

J. Peter Burgess

FUKUYAMA OG HISTORIENS SLUTT

Hvis historie egentlig er fraværets kunst, hva skjer når historien blir tilstedeværende? Frelse, sier Francis Fukuyama – det hevder i hvert fall artikkelforfatteren i denne presentasjonen av et særegent, filosofisk forfatterskap.



*Francis Fukuyama. Foto: Dick Halsteal.
Fra Time Magazine.*

Clov-
The end is terrific!
Hamm-
I prefer the middle.
(pause)
Is it not time for my pain-killer?

– S. Beckett, Endgame

HISTORIEN SOM APOKALYPSE

Store ting er i vente. Slutten, blant annet. Skal vi ikke forberede oss? Eller er vi klare? Kan vi forberede oss på forventningens oppfyllelse?

Alle som forventer seg noe er enten sentimentale mystikere, hekser eller ganske enkelt religiøse. Prognoser om fremtiden har alltid en viss trolldomskraft. Tradisjonell vitenskap rekker ikke inn i fremtiden. Empirisk glede gjen-

kjenner nåtidens melankoli. For nåtiden er slutt. Slutt på viten, slutt på vitenskapens lykelige empirisitet. Nåtiden er altså religionens åpning, er appell til det hinsidige og religionens stiftelse.

Hvis historiens funksjon består i å gi mening til fortiden, til det ikke-nåværende, til det ikke-tilstedeværende, hvis historie egentlig er fraværets kunst, hva skjer når historien blir tilstedeværende? Hva skjer når meningen med fortiden ikke lenger trenger historikerens innsats for å bli meddelt, når fortiden blir her og nå – her og nå?

Francis Fukuyama er neppe den første som nærmer seg disse spørsmålene. Vi lever i epokisitetens slutts epoke. Profetene er legio: vi forholder oss til Litteraturens slutt (Ehrman), Poesiens slutt (Adorno), Forfatterens slutt (Barthes), Ideologiens slutt (Bell), Det industrielle samfunnets slutt (Thurrow), Kunstens slutt (Danto), Kulturens slutt (Steiner), Menneskets slutt (Foucault) og Naturens slutt (McKibben). Slutten kommer! Slutten er her! Så mange vitner, så mange Johannes'er: «Sæl er den som leser ordene i denne profetien og de som hører dem og holder fast på det som der står skrevet! For tiden er nær!»

Men til forskjell fra dagens Johannes'er, er Fukuyamas budskap særegent. Her finnes det ingen tilbakeblikk på modernitetens uoppfylte ideal. Her finnes det ingen nostalgi. Fukuyama, som Johannes, forteller *gode nyheter*. Historiens slutt er frelse, redning fra vår tids onde uklarhet og heterogene moralske suppe. Den kalde krigen er over. Det liberale demokrati har vunnet. Historiens entydige sannhet åpenbarer seg.

Verdenshistorien har alltid blitt skrevet av apokalyptikere. Verdenshistorien, historien tenkt som fornuftig totalitet, som altomfattende intelligibilitet, kan kun forstås ut fra sin fullførelse, mao. i forhold til sin slutt. Sannhet som slutt. Dette er menneskets dypeste metafysiske innstilling og pragmatikkens vanligste spilleregul. Total forståelse kan oppnås bare ved å snakke om totalitet. Er det ikke slutten, er det ikke historien.

Ideen om en verdenshistorie som systematisk prosjekt ble grunnlagt allerede av St.

Augustin i *Civitas Dei* (413-427). Augustin var Verdenshistoriens første apokalyptiker, Hegel var den siste. Det er altså uunngåelig at Verdenshistorien tenkes teologisk. Den er selv et teologisk (eller teosentrisk) begrep, et begrep som blir omdannet til et antropologisk begrep idet det tas i bruk. Forbindelsen mellom de to er essensiell: teologi har en mening bare i den forstand at den formidler, at den forholder seg til mennesket. Teologi forvandler ethvert sentrert selv til en eksplisitt religiøs troende.¹

Verdenshistorien har alltid blitt skrevet av apokalyptikere.

