehr wirklich, das Kommende noch nicht sichtbar ist.'<sup>229</sup> De aard van Jüngers beantwoording aan de overgangssituatie is vermoedend.

Jünger laat zich leiden door de verborgen zin die zich in de dingen begint af te tekenen. Ondanks de duisternis kan Jünger zich laten leiden door deze tekening van de gestalte. Wezenlijk heerst de nieuwe gestalte al, zij heeft slechts een taal om haar uit de anonimiteit te voorschijn te halen. Jünger probeert deze taal te vinden door namen te zoeken.<sup>230</sup> Benoemen is van een andere orde dan propositioneel spreken over iets. De dingen waarover Jünger wil spreken laten zich niet objectiveren, want *het is onduidelijk wat de dingen naar hun aard zijn*. Om er *voorstellend* over te kunnen spreken, moeten de dingen eerst verschenen zijn, *voorgesteld* zijn. Jüngers benoemen van de dingen is een dergelijk voorstel, een poging om de aard van de dingen te releveren, in een naam.

Primair zoekt Jünger een naam die de arbeidswereld en haar bewoner *zelf* benoemt. Zijn zoektocht naar de mens in zijn diepte is het zoeken naar een naam. Het zoeken van een naam is niet een zoektocht naar iets, het vinden van een naam is ook niet het vinden van iets. De dingen lagen niet al klaar om vervolgens benoemd te kunnen worden. Toch moet 'iets' al hebben aangezet tot zoeken. Het in het duister tasten *laat zich dicteren* door het nieuwe wat zich begint af te tekenen en door de naamgeving wordt gereleveerd. Het zoeken en vinden van namen door zich *te laten dicteren* door de nog verborgen zin is het dichterlijke van Jünger.

---

<sup>227</sup> Zie de reeds geciteerde passage op blz. 46.

<sup>228</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 76.

<sup>229</sup> Jünger, *Arbeiter*, 93.

<sup>230</sup> 'Wenn der Stil, das Sichbarwerden der neuen Linien, als der Abschluß, als die Ausprägung vorhergegangenen Veränderungen aufgefaßt werden kann, so setzt er zugleich den Beginn des Kampfes um die Herrschaft über die objektive Welt. Diese Herrschaft ist freilich dem Wesen nach bereits vollzogen, aber um aus ihrem anonymen Charakter hervorzutreten, bedarf sie gleichsam einer Sprache, in der zu verhandeln, in der der Befehl zu formulieren und dem Gehorsam faßbar zu machen ist.' Jünger, *Arbeiter*, 94-95.

Voor de Tweede Wereldoorlog vindt Jünger een naam die als gestalte kan dienen: *Der Arbeiter*.<sup>231</sup> De gestalte van de arbeider kan niet worden geïdentificeerd met onze totaal gemobiliseerde arbeidswereld.<sup>232</sup> Deze wereld kent immers geen vaste eenheid voor de orde, zij is indifferent. In de epoche van de arbeider zou de gestalte de ontologisch differente maatstaf zijn, in het licht waarvan de werkelijkheid ordelijk als arbeid verschijnt en de mens als type van de arbeider zijn bestemming vindt.<sup>233</sup> De tekenen die Jünger dicteren laten binnen de indifferentie van de mobilisering de scheiding opkomen tussen de verschijnselen en het geheel waarbinnen ze verschijnen, een scheiding die er in zekere zin al was, maar pas dankzij die woorden begint open te breken. In het licht van de gestalte van de arbeider verkrijgt de opgave van de *Totale Mobilmachung* haar zin, het is een opgegeven opgave.<sup>234</sup>

### §3 Waarheid en rechtvaardiging van gestalten

In *Der Arbeiter* concipieert Jünger de gestalte van de arbeider. Jüngers *Gestaltbildung* is het laten opkomen van een geconcentreerd beeld in een voorstellend spreken dat de aard van de dingen releveert – in een naam. Waarin ligt de *waarheid* van een dergelijke *Gestaltung*? En als de gestalte niet tot de wereld behoort, op welke wijze is zij dan *toetsbaar*?

De gestalte presenteert zich louter in de representatie.<sup>235</sup> De gestalte behelst dus niet een verlossing van de arbeid, in een alternatief of restauratie, maar de zin van de arbeid *zelf*. Representatie kan hier zoals gezegd niet betekenen dat de verschijnselen of de beschrijvingen de gestalte weergeven. Of de beschrijving van het beschrevene adequaat is, waarheidsgetrouw, kan dus niet worden vastgesteld. De *Gestalt* behelst immers de eenheid van schrijven en werkelijkheid, wat impliceert dat de verhouding tussen het schrijven en de gestalte zelf niet nog weer ter sprake kan komen.<sup>236</sup>

Jüngers schrijven is *uitdrukking* van de gestalte; uitdrukking van datgene waar het over gaat. Jünger kan niet anders willen dan dat er van hem gewild wordt. Jünger noemt zijn begrippen zelf arbeidsgrootheden en schrijft dat zijn begrippen 'zum Begreifen da' zijn.<sup>237</sup> Het begrijpen is zelf van de

---

<sup>231</sup> 'Würde das Wort oder vielmehr sein Inhalt stark genug, um auch als Name für eine Gestalt zu dienen, so würde eine Sphäre erfaßt, in der große Zusammenhänge, Systeme, und Reiche, wurzeln und Grund finden.' Jünger, *Typus Name Gestalt*, 91.

<sup>232</sup> 'Daß ökonomische Wertungen sich sehr weitgehend, ja scheinbar absolut ausdehnen lassen, erklärt sich daraus, daß Arbeit auch ökonomisch zu deuten, nicht aber daraus, daß sie mit Ökonomie gleichbedeutend ist. Sie ragt vielmehr gewaltig über alles Wirtschaftliche hinaus, über das sie nicht einfach, sondern vielfach zu entscheiden vermag und aus dessen Bereiche nur Teilergebnisse zu erzielen sind.' Jünger, *Arbeiter*, 90.

<sup>233</sup> Blok, *Vloedlijn*, 95.

<sup>234</sup> Volgens Peter Koslowski is *An der Zeitmauer* het antwoord op de in *Der Arbeiter* opgeworpen vraag: 'Wer ist der Auftraggeber der Totalen Mobilmachung des Menschen?' P. Koslowski, 'Die Rückkehr des Titanen Mensch zur Erde und das Ende der "Geschichte". Jüngers Essay *An der Zeitmauer* (1959)', in: H.H. Müller en H. Segeberg (ed.), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert* (München 1995), 219. Het antwoord op deze vraag luidt: de aarde zelf.

<sup>235</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 83.

<sup>236</sup> Idem, 101.

