

Slaaf en meester tegelijk

Het menselijk gevoel van eigenwaarde: dat is de drijfveer van ons handelen, vindt de Amerikaan Francis Fukuyama. Daarin schuilt volgens hem ook de diepste oorzaak van de triomf van de liberale democratie, overal ter wereld. Frits de Lange over de speculatieve theorie van de Grote Greep.

Beleven we het einde van de geschiedenis? Is de moderne mens de laatste mens? De Amerikaan Francis Fukuyama beweert het en predikt niet als bezwevend apocalypticus het Laatste Oordeel, maar analyseert koeltjes de politieke geschiedenis. Achter de wat pathetische retoriek verbergt zich een verrassende kijk op de ontwikkeling van de mondiale geschiedenis, even verleidelijk als uitdagend.

Francis Fukuyama was als onderdirecteur planning van het Amerikaanse ministerie van buitenlandse zaken jarenlang direct betrokken bij de buitenlandse politiek en is nu onderzoeker bij de Rand Corporation. Bepaald geen omgeving voor een bevlogen prediker dus. Toch deed hij in 1989 internationaal veel stof opwaaien met een lezing over 'Het einde van de geschiedenis', toen deze in het tijdschrift *The National Interest* werd afgedrukt.

In luttele bladzijden ontvouwde Fukuyama zijn these: dat er in de hele wereld de laatste jaren een opvallende consensus is ontstaan over de liberale democratie als enige legitieme regeringsvorm, nu zij rivaliserende maatschappijvormen als fascisme en communisme heeft overwonnen. Dat de liberale democratie wellicht het 'eindpunt van de menselijke ideologische evolutie' en de 'laatste vorm van menselijk regeren' is, en daarmee tevens 'het einde van de geschiedenis' vormt.

Met dat laatste bedoelde Fukuyama dat, terwijl eerdere regeringsvormen gekenmerkt werden door ernstige tekortkomingen die uiteindelijk tot hun val leidden, de liberale democratie aantoonbaar vrij was van dergelijke innerlijke tegenstrijdigheden. Dat betekent volgens hem niet dat de democratie overal daadwerkelijk ook zo vlekkeloos functioneert, maar wel dat het *ideaal* van de liberale democratie niet kon worden overtroffen.

Oppervlakkigheid

Velen vielen daarna over Fukuyama heen en beschuldigden hem van wereldbeschouwelijk imperialisme of deden hem schouderophalend af als een exponent van Amerikaanse oppervlakkigheid. Anderen waardeerden zijn bedoelingen, maar merkten op dat Fukuyama ze twee eeuwen eerder had moeten uiten: zijn op-

timisme over de liberale democratie zou goed passen in de tijd van de Verlichting, maar niet in dit sombere fin de siècle van de 20e eeuw, met zijn nucleaire explosiepotentieel en dreigende milieucatastrofen.

Fukuyama liet zich door deze kritiek niet uit het veld slaan. Integendeel, hij kan zich door de recente gebeurtenissen in het voormalige Oostblok immers alleen nog maar gesterkt voelen in zijn theorie. De definitieve teloorgang van het communisme, die zich sinds 1989 onder onze ogen voltrekt, ondersteunt zijn inzicht dat we langzamerhand toegroeien naar één mondiale maatschappijvorm, waar heel de wereld zich gaandeweg onder zal scharen: de liberale democratie. Die staatsvorm, die aan het individu onvervreembare rechten tegenover de overheid toekent en die alleen de soevereiniteit van het volk erkent.

Zwakke dictaturen

Fukuyama bleef bij zijn stelling, en werkte haar uit tot het boek, dat zojuist onder de titel *Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens* verscheen. Welnu, wat men ook van zijn these denken mag, als men ziet wat Fukuyama in dit boek allemaal overhoop haalt, kan men hem in elk geval van oppervlakkigheid niet meer betichten. Fukuyama ontpopt zich als een nauwgezet analyticus van de hedendaagse internationale politiek, maar ook als een kenner van de politieke filosofie. Hij hanteert met het grootste gemak de groeicijfers van het BNP van Zuid-Korea, maar analyseert ook treffender de machtsverhoudingen in het Kremlin. Een economisch en politiek strateeg, die zich echter ook lenig beweegt in het diepzinnige gedachtengoed van Plato, Kant, Hegel en Nietzsche. Fukuyama schrijft vlot en schotelt de lezer snelle, hapklare hoofdstukken voor. Maar hij blijkt werkelijk van alle markten thuis en overziet soeverein de wereld vanuit Washington DC. En het meest irritante aan hem is wellicht dat hij zo veel gelijk heeft.