Hegels historiske verdensoppfatning må også forstås i lys av en apokalyptisk modell. Historisk fremgang anser han som «den forestående utvikling av Guds rike» som muliggjør det å se tilbake på historiens gang og å forstå den gjennom det Hegel kaller «etikkteologi» og «fysikkteologi».² Historiens slutt representerer sannhetens fullførelse og, i samsvar med en konsekvent religiøs oppfatning, det de selvoppnevnte «post-teologer» kaller for Guds død. Frelse er bare mulig idet historien kommer til sin slutt, dvs. idet historien ikke lenger er aktuell, ikke lenger er virkelig.³ Historiens slutt fullfører historien, ja visst. Men den kvitter seg også med historien. Slutten er ikke, vil ikke være en hendelse mellom andre. Hvis slutten hender, så er det Hendelsen per se, hendelsens Hendelse. Den Johannes som åpenbarer Slutten er den siste, den siste siste. Heter han egentlig Fukuyama?

FUKUYAMA, HISTORIEN, SLUTTEN

Francis Fukuyama er tidligere «policy analyst» ved Rand Corporation og i Reagan-regjeringen. Han er en protegé av Allan Bloom, den prominente idéhistorikeren som i 1987 ble verdensberømt da han utgav den reaksjonære kultboken, *The Closing of the American Mind*. Det var i sammenheng med Blooms seminar ved Univer-

sity of Chicago at Fukuyama i 1989 først la frem sin tese om historiens slutt. Essayet ble publisert påfølgende sommer i det konservative tidsskriftet *National Interest*,⁴ sammen med flere vennlige «replikk»-artikler som skulle sette i gang en debatt om dagens internasjonale politiske situasjon. Ingen kunne ha forutsett reaksjonen. Umiddelbart ble artikkelen, «Historiens slutt?», årets politisk-intellektuelle hendelse, tilsynelatende fordi det amerikanske politiske landskapet vanligvis ikke lar seg forene med intellektuelt antistoff, teoretisk statsvitenskap eller politisk filosofi.

Fukuyamas hovedtese er enkel: Historien som en universell, enhetlig, koherent evolusjon av menneskelige aktiviteter har fullført seg i vår tid. Historien er slutt i den forstand at det rett og slett ikke finnes noen flere ideologiske kamper: dvs. at vi har oppnådd allmenn enighet om hvem vi er, hvor vi kommer fra, hvor vi skal, om de universelle verdiene og sannhetene, samt meningen med den menneskelige tilværelse. Lyder det ærgjerrig? Som alle gode universelle teorier virker Fukuyamas tese påfallende enkel: Den kalde krigen er over, og det «liberale demokrati» har vunnet den. Ifølge Fukuyama består det liberale demokrati av de prinsipper som utgjør Verdenshistoriens ideal. Ut fra det idealet viser den amerikanske modellen seg å være grunnlag for klodens homogene nåtid. Liberale demokratier skulle iscenesette slutten av humanitetens ideologiske utvikling, «den menneskelige regjeringens fullførelse», histori-

*Hovedfiguren og det teoretiske
tyngdepunktet i Fukuyamas
filosofiske legitimeringspasertur
er Hegel.*

ens slutt. Andre og tidligere styringsformer har vært feilaktige og preget av indre motsigelser som gjorde dem illegitime og ustabile. Mens det faktisk gjenstår flere ufullstendige liberal-demokratiske stater, sier Fukuyama, kan det liberale



Georg W. F. Hegel (1770-1831).
Tegning: Arne Roar Lund. (fra Vestens tenkere)

demokratiets *ideal* ikke forbedres fremover.

Det vil være vanskelig å overvurdere tesens ambisjoner. Fukuyama nøyer seg ikke med en oppsummering og relativisering av de empiriske resultatene av Den kalde krigens slutt. At Den kalde krigen er avsluttet ville ha vært en påstand som riktignok trenger noe nyansering, men som folk flest likevel kunne være enig i. Fukuyamas påstand går betydelig lenger enn dette. Det som ifølge ham er avsluttet, det som vi nå er i stand til å beskue med gudenes allvitende objektivitet og tilsvarende melankoli, er historien *som sådan*, dvs. Historien: slutten på totaliteten av menneskehetens konkrete, intellektuelle og spirituelle hendelser, samt *meningen* med denne totaliteten. I den forstand regnes «historien», sett som universell meningsskapende produktivitet, som en sammenhengende utplassering av fornuft i tiden. Man skjeller ikke lenger mellom hendelse og fornuft. Det

som skjer er forståelig nettopp fordi *det å skje* defineres som *det å produsere* mening. Historiske hendelser er meningsproduksjon. Denne ideen var dominerende blant opplysningshistoriefilosofene: Kant, Herder, Fichte, Schelling og Hegel. «Historien» tilsvarer det tysk opplysningsfilosofi kaller for «Geschichte». Begrepet innebærer ikke bare det som utgjør historie i vanlig forstand: sosiale, kulturelle, vitenskapelige og geopolitiske endringer i tidens løp, mao. tidens innhold, men også «Historien» («Geschichte») som selvproduserende, selvbevisst helhetlig mening.