<sup>237</sup> 'Alle diese Begriffe sind notabene zum Begreifen da. Es kommt uns auf sie nicht an. Sie mögen ohne weiteres vergessen oder beiseite gestellt werden, nachdem sie als Arbeitsgrößen zur Erfassung einer bestimmten Wirklichkeit, die trotz und jenseits jedes Begriffes besteht, benutzt worden sind.' Jünger, *Arbeiter*, 309.

aard van de arbeid die beschreven wordt, het schrijven kan niets anders doen dan zich naadloos in het beschrevene invoegen.<sup>238</sup>

De verhouding tussen *Gestalt* en beschrijving kan echter ook niet darwinistisch worden begrepen als *fitness*, want de *Gestaltung* ontleent haar betekenis niet aan het replicatieve effect dat ze bereikt; zij bepaalt wanneer een effect effect *is*.<sup>239</sup>

De enige toetsing is: *presenteert* de arbeider zich in het schrijven als representatie? Hier heerst een ander waarheidsbegrip, namelijk waarheid als presentatie. De waarheid van de *Gestalt* ligt in het onthullende karakter ervan: het vermogen om zichzelf te vertonen.<sup>240</sup> Deze waarheid gaat vooraf aan de logische dichotomie van waar-onwaar. Wanneer de macht om van zichzelf blijf te geven groter is, is het meer waar. Met betrekking tot deze waarheid spreekt Jünger van een mate van legitimatie.<sup>241</sup>

Of de gestalte van zich blijf geeft hangt af van de mate waarin de dingen en gebeurtenissen *in haar licht* kunnen worden gezien, dat wil zeggen de mate waarin ze als representant van de gestalte kunnen verschijnen. Dat geldt evenzeer voor de mens. Vandaar dat Jünger zegt dat er een mate is waarin de mens zich kan inlaten met de gestalte van de arbeider.<sup>242</sup> Op het moment dat er een *Gestalt* wordt opgeworpen blijkt dat of niet. De woorden waarmee Jünger naar een naam voor de arbeidswereld zelf zoekt, *Gestalt* en *Typus*, noemt hij organische begrippen, begrippen die het leven representeren in die zin dat het leven zelf zich erin presenteert.<sup>243</sup> Het moet in het schrijven maar blijken of deze begrippen opleven of wegsterven, en hoe lang dat opleven *casu quo* wegsterven duurt.

In het darwinisme spreekt men van emergentie: het opkomen van betekenis (*design*) dat niet herleid kan worden tot de replicatieve mechanica, noch economisch verklaard kan worden, noch veroorzaker is van iets anders. De darwinist neemt variatie op genotypisch niveau gewoonweg aan, en emergentie als epi-fenomeen op fenotypisch niveau. Emergentie is voor de darwinist interessant voor zover het substraat is voor vermenigvuldiging. Het darwinisme probeert de potenties van het leven zichtbaar te maken, op te laten komen om ze te gebruiken. Jünger vraagt niet naar de effecten van de gestalte, maar naar de macht tot presentie zelf, die anders is dan de macht om te vermenigvuldigen. Jünger vraagt naar de stempeling en de 'gestempelde vormen' zelf. Deze vormen bestaan *an und für sich*, op welke wijze men ze ook verklaart.<sup>244</sup> Het raadsel is waar deze betekenissen vandaan komen.

---

<sup>238</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 24.

<sup>239</sup> 'Wir stoßen bei dieser Unterstellung der natürlichen Geschöpfe unter einen mechanischen Entwicklungsbegriff auf dieselbe ungeheuerliche Degradation, die im geschichtlichen Raume der Mensch durch die Verleihung eines abstrakten Freiheitsbegriffes erfährt. Überall erscheint in diesem Systeme das Leben als Zweck und Absicht, nirgends als der ruhende Ausdruck seiner selbst.' Jünger, *Arbeiter*, 231.

<sup>240</sup> Nogmaals: de gestalte is niet waarneembaar; zij is zichtbiedend. De presentie van de gestalte is het licht waarbinnen de dingen en mensen tot elkaar kunnen komen. De presentie zelf kan derhalve niet in de blik komen.

<sup>241</sup> 'Das Maß an Legitimation entscheidet über das Maß an Herrschaft. Das durch den Willen zur Macht erreicht werden kann.' Idem, 71.

<sup>242</sup> 'Über den Rang eines Geistes, den Wert eines Auges entscheidet der Grad, in dem ihnen der Einfluß von Gestalten sichtbar wird.' Idem, 34.

<sup>243</sup> Idem, 309.

<sup>244</sup> Idem, 232.



De herkomst van de beteu­gelende *Gestalt* als ‘ru­hen­des Sein’ is het *ungesonderte* leven als wor­ding zelf,<sup>245</sup> dat Jün­ger Nietzscheaans begrijpt als wil tot macht:

[...] aber wie wäre es dem Leben möglich, länger als einen schwebenden Augenblick in dieser stärkeren und reineren, aber zugleich tödlichen Luft eines pan-anarchischen Raumes, angesichts dieses Meeres “in sich selber stürmender und flutender Kräfte” zu weilen, wenn es sich nicht gleich darauf in die härteste Brandung wü­rfe als Träger eines ganz bestimmten Willens zur Macht, der eigene Art und eigene Ziele besitzt?<sup>246</sup>

De *Gestaltung* kent een noodzaak. Deze noodzaak ligt in de beteu­geling van de titaans-elementaire, *antaïsche Unruhe* van het leven zelf. Het zuiver elementaire leven spitst zich noodzakelijkerwijs toe op een ‘ganz bestimmten Wille zur Macht’, met een eigen aard en eigen doelen. In Nietzsches termen kan deze bepaalde wil tot macht worden begrepen als wil tot macht als kunst.<sup>247</sup> Waar wetenschap en techniek de werkelijkheid mobiliseren behelst de kunst niet het vervaardigen de werkelijkheid, maar betreft ze de *maat* voor het vervaardigen van de werkelijkheid. Kunst is hier het maken in de zin van het naar voren brengen van een ‘onwrikbare ordening’ waarbinnen de dingen een nieuwe identiteit krijgen en opnieuw kunnen verschijnen.<sup>248</sup>

De beteu­geling als wil tot macht als kunst is van een andere orde dan Fukuyama’s verlangen naar zekerheid als bestending. Waar Fukuyama het historische deels wil behouden en in zijn geschiedfilosofische ontwerp blijft zoeken naar de vaste principes van de geschiedenis, ontwerpt Jün­ger in *Der Arbeiter* de mogelijkheden voor een nieuwe, onwrikbare ordening om de totale mobilisering te overstijgen. De legitimatie van de *Gestaltung* ligt in de mate waarin ze in staat is het elementaire te beteu­gelen: ‘Der Ausweis dieser Legitimation besteht in der Meisterung der Dinge, die übermächtig geworden sind – in der Bändigung der absoluten Bewegung, die nur durch ein neues Menschentum zu leisten ist.’<sup>249</sup>

De vraag naar de legitimatie betreft volgens Jün­ger een bijzondere en noodzakelijke, evenwel geenszins ‘willensmäßigen’ betrekking tot macht, die zich ook als opgave laat beduiden.<sup>250</sup> Dit houdt in dat de wil om het elementaire te beteu­gelen niet primair menselijk is, maar – evenals de mobilisering van de wereld door wetenschap en techniek – uitdrukking is van de gestalte.<sup>251</sup> De gestalte is daarmee niet het product van de wil tot macht, maar, zoals Jün­ger schrijft, een zijn dat macht is in een geheel andere zin, namelijk ‘oorspronkelijk vermogen’ dat zich in de wereld uitdrukt.<sup>252</sup> Dit uitdrukken

---

<sup>245</sup> ‘Das Ungesonderte ist nicht nur typenträchtig; es hebt auch Gestalten in die Zeit hinein.’ Jün­ger, *Typus Name Gestalt*, 103.

<sup>246</sup> Jün­ger, *Arbeiter*, 70.

<sup>247</sup> Blok, *Vloedlijn*, 105.

<sup>248</sup> Jün­ger, *Arbeiter*, 210.

<sup>249</sup> Idem, 79.

<sup>250</sup> Idem, 70.

<sup>251</sup> Blok, *Vloedlijn*, 113.