Fukuyama wil ons genezen van het cynisch relativisme, dat ons belet de geschiedenis te zien vanuit één samenhangend evolutionair patroon. Hij wil ons de ogen openen en ons laten zien dat er wer-

kelijk sprake is van een coherente en doelgerichte Universele Geschiedenis, die alle volkeren onweerstaanbaar in haar vaart mee zal voeren. Een koene geschiedfilosofische bewering, waar je een brede blik en lange adem voor moet hebben. Maar Fukuyama is een man van de grote lijn. En om die te zien moet je je door geen afzonderlijke gebeurtenis op het wereldtoneel (zelfs al heeft zij de afmetingen van zoiets als de holocaust) zand in de ogen willen laten strooien.

De recente politieke geschiedenis lijkt Fukuyama gelijk te geven. De laatste kwart eeuw zijn de meeste van de ogenschijnlijk sterke dictaturen in de wereld aan hun zwakheden bezwaken. Of het nu de rechtse militair-autoritaire of linkse communistisch-totalitaire staten betreft, van Latijns-Amerika tot Oost-Europa, van de Sovjet-Unie tot het Midden-Oosten en Azië hebben totalitaire regeringen de laatste twintig jaar gefaald. En ook al zijn ze nog niet allemaal tot de liberale democratie bekeerde, toch lijkt zij het enige systematische alternatief te zijn. Ondertussen hebben de liberale principes van de vrije markt zich mondiaal steeds verder verspreid. Ze hebben materiële welvaart gebracht, niet alleen in geïndustrialiseerde landen, maar ook in landen die tot voor kort deel uitmaakten van de arme derde wereld.

De crisis van het autoritarisme begon niet met Gorbatsjovs perestrojka, maar zette al veel eerder in, met de val van de rechtse generaals in Zuid-Europa. In 1974 maakte een militaire coup een eind aan het regime-Caetano in Portugal; in 1976 werden de kolonels in Griekenland aan de kant gezet; in 1975 luidde de dood van Franco Spanjes gang naar de democratie in; in 1983 kreeg het Turkse volk opnieuw de regeringsmacht, die het drie jaar tevoren door het leger was afgenomen. Met uitzondering van dat laatste land is elk van de genoemde landen in de loop van de jaren tachtig veranderd in een stabiele, goed functionerende democratie. Ook Latijns-Amerika werd in de jaren tachtig democratischer. Na twaalf jaar militaire overheersing werd in 1980 in Peru een democratisch gekozen regering geïnstalleerd; in 1982 versnelde de Falklandoorlog de val van de militaire junta in Argentinië. In heel Latijns-Ame-

rika stapten vervolgens de militaire regimes op: in Uruguay in 1983, in Brazilië in 1984. Paraguay ontdeed zich van Stroessner en Chili van Pinochet. En begin 1990 verloren zelfs in Nicaragua de sandinisten de verkiezingen, zodat ook dat land niet meer door militaire uniformen wordt geregeerd.

Elders op de aardbol vonden soortgelijke ontwikkelingen plaats. In Oost-Azië werd in 1986 op de Filipijnen de dictatuur van Ferdinand Marcos omvergeworpen, terwijl het jaar daarop in Zuid-Korea generaal Chun aftrad. In landen als Taiwan en Birma, en ook in de Volksrepubliek China, is een democratie weliswaar nog geen realiteit, maar onder de oppervlakte broeit en gist het daar enorm. Peking heeft de opstand op het Plein van de Hemelse Vrede met geweld weten te onderdrukken, maar voor hoe lang? In Zuid-Afrika tenslotte kondigde F.W. de Klerk in februari 1990 de vrijlating van Nelson Mandela aan, en lijkt de overgang naar een gezamenlijke machtsuitoefening door zwart en blank – gezien ook de uitslag van het zojuist gehouden referendum – nog slechts een kwestie van tijd.