Disse tildels empiriske, tildels spekulative standpunktene begrunnes gjennom en ungdommelig overmodig sammenblanding av statsvitenskap, litteraturkritikk og eventyrlig historiografi. Hovedfiguren og det teoretiske tyngdepunktet i Fukuyamas filosofiske legitimeringsspasertur er G.W.F. Hegel. Fukuyama setter søkelys både på Hegels historiefilosofi som tar for seg helt og holdent å avsløre Verdenshistoriens immanente rasjonalitet og dens nødvendige og globale iverksettelse, samt på dialektikken som konstituerer den hegelske filosofiens teoretiske sentrum. Begge har vært usedvanlig viktige for den moderne europeiske historiske selvbevissthet. Med utgangspunkt i prinsippet om at alt som skjer historisk er rasjonelt, («Det som er fornuftig er virkelig; det som er virkelig er fornuftig»),⁵ utvikler Hegel en slags tilbakeskuende historiefilosofi. Alt som hender *skal ha vært* fornuftig. Alt som regnes som historie vil ha vært forståelig, vil ha latt seg begrepsfeste. I og med at man konstaterer en hendelse, at man abstraherer ett tidspunkts innhold fra et annet, har man tilskrevet det mening.

Det ideologiske innholdet i en slik virkelighetsoppfatning er slående. Det utgjør et tydelig svar på modernitetens sosiohistoriske ufullstendighet. Hegels historiske dialektikk muliggjør at det ufattelige til slutt fattes som konkretisering. Den som er ufattelig. Det utenkelige kan ikke unngå å bli assimilert til den aldeles tenkelige kategori, utenkelighet. Det som ikke lar seg tilskrive et begrep, må i alle fall tilskrives begrepet «det uforståelige». Uforståelighet fremstår som et forståelig begrep. Historiens tilsynelatende

singulariteter blir redusert til kontinuitetens negative forekomst. Kan historiske spørsmål stilles, så kan dialektikken svare. Spørsmålet er forståelsens garanti. Hegels historiske dialektikk er vanskelig å problematisere. På den måten konstituerer dialektikken et alibi for det som ellers kunne oppfattes som ufattelig besynnerlighet. Og dette er ikke bare det 19. århundrets selskapslek: vårt vestlige tankeunivers er, fra alfa til omega, bygget på uimotståelige selvmodsigelser. Begynnelsens tanke, for eksempel, og sluttens.

FUKUYAMAS KOJÈVE, KOJÈVES HEGEL, FUKUYAMAS HEGEL

Selv om det kan se slik ut, er det ikke Hegel som legges til grunn for Fukuyamas tese. Inspirasjonen hentes hovedsakelig fra den fransk-russiske Hegel-fortolkeren Alexandre Kojève som i åre-

Kojève anser Åndens fenomenologi mindre som spekulativ filosofi enn som «antropologisk filosofi».

ne 1933-1939 holdt en innflytelsesrik forelesningsrekke ved l'Ecole Pratique des Hautes Etudes i Paris i forbindelse med seminaret «Hegels religiøse filosofi». Aristokratisk bourgeois-kommunist, ateistisk spiritualist, kynisk idéhistoriker – Alexandre Kojève regnes som en av vårt århundres mest interessante og enigmatiske intellektuelle figurer. Kojève ble født i Moskva i 1902, og het da Kojevnikov. Han forlot Russland i 1920, flyttet først til Heidelberg der han studerte filosofi, deretter bosatte han seg i Paris i 1926. I 1933 ble han bedt om å etterfølge Koyré som foreleser om Hegel ved l'Ecole Pratique. Den briljante, eksentriske, den gang tretti år gamle Kojève tar Hegels *Åndens fenomenologi* (1807) grundig for seg. I seks år foretar han en radikal tilpasning av Hegels filosofi til vårt århundres historisk-politiske virkelighet. Etter krigen blir forelesningene publisert av Raymond Queneau med tittelen *Introduction à la*