<sup>252</sup> ‘Gerade diese Andersartigkeit jedoch, dieses eigentümliche Sein des Arbeiters, das wir als seine Gestalt bezeichneten, ist viel bedeutender als jene Form der Macht, die überhaupt nicht gewollt werden darf. Dieses Sein ist Macht in einem ganz anderen Sinne, ist originales Kapital, das in den Staat wie in die Welt einschießt und das sich seine eigenen Organisationen, seine eigenen Begriffe prägt.’ Jün­ger, *Arbeiter*, 73. Zie ook Blok, *Vloedlijn*, 198 noot 94.

van de gestalte kan niet worden begrepen als (causale) beweging; de gestalte is immers een rustend zijn, is niet onderhevig aan beweging. Niettemin is de gestalte de oorsprong van iedere beweging in die zin dat zij *doet* bewegen.<sup>253</sup> De macht van de gestalte hoeft niet meer te worden gewild; ieder zien, spreken en willen is er al uitdrukking van. Iedere macht en ieder streven binnen de arbeiderswereld kan daarom niets anders zijn dan de representatie van de gestalte. En in de mate waarin de gestalte wordt gerepresenteerd ligt de legitimatie. Jünger is ervan overtuigd dat de *Gestalt*, het soortelijke zelf, op deze wijze invloed heeft op de geschiedenis.<sup>254</sup> De *Gestalt* typeert een mensdom en stempelt de beweging van de mobilisering en beteugelt daarmee het mateloze.<sup>255</sup> 'Dies ist die Revision des Lebens durch das Sein [...]'<sup>256</sup>

Het verschil tussen de darwinistische emergentie en Jüngers gestalte is dat het ontstaan van nieuw *design* niet uitdrukking is van het soortelijke, maar volgens de *inversion of reasoning* louter epi-fenomeen. Bij toeval ontstaat in de replicatie op genotypisch niveau variatie met mogelijk op fenotypisch niveau een vernieuwing in *design*, de emergentie van nieuwe betekenis.<sup>257</sup> Het vermoeden van een typerende *Gestalt* als een soort stempelende vormoorzaak is voor een dergelijke semantische vernieuwing niet nodig. Binnen de economie is de *Gestalt* als een rustend zijn overbodig want iedere *Gestalt* behoort als werkhypothese zelf al tot de *input* waarvan moet blijken of ze zich in de *output* kan rechtvaardigen.<sup>258</sup> Een dergelijke economische rechtvaardiging van de gestalte heeft gevolgen voor de plaats van de mens. Volgens Jünger kan de mens *Vertreter* worden van de *Gestalt*; hij kan type worden door de *Gestalt* te representeren. De mens kan de plek zijn waar de gestalte van zich blijf geeft, zoals in het schrijven van Jünger. De herkomst van de gestalte ligt niet bij Jünger, maar dankzij zijn weerkaatsingsvermogen kan de gestalte bij hem van zich blijf geven. Dankzij deze representatieverhouding is de *Gestalt* aan de mens gebonden. Zoals gezegd is in het darwinisme de *speciation* epi-fenomeen; het ontstaan van nieuwe betekenis uit een variatie op genotypisch niveau is op generlei wijze afhankelijk de dingen, de mensen of één of ander procedure.<sup>259</sup> Bovendien kan een emergente betekenis alleen achteraf worden toegekend.

Evenals Fukuyama introduceert Jünger hier een dualisme – tussen een stempelend zijn (*Gestalt*) en gestempelde wording (*Leben*) – waarvan niet duidelijk is waar ze vandaan komt; een *skyhook* dus. Een onderscheid bovendien dat dankzij de *inversion of reasoning* niet nodig is om het ontstaan van nieuwe betekenis is verklaren.

Jünger blijft staan bij de emergentie als zodanig. Hij vermoedt dat de arbeidswereld *zelf* emergent is, in een *Gestalt* thuishoort die alleen nog bevroed kan worden. De *Gestalt* is niet een economische

---

<sup>253</sup> Blok, *Vloedlijn*, 198, noot 92.

<sup>254</sup> 'Diese Legitimation eben ist es, die ein Sein nicht mehr als rein elementare, sondern als geschichtliche Macht erscheinen läßt. Das Maß an Legitimation entscheidet über das Maß an Herrschaft, das durch den Willen zur Macht erreicht werden kann.' Jünger, *Arbeiter*, 71.

<sup>255</sup> De heerschappij van de gestalte is daar wanneer toestand bereikt wordt waarin 'der schrankenlose Machtraum' op één punt wordt betrokken, van waaruit ze als 'Rechtsraum' verschijnt. Ibidem.

<sup>256</sup> Idem, 42.

<sup>257</sup> *Design* is te begrijpen als 'design for...'. Dennett, *Darwin's dangerous idea*, 64.

<sup>258</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 82.

<sup>259</sup> Van Kampen, *Heideggers Dasein*, 246.

*Arbeitsgröße* in de ratio van kosten en baten, iets is pas *Arbeitsgröße* dankzij de *Gestalt*.<sup>260</sup> De gestalte omvat de economie. De macht van de gestalte ligt niet in haar vermogen tot vermenigvuldiging, maar in haar vermogen de identiteit van de dingen, gebeurtenissen en mensen in een zinvolle wereldorde te laten verschijnen. De aard van de beteugeling van het titaans-elementaire ligt niet in de stabiliteit als vermenigvuldiging – de vermenigvuldiging is juist het onbestendige bij uitstek –, maar in het opwerpen van een onwankelbare orde, een vaste aanblik of omgrenzing waarbinnen de mens en de gebeurtenissen een zinvolle plaats krijgen.<sup>261</sup> Temidden de *Schwund* van de mobilisering die Jünger affirmeert ligt de mogelijkheid van een nieuwe thuiskomst, een mogelijkheid die Jünger hoopvol stemt.

#### §4 Jüngers *Hoffnung*

Een opmerkelijk verschil tussen *Der Arbeiter* en *An der Zeitmauer* is dat in het laatstgenoemde boek de woorden *Gestalt*, *Arbeiter* en *Typus* in vergelijking met het eerstgenoemde zeer dun zijn gezaaid. In plaats van het type van de arbeider spreekt Jünger nu van de *titaan*, het woord voor *Gestalt* wordt *Zeitmauer*. In *Der Arbeiter* probeert Jünger de mobilisering in de blik te krijgen door in zijn schrijven de gestalte van de arbeider tot uitdrukking te laten komen. Na de Tweede Wereldoorlog merkt Jünger echter dat de *Gestaltung* niet meer lukt; het lukt hem niet langer een naam te vinden voor zijn epoche – een zekere woordenloosheid rest.

De onbeschrijfbaarheid van het gebeuren ligt in het toenemende in elkaar groeien van werkelijkheid en menselijk denken in de functionaliteit van de mobilisering, een proces dat Jünger *Erdvergeistigung* noemt.<sup>262</sup> De paternitaire wereld van ‘vorsten, priesters en heroën’, de wereld van hiërarchische geledingen valt weg in de gelijkmaking van de mobilisering waarin zowel de werkelijkheid, de mensen en de verhouding daartussen is betrokken.

In *Der Arbeiter* is Jüngers schrijven uitdrukking van de *Gestalt* zelf. De begrippen waarmee hij schrijft noemt hij zelf arbeidsgrootheden.<sup>263</sup> In de totale vereenzelviging van het schrijven en de gestalte verdwijnt de distantie die voorwaarde is voor iedere beschrijving; de representatieverhouding tussen schrijven en gestalte wordt onverschillig en daarmee niet meer verwoordbaar. Aldus valt het probleem van de toegankelijkheid *casu quo* ontoegankelijkheid van de *Gestalt* weg, en daarmee iedere concrete ervaringsmogelijkheid van de arbeidswereld.<sup>264</sup> Het lukt niet het onderscheid tussen de verschijnselen en het geheel waarbinnen zij verschijnen te laten aankomen; de *Gestalt* wil niet aankomen. Wat rest is

---

<sup>260</sup> De gestalte van de arbeider kan dan ook niet worden gezien als product van variatie en selectie. Zie Blok, *Vloedlijn*, 115, noot 156.