Wereldwijd verkeert het totalitarisme, of het nu dat van links of van rechts is, in doodsstrijd. Door de val van het communisme in de Sovjet-Unie lijkt het nu de genadeslag toegebracht. Het model van een samenleving, waarin niet alleen de economie, maar ook de menselijke relaties van bovenaf, door een centraal gezag, worden gestuurd en gecontroleerd lijkt definitief mislukt. De 'nieuwe mens' waar Stalin en Mao van droomden is niet geboren, maar bleek een niet levensvatbaar monster te zijn. Daarentegen lijkt de liberale mens, het autonome en vrije individu dat in de 17e eeuw nog een papieren bestaan leidde, ontsproten aan de pen van Thomas Hobbes en John Locke, zich uiterst vitaal en wereldwijd te kunnen nestelen, ook in niet-westerse culturen.

Onmiskbare optimist

Zelfs de grootste scepticus moet het geven: het lijkt er op dat er zich een patroon in de geschiedenis aftekent, een tendens in een bepaalde richting. En ook de grootste pessimist moet erkennen, dat de wereld in bepaalde opzichten onmiskbaar is verbeterd en bepaalde verworvenheden onomkeerbaar lijken. Maar om nu met Fukuyama te zeggen dat er van een 'rationeel', 'zinvol' patroon sprake is, en dat er zich een 'coherente en doelgerichte universele geschiedenis' aan het voltrekken is, lijkt vooralsnog te veel gevraagd.

Fukuyama is onmiskbaar een optimist, zij het geen lichtzinnige. Er moeten nog 'enorme problemen worden opgelost', zegt hij, als hij de nieuwe vormen van nationalisme die in Oost-Europa de kop opsteken ten tonele voert. En hij dekt zich zorgvuldig in door te verklaren dat er op grond van zijn these geen 'definitieve conclusies' kunnen worden getrokken. Bovendien heeft hij gelijk als hij ons er voor waarschuwt het pessimisme geen pose te laten worden. Maar toch: om zo

optimistisch als hij te kunnen verklaren dat – al zijn er 'natuurlijk nog heel wat dingen voor verbetering vatbaar' – 'we ons geen wereld kunnen indenken die wezenlijk verschilt van de huidige en tegelijk beter is', daarvoor zal hij toch de gemiddelde lezer over de drempel van een gezonde scepsis moeten trekken. Is hier niet gewoon sprake van een gebrek aan verbeeldingskracht?

Om in zijn waarneming van de economische en politieke realiteit structuur aan te brengen bedient hij zich van twee theoretische stellingen. Die heeft Fukuyama nodig, wil hij vanuit die bonte werkelijkheid doortosten tot het 'uniforme mechanisme', de 'grondoorzaken', die aan de historische ontwikkeling ten grondslag liggen. Zijn beschrijving van de feitelijke tendensen in de na-oorlogse geschiedenis liggen voor elke krantelezer voor het oprapen; die zijn nauwelijks voor discussie vatbaar. Dat ligt anders voor de verklaarende theorie die Fukuyama vervolgens voor die bonte veelvoud van empirische feiten ontwerpt.

Feitelijke motor

De eerste pijler onder zijn verhaal wordt gevormd door de stelling dat de natuurwetenschappen en de techniek de feitelijke motor vormen achter het westerse maatschappijmodel, en het onomkeerbaar voortstuwende in de richting van de liberale democratie. Sinds in de 16e eeuw Bacon en Descartes de fundamenten legden voor de natuurwetenschappen, ontwikkelt zich de wetenschappelijke kennis gestaag. 'Toen de wetenschappelijke methode eenmaal was ontdekt, werd ze een universeel bezit van de rationele mens en was ze in principe beschikbaar voor iedereen, ongeacht verschillen in cultuur of nationaliteit', beweert Fukuyama, die de inmiddels gemeengoed geworden stelling van wetenschapsfilosofen als Thomas Kuhn, dat wetenschap zich niet lineair, maar schoksgewijs en tijd- en cultuurgebonden ontwikkelt, afdoet in een voetnoot.

De natuurwetenschap ontwikkelde zich cumulatief, oordeelt Fukuyama, en bracht richting en progressie aan in de geschiedenis. Zij maakte de wereld homogeen en uniform. Hoe? Fukuyama verdedigt een prikkelende stelling: via de militaire competitie. Wetenschap ontwikkelt immers techniek, en techniek wordt altijd ook militaire techniek en dwingt elke potentiële vijand tot aanpassing en technologische vernieuwing. De mogelijkheid van oorlog wordt daarmee een belangrijke motor in de rationalisering van samenlevingen en het ontstaan van uniforme sociale structuren. Het Star Wars-program van Reagan, dat volgens Fukuyama (maar hij niet alleen) mede de Sovjet-Unie in de armen van het Westen dreef, is daarvan een laatste, indrukwekkend voorbeeld.