lecture de Hegel (Innføring til Hegels 'Åndens fenomenologi'). (I 1969 utkom den i amerikansk oversettelse, med Allan Bloom som utgiver.) Kojève anser *Åndens fenomenologi* mindre som spekulativ filosofi enn som «antropologisk filosofi», dvs. som en filosofi som foretar en systematisk beskrivelse av menneskets «eksistensielle holdninger». Kojève ville «humanisere» en svært abstrakt og vanskelig Hegel, selv om Hegel anså sin oppgave først og fremst som det å forene filosofisk abstraksjon og empirisk realitet. I første semesters forelesning fremsetter Kojève sin overbevisning om at han har funnet nøkkelen til å forstå det svært vanskelige verket. *Åndens fenomenologi* skulle, ifølge Kojève, umiskjennelig tyde på historiens slutt. Ifølge Kojève blir slutten inkarnert av Napoleon, slik han levde i 1806. Napoleon skulle konstituere «Verdensånden» – totaliteten av alle historiens realiteter og aspirasjoner. I Kojèves tolkning blir Napoleon til en slags universell helt, universalitetens dominerende figur. Tesen er tankevekkende nok, og enda mer fengslende når man ser nærmere på teksten og finner at *hverken historiens slutt eller Napoleon blir nevnt i hele verket*. Napoleon som prototypen på den vestlige universalitet?

Fukuyamas tese hadde vært vanskelig nok hvis den bare hadde vært fremsatt som en mer eller mindre nøyaktig tolkning enten av Hegel eller av Kojèves ytterst særegne tolkning av Hegel. Men *Historiens slutt og det siste mennesket* er hverken en tolkning av Hegel eller av Kojèves tolkning av Hegel. Den er en tolkning av en slags syntetisk filosofisk fusjon av Hegel og hans fortolker, Hegel der det passer (svært sjelden), Kojèves Hegel (svært sjelden) og Hegel-Kojèves Hegel: «Mens Hegels opprinnelige avsløring er en vesentlig oppgave med hensyn til det «foreliggende argumentet», er vi ikke interessert i Hegel som *sådan*, men i Hegel-somtolket-av-Kojève, eller kanskje i en ny syntetisk filosof som heter Hegel-Kojève. I det følgende skal vi egentlig referere til Hegel-Kojève, og vi skal fokusere mer på selve ideene enn på filosofene som opprinnelig uttrykte dem.»⁷ Fukuyamas verk er altså eksplisitt avkoplet fra enhver autoritativ ultima ratio. Det driver mellom en

vanskelig gjenkjennelig Hegel, en mytisk Kojève og en anført «Hegel-Kojève» som rett og slett unndrar seg alle autentisitetsskrav.

Åndens fenomenologi er et rikt, gjennomtrengende og ytterst vanskelig verk. I vanlig forstand kan det ikke anses som en bok om historie, og enda mindre som en «historiefilosofi». «Historie» er den bare i den forstand at den befatter seg med åndens utvikling, altså med åndens «historie». «Historie» og «historiefilosofi» i vanlig forstand befatter seg med fortid, fremtid og det individuelle subjekts utvikling i kollektive sammenhenger. *Åndens fenomenologi* tar derimot for seg *åndens* eller retttere sagt «Verdensåndens» (*Weltgeist*) utvikling.

Hegels tenkning kan ikke atskilles fra dens systematiske ambisjon. Hegelianismen er ikke en antropologi, men en slags rasjonell historisk teleologi. Den ville forsone fornuften og tiden, ideens rikdom og verdens konkrete gang. Systemet er nødt til å betrakte tilværelsen som en totalitet, som en selv-harmoniserende enhet. At virkeligheten består av fragmentariske bestanddeler, dvs. av konkrete elementer som tilsynelatende ikke lar seg rasjonalisere eller oppsummere i forhold til et altomfattende og forståelig begrep, tyder på at historien ikke er fullført. Gjenstående konkrete motsigelser konstituerer indeksen for historiens ufullstendighet.

NAPOLEON OG/ELLER REAGAN

Mye av Fukuyamas begeistring for slagordet «historiens slutt» kan føres tilbake til et ofte sitert brev fra Hegel til Niethammer 13. oktober 1806, dagen da Jena ble okkupert av Napoleons armé: etter et motstandsløst angrep på Jena rir Napoleon tilfeldigvis forbi Hegels vindu. Hegel sverger til Niethammer at han har sett «Verdensånden [...] på en hest».⁸ Hegels forhold til Napoleon har vært utsatt for en god del mytologisering, ikke minst av Kojève selv.