<sup>261</sup> Op dit punt verschilt Jüngers *Gestaltung* met die van Nietzsche die in de wil tot macht als kunst niet een onwrikbare orde opwerpt, maar alleen ‘Gebilde’ van relatieve duur. Zie Blok, *Vloedlijn*, 198 noot 88.

<sup>262</sup> ‘We moeten ons ervoor hoeden, woorden als ‘elementaire’, ‘aarde’ en ‘geest’ direct te identificeren of te opponeren aan de ‘rede’ als kenmerk van het *animal rationale*. In een ‘Erschütterung’ van de wereldorde verschijnen de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan immers op *onvergelijkbaar* andere wijze. Het aardse duidt hier dus niet op het *onredelijke* dat de maat neemt aan het lichamelijke en zich stort in lagere driften.’ Idem, 147.

<sup>263</sup> Jünger, *Arbeiter*, 309.

<sup>264</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 135.

dat een zwijgzaamheid heerst omtrent het woord, een sprakeloosheid. De mogelijkheid van een maat of horizon waarbinnen de dingen hun begrenzing vinden is afwezig. De arbeid kent geen van buiten komende maat, en behoeft er geen.

In 1932 Jünger noemt de conceptie van de gestalte een *Gestaltung*. Dat de *Gestaltung* in 1959 niet lukt heeft ook te maken met het woord *gestalte* zelf, dat is niet neutraal maar gebonden aan de arbeid. Het werkwoord *gestalten* betekent primair 'een vormloze materie vormen'. Verwerkelijking in de zin van materialisering geschiedt door de techniek: de wil tot macht als kunst bewerkstelligt mogelijkheden. In deze zin heeft de wil tot macht als kunst een creatief, en dat wil zeggen arbeidskarakter.<sup>265</sup> Volgens Jünger gebruikt de gestalte van de arbeider de kunst om zichzelf te manifesteren, maar deze aanname van de gestalte is vandaag de dag niet nodig. Gestalten zijn als arbeidshypothesen onderdelen van de arbeid, zij beantwoorden niet aan haar. De *Gestaltung* mislukt daardoor omdat de gestalte en de verschijnselen die zij samenvat, *zelf arbeid* is. Ze is op voorhand al ingehaald door datgene wat ze wilde beschrijven.

Aldus is het binnen de naoorlogse heerschappij van het liberalisme over fascisme en later ook communisme overbodig de gelijkmaking van de mobilisering als uitdrukking van een stempelende gestalte te veronderstellen. Het liberalisme is niet het ontwerp van de gestalte van de mens, want de gestalte van de mens is een bijproduct van de economische verhoudingen. De mens is vastgesteld geraakt, raakt niet meer in het ongewisse ten aanzien van wie hij is aangezien de toegang tot hemzelf en zijn omgeving vanzelfsprekend is geworden en iedere vraagstelling daaromtrent irrelevant.

In *An der Zeitmauer* beseft Jünger dit wanneer hij ten aanzien van het woord gestalte grote terughoudendheid betracht. Iedere naam die Jünger in *An der Zeitmauer* opwerpt blijkt onmiddellijk meegenomen in datgene wat hij wil benoemen. De naam titaan duidt op deze woordenloosheid ten aanzien van een mensdom in een mateloze wereld. De wijze waarop mensen zijn, hun *So-sein* is onbeslist, er staat geen maat op.

De titaan is op het eerste gezicht een figuur uit de Griekse mythologie, maar kan zoals we eerder hebben gezien niet op een terugkeer naar de mythe duiden. De betekenis van de naam titaan in *An der Zeitmauer* houdt direct verband met de *Schwund* van de paternitaire wereld, de wereld van de bovenaardse maatstaven: 'Indem der Mensch die Götter angreift, wird er zum Titan.'<sup>266</sup> Jünger wijst op Hesiodus' mythe waarin de mens het Gouden Tijdperk van Kronos en de titanen heeft verlaten om met de goden tegen de titanen ten strijde te trekken. Vandaag de dag staat de mens voor een evenzo beslissende omwenteling, maar nu valt hij in de mobilisering de goden aan – terwijl hij de zich verroerende aarde bewust of onbewust terzijde staat als haar 'klügster Sohn'.<sup>267</sup> De mobilisering van de aarde door de techniek is in zekere zin de terugkerende beweging tot het Gouden Tijdperk dat voor de mythe en de geschiedenis ligt.<sup>268</sup> De ontgrenzing en gelijkmaking kennen een richting naar een

---

<sup>265</sup> Heumakers, Oudemans, *Buitenveldert*, 115.

<sup>266</sup> Koslowski, 'Rückkehr', 225.

<sup>267</sup> Idem, 226. 'Der Mensch wechselt die Fronten im Kampf zwischen Göttern und Titanen, Geist und Erde.'

<sup>268</sup> Idem, 227.

groeïende ongebrokenheid tussen mens en aarde.<sup>269</sup> Het naar voren komen van het *Ungesonderte* is tegelijkertijd de *Schwund* van gestalten en typen. Deze beweging wordt niet ingezet door de titaanse mens zelf. Eerder brengt het in de *Schwund* naar voren tredende *Ungesonderte* als heersende werkelijkheid hem daartoe in de gelegenheid.<sup>270</sup>

Het is niet goed mogelijk *das Ungesonderte* te vertalen. Letterlijk vertaald betekent het 'het onafgezonderde'. Jünger schrijft: 'Natur, Erde, Mutter sind Namen für das Ungesonderte, doch auch bereits Aufteilungen aus ihm.'<sup>271</sup> Iedere naam die eraan wordt gegeven is reeds een 'opdeling' uit haar. Ook 'het onafgezonderde' is ontoereikend, omdat het dan als de negatie van het afgezonderde wordt begrepen, dus wordt begrepen vanuit datgene wat juist zijn herkomst in het *Ungesonderte* heeft. Alle namen zijn ontoereikend; het *Ungesonderte* is namelijk ontoereikend, ontoegankelijk.<sup>272</sup> Aangezien het geen enkele begrenzing (*Sonderung*) kent, vallen alle onderscheidingen erin weg. Zo kan Jünger ten aanzien van het *Ungesonderte* zowel spreken van 'massives Sein' als van het *ungesonderte Leben* als wording.<sup>273</sup>

De inherente onbeslistheid van het *Ungesonderte* behelst enerzijds de ontzegging van de mogelijkheid van een beantwoording aan de arbeidswereld. Het mateloze, ongebondene van de arbeid blijkt in het voortdurend en versneld doorverwezen worden in de mobilisering. De herhaling van het gelijke is de titaan normaal.<sup>274</sup> Het gelijke is het indifferente en daarmee strikt genomen onnoembaar. Er heerst indifferentie ten aanzien van de indifferentie. De naam titaan is daarom *een mislukkende naam*, benoemt het wegvallen van namen.