Triomf van de video

Maar wetenschap stuurt niet alleen de oorlog, maar ook de economie. Ook de technologische ontwikkelingen in het productieproces en in de arbeidsorgani-

satie hebben de wereld geïnformeerd en generationaliseerd, en de samenleving onomkeerbaar een ander aanzien gegeven. Met weliswaar gigantische problemen in hun kielzog, als we alleen al aan het milieu denken. Maar een regressief 'terug naar de natuur' is eenvoudig niet meer mogelijk: de oplossing van de milieucrisis zal niet zonder technologie kunnen plaatsvinden, maar vraagt om andere, nieuwere en betere technologie.

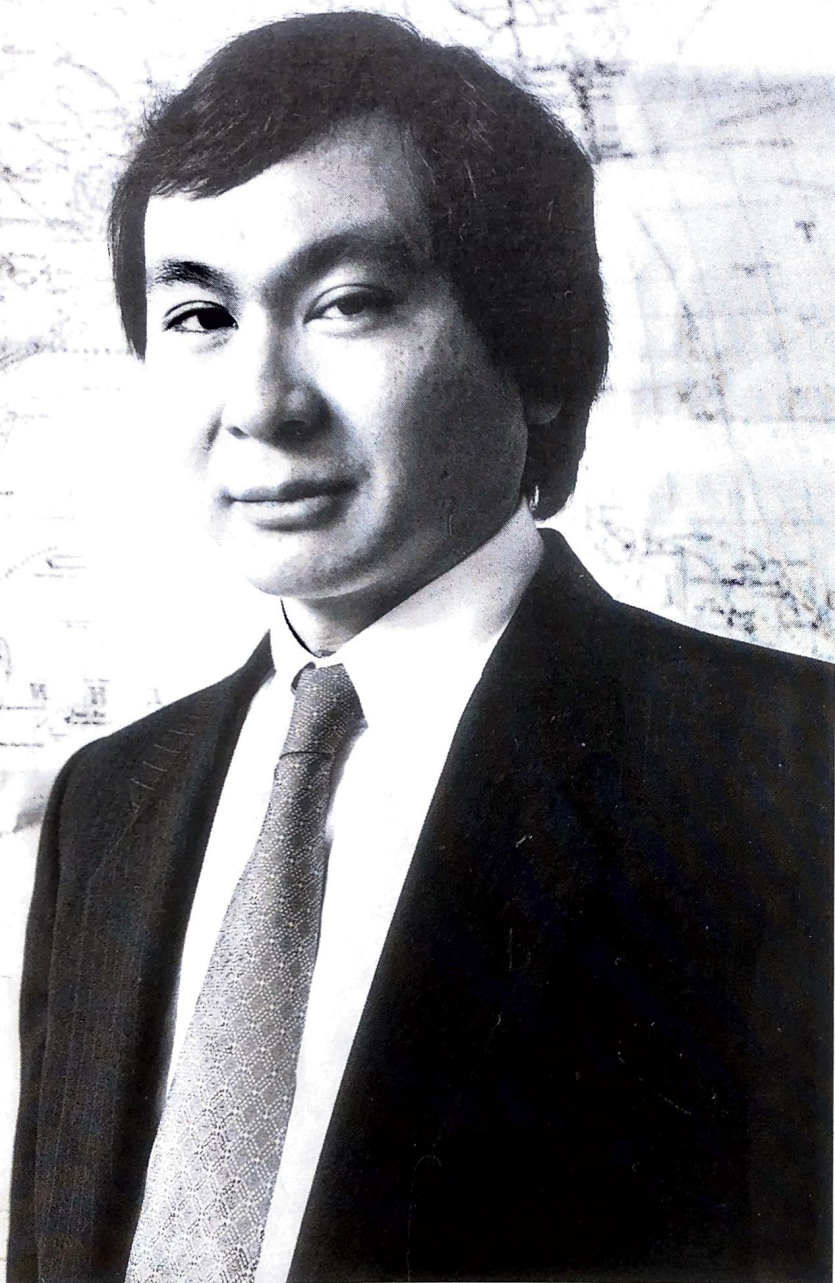
Het moderniseringsproces maakt de wereld één. In de derde wereld heeft men zich nog een tijdlang tegen deze unificatie verzet en het socialisme als alternatieve ontwikkelingsstrategie aangehangen. Dreef de rijkdom van het Noorden niet op de armoede van het Zuiden? Had het Westen er geen belang bij om de Derde Wereld arm en afhankelijk te houden? Had het kapitalisme niet wezenlijk belang bij een tweedeling in de wereld? Fukuyama veegt echter de vloer aan met deze theorie van de 'dependencia' of afhankelijkheid, ook in kerkelijke kring geen onbekend verklaringmodel. Volgens deze theorie is een land dat laat tot ontwikkeling komt, gedoemd als leverancier van goedkope grondstoffen en arbeidskrachten eeuwig achter te blijven bij het ontwikkelde Noorden, dat zijn markt beschermt.