Etter Hegels syn inkorporerer Napoleon «Verdensånden» i én etappe i den historiske utvikling. Ifølge Hegel uttrykker heltens liv det høyeste oppnåelige samsvar med den menneskelige fornuftens utvikling. Likevel er Napoleon hverken historiens første eller siste helt. «Ver-

densånden» er til stede i enhver fornuftig, selvutviklende bevegelse fra én konkret form til en annen. Uten en mindre rasjonell fortid og en mer rasjonell fremtid har nåtiden ingen betydning for historien. Ingenting tyder på at Hegel mente Napoleon kunne representere «historiens slutt». Selv hans historiefilosofi blir ikke utviklet før tyve år etter at *Åndens fenomenologi* ble utgitt. Det er egentlig Kojève som knytter Napoleon og historiens endelige fullførelse sammen. Hegels hensikt med *Åndens fenomenologi* er å skrive en slags universell kokebok for den universelle åndens iverksettelse. Ånden er evig. Den beveger seg gjennom tidens løp ved å anta stadig mer utviklede former. Noen former gestalter fornuft på en mer tydelig måte enn andre (figurer som Aleksander, Cæsar og Napoleon, de berømte «welthistorische Individuen».)⁹ Alle omkommer, alle er absolutt nødvendige, det er absolutt nødvendig at alle omkommer. Fra form til form følger verdensånden fornufstens vei mot det absolutte. *Åndens fenomenologi* vil være en slags sjablong som kan anvendes på flere måter. Selv om Hegel nok satte pris på Napoleon og mente han inkorporerte verdensånden, godkjente han aldri noen vanlig historiografi, ville aldri bare tolke «fakta». Napoleon var en historisk aktør, men han måtte også være en metafor for en historisk aktør, for enhver historisk aktør som kunne realisere sitt daværende øyeblikk på samme måte som Napoleon.

DEMOKRATI ELLER MONARKI?

Hegel var ingen demokrat. Med stor begeistring støttet han den prøyssiske kongetronen og understreket dens historiske nødvendighet. Den samme Hegel som i 1806 anså Napoleon som verdensåndens manifestasjon og iverksettelse av Den franske revolusjonens prinsipp, ble selv gjerne ansett som et reaksjonært alibi for Friedrich II og det prøyssiske *status quo* tyve år senere. Men det vil heller ikke si at Hegel var monarkist. Ifølge den hegelske dialektikk vil enhver politisk struktur som tilstreber legitimitet i seg selv og dermed avleder dens legitimitet ut fra interne premisser uten å ta hensyn til fol-

kets vilje, automatisk bli illegitim. Subjekt uten objekt, demokrati uten tilsvarende politisk, demokratisk engasjement fra folkets side, er like uakseptabelt som monarki uten virkelig dynamisk politisk tilknytning til folket.¹⁰ Enhver politisk form er kun legitim i og med at den tilpasser «Verdensånden» til den epoken den oppstår i. Den har ikke noen vesensbestemt forbindelse med enkle politiske institusjoner.¹¹ Staten er først og fremst instansen mellom regjering og regjerte. Den er universell i den for-


*Vi lever i apokalypsen, og den
 begynner å kjede oss. Slik kan
 Baudrillards pikante uttrykk forstås:
 «Hey baby, hva skal du finne på
 etter orgien...?»*


stand at den inkorporerer «ånden» til et bestemt folk på et bestemt tidspunkt.¹² Det stemmer at forholdene mellom forskjellige stater gjennom tidens løp blir preget av konflikt og hegemoni, og at, ifølge Hegel, historien vil fullføres i forhold til et universelt prinsipp. Men det finnes overhodet ingenting som tyder på at den endelige form skal være det liberale demokrati. Tvert imot, demokrati i sitt vesen er et uttrykk for ufullstendig samsvar mellom folk og regjering. Det å stemme er det å gi fra seg styre. Demokrati, bemerket Rousseau, eksisterer bare i stemmens øyeblikk.