Anderzijds is de benoeming van een wegvallen van namen alleen mogelijk in een besef van datgene wat ervoor terug had kunnen komen. Met het wegzinken van de paternitaire wereld in de indifferentie van de arbeid is niet de oorsprong van waaruit de verhouding tussen *res gestae* en *historia* kan opkomen *en* verdwijnen verdwenen. Het *Ungesonderte* als oorsprong van de opkomst en het wegvallen van de gestalten waarbinnen *res gestae* en *historia* zich tot elkaar kunnen verhouden blijft. Het *Ungesonderte* is niet iets, maar ook niet niets. Temidden de mobilisering kan de mogelijkheid van een nieuwe gestalte worden bevroed; de dichter Jünger stelt zich voorbereidend op, *an der Zeitmauer*.

Jüngers voorbereiding in de nabijheid van het *Ungesonderte* is getekend door een tweeledige hoop. Enerzijds behelst zij de verwachting van datgene wat op handen is<sup>275</sup> en wat misschien al lang en breed heerst – zij het anoniem. Jünger beaamt het geheel van het noodwendige gebeuren in een *amor fati*, om het wilsmatig te vervullen: 'Das ist das Schauspiel am Abgrund, hoch auf der geschichteten Mauer, die "Geschichte" heißt: daß der Mensch sich nicht nur zum Sprung gezwungen

---

<sup>269</sup> 'Diese Reduktion ist das Zeichen der Annäherung an das Ungesonderte.' Jünger, *Typus Name Gestalt*, 83.

<sup>270</sup> Jünger citeert Nietzsche: 'Auch ich rede von 'Rückkehr zur Natur', obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehen, sondern ein Hinaufkommen ist – hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur ---.' Idem, 61.

<sup>271</sup> Idem, 80.

<sup>272</sup> Idem, 17.

<sup>273</sup> 'Im letzten gibt es keinen Austausch, nur massives Sein.' Idem, 129. Zie idem 224 waarin Jünger gewag maakt van de 'ungesonderten Fluß' van het leven.

<sup>274</sup> Koslowski, 'Rückkehr', 237.

<sup>275</sup> In de titel *An der Zeitmauer* klinkt ongetwijfeld de zegswijze 'Es ist an der Zeit' mee.

sieht, sondern daß er ihn sogar wagen will.<sup>276</sup> Jüngers hoop is toekomstwil. Anderzijds is de hoop blind – hij biedt hem de noodzakelijke bescherming tegen het onbesliste en mateloze van het *Ungesonderte* dat zich niet direct laat ervaren.<sup>277</sup> Jüngers hoop is ambigu: zij maakt een ervaring van het *Ungesonderte* mogelijk, maar verhult tegelijkertijd hoe het is.

Ruimtelijk beschrijft Jünger het *Ungesonderte* als de dragende moederschoot van de natuur, als een geheel dat ieder menselijke bestaan omgeeft, ook de 'bestaanswijze' van de mobilisering. In de darwinistische economie verschijnt de natuur zoals besproken als een energiereservoir dat eindeloos kan worden uitgebuit. In een tijd van overvloed kan de illusie ontstaan dat er aan de *lex talionis* kan worden ontkomen en dat er geen offers hoeven worden gebracht. Volgens Jünger wordt de aarde weliswaar door de titaanse mens gemobiliseerd, maar in opdracht van de aarde zelf.<sup>278</sup> De titaan wenst de gelijkmaking weliswaar, maar hij *moet* ook meewerken; het is zijn lot. Aan het slot van *An der Zeitmauer* blijkt Jüngers overtuiging dat de mens altijd in de eerste plaats met moeder aarde *verkeert*, ook wanneer de titaanse mens meent haar te kunnen beheren.<sup>279</sup> Aldus is Jünger ervan overtuigd dat in de Gouden Tijd niettemin tol wordt betaald, al is niet duidelijk in welke zin.<sup>280</sup> Tol moet worden betaald bij een overgang of doorgang; de overgang naar een nieuwe zin. Ondanks dat Jünger de gestalte niet heeft gezien blijft zijn *Anliegen* het zien van de gestalte: 'Die alte Mutter hat noch immer Leben und Sinn gespendet; ewige Jugend blüht in ihrem Schoß. Wer das erkannte, hat die Furcht verloren, fühlt neue Kräfte einströmen.'<sup>281</sup>

Volgens Jünger kent de komst van de titanen twee vooronderstellingen: ten eerste de reeds genoemde *Schwund* van de goden, ten tweede een verandering in de gang van de tijd.<sup>282</sup> De hoop die Jüngers schrijven tekent, doet het *Ungesonderte* temporeel verschijnen als cycliciteit:

Das Ungesonderte ist indessen nicht das Neue, sondern eher das Uralte; es ist an jedem Orte und zu jeder Zeit. Wo es auftritt, wiederholt es den Ursprung, und es nicht nur "neu", sondern auch "immer wieder neu" in dieser Wiederholung, also in seiner Eigenschaft des Ursprünglichen.<sup>283</sup>

In *Die Schere* (1990) spreekt Jünger van de 'neue Heraufkunft' van de titanen.<sup>284</sup> In deze manier van spreken wordt duidelijk dat de titaan niet duidt op de restauratie van de heerschappij van de mythe. De titanen volvoeren de opgave van de aarde, maar vernietigen haar ook wanneer zij geen criterium buiten zichzelf kennen. Onbetwifelbaar voor Jünger is echter dat de beweging ooit haar einde vindt:

---

<sup>276</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 227.

<sup>277</sup> Blok, *Vloedlijn*, 157.

<sup>278</sup> Koslowski wijst op het verschil tussen Nietzsches Übermensch, die trouw is aan de aarde, en Jüngers titaan, die door de aarde is opgedragen. Koslowski, 'Rückkehr', 219.

<sup>279</sup> '[...] und wenn wir uns selbst nicht aufgeben, so wird auch unsere Mutter, die Erde, uns nicht im Stich lassen.' Jünger, *Zeitmauer*, 253.

<sup>280</sup> Duidelijk is wel dat dankzij de *Schwund* van de goden geen offers meer kunnen worden gebracht. 'Wir sehen kein Opfer, aber wir zahlen einen Zoll.' Idem, 83.

<sup>281</sup> Jünger, *Typus Name Gestalt*, 56.

<sup>282</sup> 'Die neue Heraufkunft der Titanen [...] hat zwei Voraussetzungen: die Götter müssen das Feld räumen, und die Weltuhr muß ihren Gang ändern.' E. Jünger, *Die Schere* (Stuttgart 1990), 112.

<sup>283</sup> Jünger, *Typus Name Gestalt*, 62.

<sup>284</sup> Jünger, *Schere*, 112.

‘Daß die Beschleunigung sich noch steigern wird, lehrt der Augenschein, bestätigt jeder neue Tag. [...] Ebenso unbezweifelbar ist, daß die Bewegung einmal ihr Ende finden wird.’<sup>285</sup> Het einde van de mobilisering is de herhaling van het altijd weer nieuwe *Ungesonderte*, dat tegelijkertijd het aloude is. Het is het einde van de grote cyclus, die tegelijkertijd een begin is.

Jünger neemt zoals gezegd een heroïsch realistische houding aan: hij affirmeert het titaanse *en* de zekerheid van een falen ervan. Tegelijkertijd geeft de gedachte van de eeuwige wederkeer de hoop op een nieuwe orde. Uiteindelijk blijft de naam Titaan tweeduidig.<sup>286</sup> De goden trekken zich in de 21<sup>e</sup> eeuw verder terug, maar zullen wederkeren – zoals zij altijd hebben gedaan, aldus Jünger. Vandaar is de titaanse eigen tijd niet een alomtegenwoordigheid maar een *interim*, een tijdsbestek waarbinnen de goden oneigentijds zijn. Wat hier onder de terugkeer van de goden verstaan moet worden is voornamelijk ongewis, zij zal altijd een nieuwe terugkeer behelzen: ‘Die Bildungsprinzipien wiederholen sich, wenn sie einmal mit dem Leben verknüpft waren. Sie schweben als Keime, als Möglichkeiten in seinem ungesonderten Fluß.’<sup>287</sup> Helemaal verdwijnen kan het goddelijke nooit. Alle mogelijkhedenvoorwaarden die zich eenmaal met het leven hebben verknoopt kunnen *als mogelijkheid* niet meer verloren gaan.