Dit theoretisch model is inmiddels achterhaald, oordeelt Fukuyama, omdat het gewoonweg gefalsificeerd blijkt door de na-oorlogse economische ontwikkeling van Oost-Azië. Hoe kan ooit de economische groei van landen als Zuid-Korea, Taiwan, Hongkong, Singapore, Maleisië en Thailand worden verklaard? Het blijkt zelfs dat zulke late moderniseerders in feite een voordeel hebben: deze landen konden de modernste technologieën van de VS en Europa overnemen, zonder de last van een verouderde en inefficiënte infrastructuur. Fukuyama ziet hier het bewijs geleverd van de 'ultieme triomf van de video'.

Hoe dan de economische stagnatie in Latijns-Amerika verklaren? Fukuyama wijst op twee mogelijke oorzaken: dat men hier het arbeidsethos mist dat de Aziaten wel uit hun religieuze en culturele tradities kunnen putten (Japan!); vervolgens op het feit dat in Latijns-Amerika al sinds de Spaanse en Portugese overheersing het mercantilisme hoogtij heeft gevierd, waardoor de staat daar altijd een veel te groot aandeel heeft opgeëist in de economische politiek, ten koste van sociale rechtvaardigheid, maar ook ten koste van economische flexibiliteit en efficiëntie.

Scholing

Dat de wetenschap technologie met zich mee brengt, en dat de technologie vervolgens economische rationaliteit mogelijk maakt – dat soort verbanden lijken oorzakelijk van aard te zijn. Maar waarom zou het economisch liberalisme met zijn principe van particulier bezit en vrije markt ook noodzakelijkerwijs moeten uitmonden in politiek liberalisme, dat stelsel dat aan het individu onvervreembare rechten toekent tegenover de overheid? Kapitalisme en democratie gaan veelal samen, maar niet altijd. Autoritair-



Fukuyama: verrassend en uitdagend

re regimes als Zuid-Korea bleken in de praktijk soms beter in staat een liberaal economisch beleid te voeren dan hun democratische tegenhangers: zij hoefden immers geen rekenschap af te leggen aan 'lastige' arbeiders. Hier laat de wetenschapper Fukuyama zich niet meesleuren door zijn geloof in de democratie. Er bestaat, zegt hij, wel vaak een feitelijke correlatie, maar geen oorzakelijk verband tussen kapitalisme en democratie. Hoogstens kan men zeggen dat het eerste voorwaardescheppend is voor het tweede, en dat het onderwijs een mogelijke schakel tussen beide vormt. Immers: economische rationaliteit heeft geschoolde mensen nodig, en scholing ontwikkelt bij

mensen een rationeel inzicht in eigenbelang en gevoel voor eigenwaarde. Maar verder dan de stelling dat onderwijs een 'hoogst wenselijke bijkomstigheid van democratie' is, wil Fukuyama niet gaan. Hij heeft als student ook de tijd meegeemaakt dat op westerse universiteiten geen democratische burgerdeugden werden ingeoeffend, maar Marx en Mao werden gedoecerd.