Altså: når Fukuyama påstår at Hegel anså Napoleons seier over det prøyssiske monarki i Jena i 1806 som «Den franske revolusjonens idealers seier» og som «universaliseringen av en stat som inkorporerer frihetens og likhetens prinsipp» så har han rett (End 4-5). På en måte har Fukuyama også rett i påstanden om at Hegel mente historien var slutt. Men det Fukuyama ikke klarer å innse, er at ethvert moment i historiens gang konstituerer en ideell sammenknytting av idé og virkelighet, av prinsipp og verdi. I forhold til en gitt historisk situasjon kan fremskritt slett ikke tenkes. Hvis dette er histo-

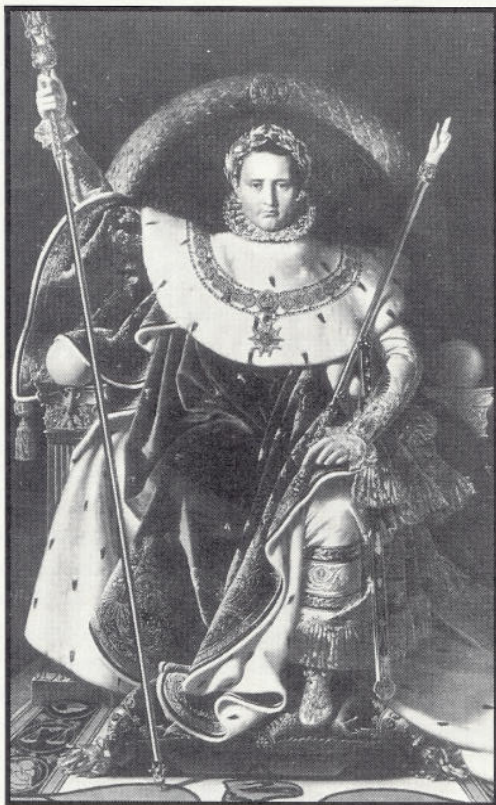
rien, hvis det kan *tenkes* som historien, så er det nødvendigvis historiens slutt. Hver etappe i en dialektisk utvikling er samtidig idealet og nødvendigheten av dette idealets overskridelse. Dette er selve betydningen av dagens apokalyptiske tenkning: Vi lever i apokalypsen, og den begynner å kjede oss. Slik kan Baudrillards pikante uttrykk forstås: «Hey baby, hva skal du finne på etter orgien...?» Hverken i forhold til den dialektiske logikken eller bokstavelig talt mente Hegel at historien var absolutt og definitivt slutt i 1806. I så fall ville ikke Hegel ha brydd seg om å publisere boken.

Ifølge Fukuyama spiller kulturelle forskjeller mellom menneskeslekter ingen vesentlig rolle. I alle fall har verdens kulturelle homogenitet ingen varig rolle å spille. Bortsett fra sin massive historiske forkastelse av historisk diversitet gjenstår forskjell: til tross for Verdenshistoriens vanlige gang gjenstår det alltid og overalt elementer som ikke lar seg oppheve av historiske krefter, elementer som bidrar til å bevare forskjell, særegenhet, singularitet. I klodens historie er utakk regelen, og tilfeldighet nødvendighetens vesen. Men for Fukuyama hører ikke diversitet til historiens vesen, det er bare et «tilfeldig og vilkårlig biprodukt av menneskenes historie» (End 201). Homogenisering, forklarer han, er tydeligvis resultatet av universelle økonomiske prinsipper (End 235). Svarte amerikanere har alltid strebet mot «dominerende (sic) amerikanske kulturelle

verdier» og har blitt «assimilert» [End 237], asiater forsøker å orientere seg mer mot «internaliseringen av menneskets universelle rettigheter» [End 243]. Budskapet er tydelig: kulturer som ikke har akseptert «The American Way», er ikke helt menneskelige. Logikken er klar og klassisk: det som ikke lar seg forene med

Fukuyamas tese om universalitet, blir forkastet som «uvesentlig». Det som ikke kan innlemmes i historiens nødvendige, fornuftige gang, forkastes som «tilfeldig» og «ikke-historisk». Men skal logikken holde, må det ikke-historiske, det uvesentlige, inkluderes for å ekskluderes. Historisk-kulturell renhet oppstår ikke av seg selv. Den er følgen av en renselsesprosedyre. Historien ville ikke være historie hvis ikke den måtte dominere i den indre kampen med den andre i seg. Verdenshistorien må overskride sin interne heterogenitet for å bli homogen. Det nødvendige (homogene) kan kun bli avledet av det tilfeldige (heterogene).