Dat geldt evenzeer voor het specifiek menselijke vermogen om zich in te laten met deze mogelijkheden: de vrijheid van de dichter.<sup>288</sup> ‘Freiheit im geistigen Sinne trat erst mit dem Menschen in den Fluß des Lebens ein. Von nun an kann auch die Freiheit nicht verloren gehen.’<sup>289</sup> Vrijheid kan vergeten raken, maar blijft altijd een mogelijkheid. En zolang ze niet vergeten raakt kan ze aan de gelijkmaking van de mobilisering – die Jünger niet anders kan dan affirmeren – beantwoorden zonder er restloos in op te gaan.

De *Schichten* van de *Ge-schichte* omgeven de mens niet alleen, het zijn zoals gezegd ook strata in de mens.<sup>290</sup> Jünger vergelijkt de mens met een ijsberg. De diepere lagen in deze stratificatie werken en werken onbewust, slechts het topje van de ijsberg is zelfbewust. Niettemin ligt het hier vermogen van de mens zich met deze verborgen mogelijkheden in te laten:

Dieses Selbstbewußtsein kann nicht gegen die Gesamtmasse, nicht gegen die Schwerkraft der Determination arbeiten, aber es kann in sie die Freiheit als Qualität einführen. Auf diese Weise wird nicht nur das Werden mit Augen versehen, nobilitiert, sondern es wird auch sinnvoll – und sinnvoll für den Menschen kann es nur vom Menschen gemacht werden. Sonst geht es an ihm vorüber, durch ihn hindurch und über ihn hinweg.<sup>291</sup>

---

<sup>285</sup> Jünger, *Maxima – Minima*, 384.

<sup>286</sup> ‘Die Zweideutigkeit des Jüngerschen Mythos der Moderne entsteht daraus, daß er den modernen Titanismus als ebenso unvermeidlich und begrüßenswert wie gefährlich und ambivalent ansieht.’ Koslowksi, ‘Rückkehr’, 234.

<sup>287</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 224.

<sup>288</sup> ‘Freiheit als Gattungsmerkmal – das ist als Repräsentativcharakter zu verstehen. Sie ist ein Hauptlingskennzeichen, gehört zu den Würden, die wenige für viele, für alle mittragen. [...] Geistige Freiheit kennzeichnet die Menschenart.’ Jünger, *Zeitmauer*, 223-224.

<sup>289</sup> Ibidem.

<sup>290</sup> Ten aanzien van deze strata geldt Ernst Haeckels these ‘ontogenese recapituleert fylogeneese’: ‘Die Zähmung des Menschen wiederholt sich in den Einzelnen. Das Kind lebt noch im Märchen, im alten Überfluß. Der Knabe tritt in das heroische Zeitalter ein, das sich auch im Wechsel der Spiele, in seinen Plänen und seiner Lektüre abzeichnet.’ Idem, 129.

<sup>291</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 223.

Jünger twijfelt er niet aan dat hij op dichterlijke wijze een zin kan geven aan de menselijke waardigheid binnen het wordende leven - hij is optimistisch.<sup>292</sup> Zijn optimisme overtuigt hem ervan dat de elementaire arbeidswereld een verborgen zin heeft die de dichter als *Hinzudeutende* uit de anonimiteit kan halen.<sup>293</sup> De dichter is niet alleen in staat tot zinging, hij is uiteindelijk ook *nodig*: 'Die Arbeitswelt erwartet, erhofft ihre Sinnggebung.'<sup>294</sup> De *Dichtung* kan het ongebondene binden, het beweeglijke tot rust brengen, het mateloze de maat nemen. De dichter ziet de *unheimliche* arbeidswereld als doorgangsbereik naar een nieuw thuis dat zich in de zichtbare verschijnselen begint af te tekenen, een troostrijke gedachte.

Is het vandaag de dag mogelijk een thuis te stichten als de mens is vastgesteld als functionaris, in een arbeidswereld die haar eigen maat is? Jünger schrijft dat de *Bruchstelle* waarom het vandaag de dag draait een *Mysterium der Zeit* aanduidt.<sup>295</sup> Om de verborgen zin uit de anonimiteit te halen en het titaanse te overstijgen moet de dichter in het zichtbare de aanwijzingen voor het onzichtbare plan zoeken. De stereoscopie probeert het zichtbare en onzichtbare in één blik te omvatten. Wanneer dit lukt is de sprong, 'der Rücksprung zum Ursprung, gelungen, und der perspektivischen Deckung der Gegensätze entspringt stereoskopisch eine neue Dimension, die sich nicht nur räumlich vereint, sondern auch qualitativ erhöht.'<sup>296</sup> Jünger is ervan overtuigd dat de dichter tot een harmonie als versmelting in één beeld kan komen.<sup>297</sup>

Filosofisch rijst de vraag of gestalten wel zuiver kunnen worden gezien. Is het zien niet altijd al talig bemiddeld, zoals we ook hebben opgemerkt bij de figuur van de jonge vrouw, oude heks? Het lukt mij niet de eenheid van beide beelden in de blik te krijgen. De eenheid van de figuur geeft alleen van zich blijk in een heen en weer tussen de woorden 'jonge vrouw' en 'oude heks'. Daarbij spring ik over een kloof die onbegrijpelijk blijft. Weliswaar zijn beide beelden hetzelfde, maar harmonieus versmelten doen ze niet; de eenheid ervan onttrekt zich aan mij.

Dat het Jünger *niet* mogelijk is dichtend te spreken, een gestalte te laten opkomen, is de aanwijzing naar de macht van de arbeid in haar mateloosheid; zij is de mateloosheid van een *Ursprache* die zich aan geen enkele *Hinzudeutung* ook maar iets gelegen laat liggen. Het mislukken wijst op het *ondichterlijke* van onze epoche. De macht van de arbeid als taal is zo omvattend dat zij geen

---

<sup>292</sup> 'Das der Mensch die typensetzende Gewalt zurück gewinnen und damit in seine höchste Befügung wiedereintreten wird, ist vorauszusehen.' Jünger, *Typus Name Gestalt*, 57. Hoewel niet de mens maar de gestalte de werkelijkheid en de mens mobiliseert spreekt Jünger uitdrukkelijk of de gestalte van de *arbeider*, en niet van de gestalte van de arbeid.

<sup>293</sup> Zoals gezegd is de zoektocht naar een naam niet willekeurig, maar gedictieerd. In het geven van namen ligt volgens Jünger dan ook een grote verantwoordelijkheid. Aldus is de dichterlijke vrijheid niet negatief, maar positief; iedere vrijheid kent een binding. Jünger, *Zeitmauer*, 80.

<sup>294</sup> Jünger, *Maxima – Minima*, 325.