Glad ijs

Fukuyama's stelling lijkt nu krachteloos te zijn geworden en door zijn wetenschappelijk geweten onderuit gehaald. Is er een 'rationeel patroon' in de geschie-

denis aan te wijzen dat universeel, onomkeerbaar en doelgericht aanstuurt op liberale democratie? De rationaliserings- en moderniseringsmotor van de natuurwetenschappen stuurt de geschiedenis weliswaar in haar richting, maar mist de kracht om de eindstreep te halen. Natuurwetenschappelijke technologie en economische rationaliteit kunnen niet de enige verklaringsfactor zijn die het democratiseringsproces verhelderen. Fukuyama moet dus een tweede pijler construeren onder zijn verhaal om het aannemelijk te kunnen maken. Daarvoor graaft hij een nog dieper fundament. In zijn ontwikkelingsschets van de wetenschap legde hij uitsluitend historische verbanden, nu daalt hij af van de geschiedenis naar de natuur.

Om te kunnen verklaren waarom mensen democraten worden moeten we eerst de aard van de menselijke natuur blootleggen. De politieke analist Fukuyama wordt dan filosoof, en ontwikkelt een wijsgerige antropologie, die uiteindelijk moet verklaren waarom mensen nu wereldwijd voor hun individuele waardigheid opkomen. Vanaf dat moment begeeft Fukuyama zich op glad ijs. Van de wetenschappelijke scrupules die hem zojuist nog tot voorzichtigheid maanden, lijkt hij nu weinig last meer te hebben. Voor zijn verklaring van de menselijke natuur gaat hij zelfs te rade bij de twee meest speculatieve filosofen uit de geschiedenis, Plato en Hegel. Of het allemaal klopt wat Fukuyama in hun spoor beweert, is vanaf nu nog maar moeilijk met de feiten na te trekken. Maar toegegeven, opwindend is het wel. En meer dan dat: de trekjes van de menselijke natuur die hij naar het licht keert, doen heel wat stukjes meer in de puzzel die 'menselijke geschiedenis' heet, passen.

Trots en schaamte

In zijn keuze voor Plato, maar vooral voor Hegel, wijkt Fukuyama af van de gangbare politieke filosofie van het liberalisme. Deze oriënteert zich veel meer op de angelsaksische traditie van Hobbes en Locke, en minder op de Duitse van Kant en Hegel. Maar juist bij de 'duistere' Hegel steekt Fukuyama zijn licht op, omdat hij van mening is dat hij recht doet aan een wezenskenmerk van de mens dat Hobbes en Locke veronachtzamen: het verlangen van elk mens om als mens erkend te worden. Plato beschreef reeds hoe een mens uit drie delen bestaat: een verlangend deel, dat zich uit in behoeften en begeerten als honger en dorst; een redenerend of berekenend deel, waarmee de mens zijn denken en handelen structureert, en dat hem soms tegen zijn verlangens in doet gaan; en tenslotte een 'beziel' deel, waarin het gevoel van eigenwaarde van elk mens zetelt. Dat deel, door Plato 'thymos' (hart, vuur) genoemd, maakt zich kenbaar in emoties als trots, schaamte of woede. Juist in een fenomeen als verontwaardiging, verraadt zich het gevoel van menselijke zelfwaardering. Dit thymotische deel van het menselijk karakter (Fukuyama praat er zo plastisch over, dat je benieuwd bent

Foto Chris van Houtis

naar de plek in je lichaam waar het zit) is uiteindelijk de doorslaggevend drijfveer van ons handelen. De materialistische verklaring van het menselijk handelen slaat de plank mis: mensen leven niet bij brood alleen. Een van de redenen waarom de Russische coup in augustus 1991 mislukte, is dat de coupgelegers dachten dat de mensen 'hun vrijheid wel voor een stuk worst in wilden ruilen' - en dat wilden ze niet.

Morele dimensie

Dit verlangen naar erkenning van menselijke waardigheid vormde het hart van Hegels filosofie van de geschiedenis, die hij uiteindelijk liet uitmonden in de liberale staat. Daarmee gaf hij een veel nobeler beeld van het liberalisme dan Hobbes en Locke, die de mens reduceerden tot een 'calulerende burger': een bourgeois die alleen uit rationeel eigenbelang denkt en handelt. Van Hegel kan men leren dat een mens verder kijkt dan zijn beperkte eigenbelang en lichamelijke behoeften en een drang naar prestige kent die hem doet uitstijgen boven zichzelf. Een verlangen dat de oorzaak is van geweld en slavernij, maar ook van opofferingsgezindheid en gemeenschapszin. Terwijl Hobbes in de angst van mensen voor een gewelddadige dood hun uiteindelijke drijfveer zag, oordeelde Hegel dat niet de drang tot zelfbehoud, maar het riskeren van de dood het meest wezenlijke motief van het menszijn is. De mens ervaart en erkent zichzelf als mens pas in zijn vermogen zijn leven in te zetten voor iets anders, en als het moet te wagen.