Finnes det homogenitet, så er det konseptuelle grunnlag heterogenitet. I enhver utelukkelsesaksjon viser *heterogenitet* seg å være begrepets sentrum. Til tross for en oppsiktsvekkende trivialisering av verdenshistorien, som sannsynligvis har den ambisiøse hensikt å rengjøre kloden for all historisk-kulturell forskjell, vender Den andre ertende tilbake. Arrogansen er slående, nesten barnaktig i sin naivitet: «Det spiller ingen rolle for vårt prosjekt hva slags merkelige tanker som faller folk inn i Albania eller Burkina Faso, fordi vi er



«I Kojèves tolkning blir Napoleon til en slags universell helt, universalitetens dominerende figur.»
Maleri av David. ACO arkiv.

interessert i det man kunne kalle for menneskets felles ideologiske arv» (End 9). En mer solidarisk hegelsk analyse hadde vist at heterogenitet er regelen, at heterogenitet måtte anses dialektisk som homogenitet: Verden er homogen heterogen. Hvis det er noe som er opplagt, så er det klodens heterogenitet: det enhetlige mangfold.

Men hvis historiens slutt virkelig er identisk med global homogenitet – hvorfor opplever vi da de utallige politiske situasjoner preget av kompromissløse krav om bli betraktet som spesiell? Aldri før har klodens kulturelle mangfold vært så opplagt som idag. I utgangspunktet kreves det altså usedvanlig sublim naivitet for å kunne mene at verden har trådt inn i en ideologisk homogenitet. Tvert imot, alt tyder på at vi lever i forskjellens epoke.

DETTE VIL IKKE HA VÆRT HISTORIE

Fukuyamas forhold til Hegel er i beste fall kortvarig. Tesen om historiens slutt fremsettes som en polemisk tolkning av en svært eksentrisk historisk-religiøs tolkning av Hegels indirekte historiske *Åndens fenomenologi*. Hegels historiefilosofi (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) bryr Fukuyama seg ikke om. Hans rettsfilosofi (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) som helt og holdent er uforenlig med Fukuyamas politisk-filosofiske tese, blir systematisk unngått. Ikke minst er det merkelig at Fukuyama, som vanligvis plasseres innenfor den engelske «liberale» tradisjon (Hobbes, Locke), velger det prøyssiske monarkis apologist Hegel og stalinisten Kojève som sin teoretiske basis.

Gjennom hele diskusjonen er det slik at det Fukuyama fremstiller som uvesentlig, uaktuelt, potensielt eller ikke-reelt – det historiske – viser seg å være vesentlig tilknyttet det han holder for vesentlig – det post-historiske. Dette bør ikke overraske. Det bør ikke virke som en uventet, uønsket bieffekt av hans forsøk på å avslutte en viss forståelig enhet, nemlig Verdenshistorien. Det er nettopp *conditio sine qua non* for en slik totaliserende, meningsgivende totalitet. Heller ikke kan Fukuyama unngå å anvende tesens

dialektiske andre i sin argumentasjon: i en polemisk diskurs som tar for seg å avsløre historiens homogeniserende krefter, blir det rigorøst nødvendig å ta i bruk dens heterogenitet.

Det sier seg selv at enhver europeisk historie, dvs. enhver fortelling hvis formål består i å gi mening til den politisk-geografiske enhet som foreløpig kaller seg for Europa, ikke engang kan fremstå som forståelig hvis den ikke registrerer at Europa aldri har vært så heterogen som idag. Dessuten hadde det vært lett å vise, logisk sett, at opprop for *prinsipiell* enhet alltid er sterkest i det øyeblikket enheten *faktisk* forfaller. Dagens frenetiske aktivitet i sammenheng med en Europabevegelse som annonserer et stadig sterkere Europa *de juris*, tilsvarende nøyaktig et stadig sviktende Europa *de facto*.