<sup>295</sup> Jünger, *Zeitmauer*, 10.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Volgens Jünger is de kloof tussen de twee incommensurabele beelden uit de figuur 'jonge vrouw / oude heks' te ervaren in één blik. Hij maakt gewag van een dergelijke ervaring in zijn korte essay *Sizilischer Brief an den Mann im Mond*: een synoptische ineensmelting van het maanoppervlak in zijn meetbaar realistische en fysiognomische karakter. Zie E. Jünger, *Sizilischer Brief an den Mann im Mond* (1930; Stuttgart 1994). 'Aber das Unerhörte für mich war, diese beiden Maske ein und desselben Seins unzertrennlich ineinander einschmelzen zu sehen.' Oudemans, *Zwiegespräch*, 15.



beantwoording toelaat; zij slokt op voorhand alles al op wat aan haar probeert te beantwoorden.<sup>298</sup> Temidden de sprakeloosheid blijft Jüngers *Anliegen* gestalten te zien. Het ondichterlijke blijkt daarin dat het zien van de gestalte *niet meer* lukt. Daarmee is de *Dichtung* niet volledig weg. Jünger ziet nog waartoe ze in staat is, al komt ze niet van de grond.

Jünger kan niet zeggen dat hij de *Gestalt* gezien heeft – dan zou het titanische immers beteugeld zijn in een nieuwe orde – maar hij bevroedt haar nog altijd als een mogelijkheid die niet beschikbaar is, verborgen in het werkelijke. In het mislukken van de *Gestaltung* geeft de gestalte van zich blijk als onttrekking. Deze onttrekking kan alleen worden ervaren in de mobilisering zelf, zonder ervan los te komen.

---

<sup>298</sup> Oudemans, *Zwiegespräch*, 2.

## Hoofdstuk 5 Afronding

Het Boek van de Geschiedenis wordt van de laatste naar de eerste bladzijde gelezen. Deze uitspraak is zinvol wanneer de bladzijden semantisch kunnen worden gelezen als de wijzen waarop *res gestae* en *historia* elkaar tegemoet kunnen treden. Een dergelijke lezing veronderstelt een ervaring ten aanzien *res gestae* en *historia* als geheel, een zijnswijze waartoe mijn identiteit als lezer ook behoort.

Ten aanzien van de 'laatste bladzijde van de geschiedenis', onze eigentijdse wetenschappelijk-economische wereld, rijst de vraag of ze een dergelijke zijnswijze kan worden. Aangezien zowel *res gestae* als *historia* als economische kosten-baten calculatie in één en dezelfde strijd om het bestaan zijn verwickeld merk ik dat het me *niet* lukt me verplaatsen ten opzichte ervan. De geschiedwetenschapsbeoefenaar is zodanig thuis in de geschiedenis en in zijn vanzelfsprekende toegang ertoe dat de vragen ten aanzien van deze toegang en ten aanzien van zijn eigen identiteit weliswaar gesteld kunnen worden, maar van geen belang zijn. Of de arbeid een benaderingswijze kan worden of niet is irrelevant. De geschiedwetenschapsbeoefenaar in mij is indifferent.

Deze indifferentie merk ik echter *alleen* in de confrontatie van de huidige geschiedwetenschap met de teksten van Fukuyama en Jünger. Zij ervaren dat het *niet meer* lukt te ervaren ten aanzien van het geheel waarin zij zich bevinden en hun plaats als mens daarbinnen; een ervaring van een *Schwund* van een betekeniswereld. Wanneer het wegraken van een betekeniswereld wordt ervaren, is er nog een zeker besef van een betekeniswereld – al is het als de afwezigheid ervan – dat tegelijkertijd een besef is van datgene wat ervoor in de plaats komt. De *Schwund* geeft een zicht op de overgang naar datgene wat ervoor in de plaats komt: de indifferentie van de arbeid, die strikt genomen geen wereld meer kan heten.

Zowel Fukuyama als Jünger zoeken woorden voor de ervaring van de overgang naar de wereld, al vindt het zoeken niet plaats buiten woorden om. De woorden die beide in hun zoektocht vinden tekenen hun ervaring van de overgang.

Fukuyama ervaart *Schwund* als een verlies van de specifiek menselijke ervaringsmogelijkheden ten aanzien van mens en samenleving, zijn houding er tegenover is restauratief. Teruggrijpend naar een Hegeliaanse terminologie verwoordt Fukuyama de overgang als einde van de geschiedenis. De indifferentiëring die gepaard gaat met de opheffing tussen ideaal en werkelijkheid in de liberale democratie kan echter niet worden besproken in deze geschiedfilosofische terminologie, aangezien die is gebaseerd op een ervaren onderscheid tussen een bestendige, transhistorische menselijke natuur en de geschiedende werkelijkheid.

Daarbij blijkt Fukuyama's reactionaire houding ten aanzien van de economische wereld geen alternatief voor de arbeid te bieden, aangezien Fukuyama in zijn verzet juist aan de arbeid gebonden blijft. Hoogstens weet dit verzet een enclave te stichten waarbinnen de wereld is te verdragen, wat niets anders impliceert dan een bevestiging en versterking van de arbeid. Bovendien blijkt iedere

vorm van kwijting van een verlies zelf een vorm van arbeid te zijn, namelijk een verrekening van kosten en baten in de grote economie. Binnen deze economie is Fukuyama's geschiedfilosofische ontwerp overigens zinloze arbeid want de kosten van de onwetenschappelijke *skyhook* van het transhistorisch principe zijn overbodig tegenover de schijnbaten van het behoud van specifiek menselijke vrijheid aangezien de geschiedwetenschapper geen verlies van ervaringsmogelijkheden ervaart.

Jünger ziet de vergeefsheid in van een verzet tegen de arbeid, aangezien de *Schwund* een gebeuren behelst waarin niet alleen de *res gestae* maar ook de geschiedfilosofische *historia* betrokken is. Jüngers houding is die van een affirmatie van de *Schwund casu quo* mobilisering, in het vermoeden dat zij de overgang als gestalt-switch behelst naar een nog verborgen toewending van het zijn: de gestalte van de arbeider. In zijn schrijven probeert Jünger overgankelijk te zijn door *Vertreter* te worden van de gestalte, door zijn schrijven er uitdrukking van te laten zijn. Aldus samenvallend met de gestalte blijkt ook zijn *Gestaltung* in *Der Arbeiter* niet een antwoord op de arbeid, maar zelf een vorm van arbeid te zijn. Jüngers noemt zijn woorden *Arbeitsgrößen*, zij zijn van dezelfde stof geweven als datgene waarover ze gaan waardoor de mogelijkheid wegvalt de arbeidswereld te ervaren.<sup>299</sup>

Hoewel het reactionaire van Fukuyama en de *amor fati* van Jünger ten aanzien van de overgang naar de arbeidswereld altijd al ingehaald blijken te zijn door de arbeid waaraan ze juist moesten beantwoorden kan niettemin worden vermoed dat de ervaring weidser is dan de verwoording ervan. Ondanks dat de beantwoording aan de *Schwund* in beide gevallen mislukt geven ze niettemin een zicht op de arbeidswereld: het is een 'wereld' die zich *niet* laat benoemen. De sprakeloosheid die met de mislukking rest is niet niets. Jüngers terughoudendheid in vooral *An der Zeitmauer* is hiervoor een aanwijzing.