Aan deze morele dimensie van het leven wil Fukuyama recht doen, omdat hij haar tegenwoordig overal in de strijd van volkeren om de democratie herkent. 'Slechts de thymotische mens, de woedende mens die zijn eigen waardigheid en die van zijn medeburgers koestert, die meent dat zijn waarde uit meer bestaat dan alleen het complex van verlangens dat zijn lichamelijke bestaan uitmaakt, slechts deze mens is bereid voor een tank te gaan lopen of voor een rij soldaten te gaan staan.' Fukuyama weigert dan ook de liberale democratie slechts als een 'sociaal contract', een soort 'wederzijds niet-aanvalsverdrag' te beschouwen, maar wenst haar te zien als een vorm van samenleven waarin aan het menselijke verlangen naar erkenning recht wordt gedaan.

De grote filosofen zijn natuurlijk niet blind geweest voor deze behoefte aan erkenning en hebben haar verschillende namen gegeven. Plato sprak over thymos, Machiavelli over eierzucht, Hobbes over trots en ijdelheid, Rousseau over amour-propre, Nietzsche over de mens als 'blozend dier'. Maar alleen Hegel herkende in dit verlangen naar erkenning ook de stuwkracht achter de geschiedenis, die uitmondt in de liberale democratie. Hegel beschouwde de geschiedenis namelijk als een soort dialoog tussen maatschappijvormen ('dialectiek'), waarbij maatschappijen met fundamentele innerlijke tegenstrijdigheden uiteenvallen en worden opgevolgd door andere, die er wel in slagen deze tegenstrijdigheden te overwinnen. De maatschappijvorm die alle te-

genstrijdigheden heeft overwonnen, zal dan de laatste in de geschiedenis zijn en haar besluiten. Hegel bofte, vond hij zelf: hij was zelf getuige van het einde van de geschiedenis toen hij Napoleon in 1806 bij Jena zag zegevieren: de liberale republiek was vanaf nu vrij van alle tegenstrijdigheden die eerdere maatschappijvormen hadden gekenmerkt en zou de historische dialectiek afsluiten.

De tegenstrijdigheden die Hegel op het oog had, houden allemaal verband met het menselijk verlangen naar erkenning. Dat zorgt ervoor dat sommigen 'slaaf' worden en niet tot zelferkenning komen omdat meesters alle erkenning opeisen, en anderen 'meester' worden, die zich laten erkennen door slaven. Alle samenlevingen gingen aan deze dialectiek van heer en knecht te gronde, behalve de onze. Want daarin, aldus Hegel, zijn de slaven van vroeger eindelijk hun eigen meester geworden. De moderne mens hoeft immers niet anderen voor zich te laten werken om toch zichzelf te respecteren. In zijn arbeid (het slavenwerk van vroeger) proeft hij nu de voldoening van de beheersing van de materie. Ook wenst hij niet meer in alle opzichten superieur te zijn aan anderen: met de erkenning van een gelijke waardigheid is hij reeds tevreden. Zo heeft de moderne mens, slaaf en meester tegelijk, de motor van de geschiedenis gestopt.