Men det som forråder Fukuyamas polemis-

Ved en voldsom trivialisering
av Hegel latterliggjør han et
forholdsvis rikt begrepsapparat.

ke prosjekt i utgangspunktet, er nettopp det at det er polemisk. *Historiens slutt* forsøker tydeligvis å rettferdiggjøre visse politiske synspunkter ved å ta i bruk filosofisk innsikt. Professoren drar til Washington. Det Fukuyama ikke er i stand til å innse, er at *forutsetningen* for en hvilken som helst post-slutt-filosofi er formålsmessighetens forsakelse. I «post-æraen» blir teori og praksis absolutt homogene: filosofi kan ikke lenger *brukes*. Nytt blir foreldet fordi det ikke lenger er mulig å skjelne mellom middel og mål. I «post-æraen» er *alt* umiddelbart. Det kan ikke være snakk om å oppnå et formål som ikke allerede er realisert. Teleologi skal også ha gått av moten. Fukuyamas prosjekt konstituerer «historiens ahistoriske telos». ¹³ I denne situasjonen er det i første rekke merkelig at post-æraens ledende post-begrep, «historiens slutt», og det tilsvarende post-verk *Historiens slutt og det siste menneske* skulle være så tydelig preget av et polemisk formål. En mer oppmerksom disippel av Kojève ville også ha trukket den filosofiske

konsekvensen av «historiens slutt», nemlig filosofiens slutt. [ILH 434-5] Pax Fukuyama er det heller ikke. *Fukuyama har rett*, men forstår hverken hvor, når eller hvordan. Ved en voldsom trivialisering av Hegel, men også av den briljante og eksentriske Kojève, samt den europeiske historie og amerikansk internasjonal politikk, latterliggjør han et forholdsvis rikt begrepsapparat.

Historiens slutt? Selvfølgelig. Hva ellers? Befatter vi oss med historie som en forståelig helhet, så er den slutt. Forstår vi historien som et objekt, så antas det en post-metafysisk tilstedeværende enhet. Mening er endelig. Tenker vi, så tenker vi endelig. Å tenke er å endeliggjøre. Poenget er at historien alltid har vært slutt, alltid vil være slutt. Ethvert øyeblikk som oppfattes, som er objekt for forståelse, skal ha vært totalisert og lukket som et stabilt, ikke-metafysisk objekt. Den absolutte nåtid, antatt at noe slikt er mulig å fatte, er selve apokalypsen. Apokalypsen er altså alltid allerede her. *Forskjellen* mellom den foreløpige lukking som forutsettes av forståelse (*clôture*) og den absolutte slutt (*fin*) kan ikke tenkes, kan ikke være objekt for tenkning.¹⁴ *Diskursen* om historiens slutt tilsvarer et brudd i en tradisjonell polemisk besettelse med historiens slutt som katastrofe, en besettelse som tilsvarer biografien til et individ som begår selvmord pga. angst for døden.¹⁵

Verden og verdenshistorien er et fantasifullt supermarked hvor man utøver en slags *veni vidi vici*-dokumentasjonspraksis. Sistemann sistemann. Vi har ennå ikke klart å tenke den/det siste. Vi har ennå ikke klart å ta mål av endelighetens ende. Bare den neste kan fortelle om den siste. Forteller han, er han ikke (lenger) den siste. Forteller man, så forskyver man seg,

så blir man den (forrige) siste. Ved åpenbaring blir den siste ukjent. Ild og is? Og Sistemann? «Når jeg tenker på ham, vet jeg at jeg ennå ikke tenker på ham.»¹⁶

NOTER

- 1 Mark C. Taylor, *Erring: a Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 53-54.
- 2 *Brev til Schelling, slutten av januar 1795. Briefe an und von Hegel Band I: 1785-1812. Hrsgb. von Johannes Hoffmeister* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), s. 17.
- 3 Thomas J.J. Altizer, «History as Apocalypse» in *Deconstruction and Theology*, ed. Raschke et alla (New York: Crossroads Publishing Co., 1982), s. 173.
- 4 Francis Fukuyama, «The End of History?» *The National Interest* (Summer 1989): 3-18. Heretter: End
- 5 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972) s. 24.
- 6 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), s. 57. Heretter: ILH
- 7 Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: The Free Press, 1992) s. 144. Heretter: End.
- 8 Briefe I, #74, s. 120.
- 9 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972) s. 45.
- 10 *Vorlesungen über die Ästhetik I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972) s. 253.
- 11 *Phil des Rechts* §258, s. 404.
- 12 *Phil des Rechts* §274, s. 440.
- 13 Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), s. 99.
- 14 Jacques Derrida, *D'un ton apocalypique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983), s. 84.
- 15 Dieter Kamper, «Between Simulation and Negentropy» in *Looking Back on the End of the World* (New York: Semiotext(e), 1989), s. 96.
- 16 Maurice Blanchot, *Le dernier homme* (Paris: Gallimard, 1957), s. 49.