Wat ik vandaag de dag aan de hand van deze aanwijzing kan merken is dat alle pogingen om zicht op de arbeidswereld te krijgen mislukken. Het lukt mij niet om in de overgang naar iets anders te geraken. De arbeid blijkt telkens weer iedere poging daartoe al ingehaald te hebben voordat zij überhaupt had willen beginnen. Niet alleen de dingen en gebeurtenissen, ook de bespreking en verklaring ervan zijn arbeid. In haar alomtegenwoordigheid verschijnen alle benaderingswijzen van het Boek van de Geschiedenis als hetzelfde. De overgang van de bestaanswijze van de substantialiteit naar die van de functionaliteit is dan ook niet een gestalt-switch in Jüngers *Urgeschichte*, maar het einde van de *Urgeschichte*: na de arbeid kan niets anders meer komen, en tegelijkertijd: hiervoor is nooit iets anders geweest. Verleden tijden zijn niet passé; in de arbeid gaat niets verloren. Ten aanzien van de arbeid zelf hebben woorden als *aanvang* en *einde(r)* niets te betekenen.

---

<sup>299</sup> Hoewel Jünger zijn begrippen zelf arbeidsgrootheden noemt zijn zij daar niet tot te reduceren. 'Größe kann sowohl Zahl, Menge und Ausdehnung als auch den Rang bezeichnen – in diesem Doppelsinn verbirgt sich die Quelle zahlreicher und oft verhängnisvoller Irrtümer.' Jünger, *Typus Name Gestalt*, 80.

Niettemin zou dit einde een gegeven kunnen zijn, een *datum*. Het lukt me niet stil te staan bij de arbeid: ik word telkens doorverwezen maar kom telkens bij hetzelfde uit. Deze cirkelgang binnen hetzelfde kan worden begrepen als een voleinding in de zin van een afronding.

Hoewel ik de ervaringen van Fukuyama en Jünger niet kan navoltrekken, neem ik ze ernstig in de zin dat ze ooit zinvol zijn geweest in plaats van alleen maar inmiddels achterhaalde illusies te zijn. Vandaag de dag kan ik hoogstens vermoeden dat de ervaring van *Schwund* zelf ook verloren is geraakt; het nihilisme zou zo normaal en vanzelfsprekend geworden zijn dat ze niet meer ter sprake gebracht kan worden. Dit lijkt een bescheiden constatering, maar het is mij schier onmogelijk te beseffen dat ik indifferent ben *geworden* ten aanzien van een ervaring van indifferentiëring. Een vergeten verlies aan zin is evenwel niet helemaal niets. Met het in vergetelheid raken van de *Schwund* zelf raakt niet de oorsprong van waaruit de verhouding tussen *res gestae* en *historia* opkomen en verdwijnen verdwenen – al is het mij niet mogelijk me op enigerlei wijze te verlaten op deze oorsprong.

Een verlost raken van de arbeid is mij niet mogelijk. Dit is me via Jünger gebleken in Fukuyama's schrijven, dat een zeker behoud van het historische beoogt. Fukuyama's verzet tegen de vermeende tekortkomingen is niet elementair, bevestigt en versterkt de indifferentiëring zelfs. Een volledig samenvallen ermee, waarnaar het darwinisme en aspecten van Jüngers schrijven tenderen, geeft echter eveneens een ontoegankelijkheid. Dankzij de mislukking van deze ondernemingen kan ik wel pogen *losser* te worden ten aanzien van de eigentijdse arbeidswereld waarin ik me altijd al als vanzelf ophoud. Voor een confrontatie tussen geschiedfilosofie en geschiedwetenschap hangt alles af van een speling in woorden als *thuis* en *thuisloos*, *eigen* en *vreemd*. Zo nu en dan bemerk ik in de woorden een beweging van verwijdering van het vertrouwde historische en het naderbij komen van de consequenties van de arbeidswereld, zonder het vreemde direct als een negatieve vervreemding op te vatten die om een positieve toe-eigening vraagt. Het verbazingwekkende op dit soort momenten is eerder de moeiteloosheid waarmee vertrouwd en vreemd bij elkaar staan.

Het Boek van de Geschiedenis kent geen besluit in de zin van een dialectisch *happy end* in de liberale democratie; het is gesloten dankzij de alomtegenwoordige arbeid: het laat zich niet lezen. Deze afsluiting is indirect merkbaar in de rondgang van de mobilisering. In deze rondgang is iets te bevroeden van het geheel waarin ik me bevind. Dit vermoeden duidt op een mogelijkheid die niet beschikbaar is. De hoop en het optimisme van de dichter Jünger kunnen in deze onbeslistheid verwachtingen scheppen, zekerheid bieden. Maar wanneer er geen onzekerheid wordt ervaren is hier geen noodzaak toe en rest niets dan afwachten in de onbeslistheid: de onbeslistheid of de arbeidswereld alomvattend en dus niet te bedenken is, dan wel de mogelijkheid bevat haar als zodanig te ervaren.

## Geraadpleegde werken

Ankersmit, F.R., 'De activiteit van de historicus', in: F.R. Ankersmit, M. van Mierop en H. Pott (ed.) *Hermeneutiek en cultuur. Interpretatie in de kunst- en cultuurwetenschappen* (Amsterdam 1995) 70-97.

Augustinus, A. *Belijdenissen* (vert. A. Sizoo Delft 1928).

Blok, V., *Rondom de vloedlijn. Filosofie en kunst in het machinale tijdperk. Een confrontatie tussen Heidegger en Jünger* (Amersfoort 2005).

Dawkins, R., *The selfish gene* (Oxford 1989).

Dennett, D.C., *Darwin's dangerous idea. Evolution and the meanings of life* (New York 1995).

Fukuyama, F.

- 'Second thoughts. The last man in a bottle', in: *The National Interest* 56 (1999) 16–33.
- *The end of history and the last man* (New York 1992).
- 'The end of history', in: *The national interest* 16 (1989) 3-18.
- *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution* (London 2002).

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Werke 12 (Baden-Baden 1986).

Heumakers, A. en Oudemans Th.C.W., *De horizon van Buitenveldert* (Amsterdam 1997).

Hobbes, Th., *Leviathan* (Cambridge 2004).

Janse, A., *Pion voor een dame. Jacoba van Beieren (1401 – 1436)* (Amsterdam 2009).

Jünger, E.,

- *Die Totale Mobilmachung* Sämtliche Werke Band 7 (Stuttgart 1980) 119-142.
- *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932; Stuttgart 1981).
- *Maxima – Minima. Adnoten zum "Arbeiter"* Sämtliche Werke Band 8 (1964; Stuttgart 1981) 321-396.
- *An der Zeitmauer* (1959; Stuttgart 2003).
- *Typus Name Gestalt* (Stuttgart 1963).
- *Das Sanduhrbuch* (Frankfurt am Main 1954).
- *Sizilischer Brief an den Mann im Mond* (1930; Stuttgart 1994).
- *Die Schere* (Stuttgart 1990).

Kampen, H. van, *Heideggers Dasein en de mechanica van de levende natuur* (proefschrift 2005).

Koslowski, P., 'Die Rückkehr des Titanen Mensch zur Erde und das Ende der "Geschichte". Jüngers Essay *An der Zeitmauer* (1959)', in: H.H. Müller en H. Segeberg (ed.), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert* (München 1995) 217-247.

Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953; Stuttgart 2004).

Lorenz, Ch., *Constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam 1994).

Oudemans, Th.C.W.,

- *Echte filosofie* (Amsterdam 2007).
- *Zwiegespräch im Mondlicht* (online publicatie [www.filosofie.info](http://www.filosofie.info)).

Popper, K.R.,

- *The poverty of historicism* (London 1957).
- *The logic of scientific discovery* (London 1977).

Rijk, L.M. de, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing* (Assen 1977).

Vestdijk, S., 'Ernst Jünger en de onhelderheid', in : S. Vestdijk, *Gallische facetten* (Den Haag 1968).