Bach en biefstuk

Maar heeft hij daarmee tegelijk niet zijn menselijkheid afgelegd? Mens zijn is toch je leven willen wagen, je opofferen, boven jezelf uitstijgen en zo, in de erkenning van je eigen meesterschap, je waardigheid ervaren? Is de democratische mens, de vadsige, tevreden mens, niet tegelijk de Laatste Mens? Dat was de kritiek van Nietzsche op Hegels democratische mens, deze zegevierende slaaf, in wie hij juist niet de voltooiing, maar juist de ondergang van de menselijke waardigheid zag bezegeld. Waar blijft zijn aristocratie, zijn strijdlust, zijn wil om superieur te zijn? Zal hij inslapen bij zijn hifi-installatie en zijn periodieke walaris-aanpassing, of zal in hem de vechter wakker blijven? Zijn waardigheid is universeel erkend en in artikel 1 van de Grondwet geregeld. Maar is waardigheid dan onafhankelijk van prestatie, moet je haar eerst niet verdienen? En is de waarde van de erkenning niet sterk afhankelijk van wie je erkent? Ook een hond erkent zijn baas, maar deze kan er geen zelfrespect aan ontnemen. Over de kwaliteit van de menselijke waarde en waardigheid laat de liberale democratie zich niet uit. In onze samenleving, aldus Jeremy Bentham, is 'pushpin as good as poetry', Bach van even grote waarde als biefstuk en weegt Shakespeare op tegen een stel laarzen. Deze met zichzelf zo tevreden samenleving is uiteindelijk misschien wel onbevredigend; de geschiedenis zou weer op gang gebracht kunnen worden door aristocraten, die weer hardop willen kunnen spreken van hoog en laag, van heersen en dienen, van waardevol en waardeloos.

Wie krijgt er nu gelijk, Hegel of Nietz-

sche? Zal de liberale democratie werkelijk het eindpunt zijn van de geschiedenis, of zal de strijd om de erkenning weer opslaan, met alle oorlogszucht vandien? Fukuyama zet al zijn kaarten op Hegel, maar is gevoelig voor de zuigkracht van Nietzsche. Hij wijst er echter op hoe de vechters onder ons nog alle kans krijgen om hun zucht naar superioriteit op vreedzame wijze te uiten. De liberale democratie kan immers niet eens goed functioneren zonder een stevige dot ambitie. En mensen die met een bovenmatig sterk ontwikkelde thymos zijn uitgerust, kunnen altijd ondernemer worden, in de buitenlandse politiek gaan of als alpinist in de Himalaya een uitlaatklep voor hun geldingsdrang vinden. De thymotische drang wordt gekanaliseerd en gesublimeerd, maar in de liberale democratie zal de oorlog niet meer geleerd worden; zij is fundamenteel niet-oorlogszuchtig.

Adelaarsblik

Zo loopt de Universele Geschiedenis van Fukuyama uit op de vraag of wij tevreden zullen blijven met de tevreden mens. Zo concreet het boek begon, zo speculatief eindigt het. Meeslepend, dat wel. Want ongemerkt zijn we tenslotte naar een punt gevoerd zijn waarheen we misschien niet wilden: de vraag naar de zin van de geschiedenis. Het ideeënraaster dat Fukuyama nu over de bonte veelvormige werkelijkheid heeft gelegd is echter dwingend: hij staat ons niet meer toe de geschiedenis als een bloemenperk met duizenden verschillende planten te zien, maar roept het prozaische plaatje op van een weg waarop zich een lange stoet wagens in de richting van een stad voortbeweegt. Een langzame reis, waarbij sommigen de weg zijn kwijtgeraakt, anderen zelfs afhaken. Maar de meesten zullen er, aldus een profetische Fukuyama aan het slot van zijn boek, te zijner tijd wel aankomen. En elk weldenkend mens zal dan inzien 'dat er maar één reis is geweest en één doel'. De geschiedenis als file op weg naar de liberale democratie.

Bij dat visioen krijg ik toch wat kriebels. Hier wordt een filosofie van de Grote Greep beoefend, die met het alziend oog van de Voorzienigheid zelf naar de wereld meent te kijken. Een aanmatiging die, hoe ingedekt en genuanceerd ook, toch een aanmatiging blijft. Ook als men met Fukuyama van oordeel is dat het grenzeloze relativisme een ziekte is die we moeten zien te overwinnen, dan nog kan men nog voor het paardemiddel dat hij ter genezing voorstelt, bedanken. Fukuyama gunt ons tal van verrassende doorkijkjes in onze samenleving. Maar daar waar zijn idee van een universele geschiedenis de groteske afmetingen van een theodicee, een rechtvaardiging van de geschiedenis, gaat aannemen, waarbij zelfs de holocaust als een 'onregelmatigheid' in het grote patroon van de menselijke evolutie een plek krijgt toegewezen, wekt zijn verhaal toch weerzin op. Zo'n adelaarsblik ziet teveel over het hoofd.

Frits de Lange

Francis Fukuyama: Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens. Uitgeverij Contact. Prijs f 49,90.