

Sune de Souza Schmidt-Madsen

Frihed, lighed og det muslimske broderskab

– Francis Fukuyama og demokratiets
vilkår efter d. 11. september

I 1989 var der tomrum efter murens fald. Den kolde krigs ideologiske fronter mellem kommunismen og liberalismen havde ikke længere samme relevans, og mange europæiske og amerikanske filosoffer overvejede, hvad dette ville betyde for fremtiden. I USA skrev to fremtrædende tænkere, Francis Fukuyama og Samuel Huntington, hver deres bidrag til debatten. Fukuyama argumenterede i "The End of History?" for, at vi med østblokkens reformbevægelser var vidne til selve historiens død. Den menneskelige evolution var kulmineret i det liberale demokrati, og i fremtiden ville demokratiet fortsætte sin sejrsgang verden over. Terrorangrebet på World Trade Center d. 11. september 2001 satte Fukuyamas teorier i et nyt lys. Hvad var det, vi havde været vidner til? Var historiens ur begyndt at tikke igen; var verden igen blevet scene for en machiavellisk magtkamp mellem civilisationer, som Samuel Huntington beskrev i sin artikel "The Clash of Civilizations?" fra 1993?

Spørgsmålet medfører en nødvendig og grundig analyse af de politiske forhold og bevægelser i den arabiske verden i dag, men også en diskussion af vores eget demokratiske grundlag. Er samfundet, og dermed også den vestlige verdens forkætrede frihed, i virkeligheden et resultat af på forhånd fastlagte historiske processer eller blot et udtryk for atomers tilfældige sammenstød i et uendeligt tomrum? I denne artikel vil jeg behandle Francis Fukuyamas svar på den kritik hans forestillinger om historiens afslutning mødte efter den 11. september, og vise hvordan han fornyer sine teorier med indoptagelsen af en meget dristig analyse til forståelsen af terrorens væsen. Dette vil jeg sætte i forhold til Samuel Huntingtons analyse af den nye verdensorden og efterfølgende vise, hvorfor begge teorier i virkeligheden er stærkt problematiske i forhold til det grundlag, vores åbne samfund bygger på.

Historiens Fremtid

Fukuyama var i høj grad bevidst om den kritik, han ville møde i lyset af d. 11. september. Allerede d. 5. oktober 2001, under en måned efter tragedien, skrev han en lang artikel i *Wall Street Journal, Eastern edition* med titlen ”History Is still Going Our way”:

[Mit] synspunkt er blevet udfordret fra mange kanter, måske klartest af Samuel Huntington. Han hævdede, at verden snarere end at udvikle sig i retning af ét enkelt, globalt system, fortsat hang fast i historiens hængedynd, ’civilisationernes sammenstød’, hvor seks eller syv større kulturkredse ville sameksistere uden at konvergere og konstituere nye brudflader for global konflikt. Siden det vellykkede angreb på centeret for den globale kapitalisme tydeligvis blev udført af islamiske ekstremister, utilfredse med selve den vestlige civilisations eksistens, har observatører ret kraftigt fremhævet Huntingtons ’sammenstøds’-tese frem for min egen ’historiens afslutning’-hypotese. (Fukuyama 2001)

Fukuyama mener ikke desto mindre, at hans teori fortsat holder stik. Han udlægger moderniteten som ’et eksprestog’, der ikke lader sig standse af de seneste begivenheder. Det had, som vesten mærker fra de muslimske lande, er måske ’reelt nok’ og kunne stamme fra en såret stolthed over de muslimske landes økonomiske underlegenhed, men samtidig er det ’abstrakt’ i den forstand, at det kun kan tegne et negativt program: i de lande, hvor vesten reelt lukkes ude, og muslimske teokratier etableres, bliver indbyggerne hurtigt trøtte af fundamentalisterne, hvilket blandt andet bevises af de folk, der hvert år ”stemmer med fødderne”, som Fukuyama skriver, og beslutter sig for at emigrere til vesten – en tilsvarende bevægelse findes ikke i modsat retning. Vi må derfor i højere grad betragte terrorangrebet d. 11. september som en reaktion fra nogle samfund, der i moderniseringsprocessen mærker en meget reel trussel mod deres traditionelle levevis, end som et udtryk for et reelt alternativ til vesten. Et år senere fremkommer Fukuyama med en mere gennearbejdet version af samme argument i artiklen ”Has History Started Again?” i tidsskriftet *Policy*. Her spørger han ind til universaliteten af den vestlige kultur, som Huntington har stillet spørgsmålstejn ved: ”Er det blot vores kulturelle nærsynethed der får os til at tro at de vestlige værdier er potentielt universelle?” Nej, lyder svaret. Moderniteten har en naturlig kausalitet: af økonomisk vækst opstår en middelklasse med ret til ejendom og et rimeligt uddannelsesniveau. Det skaber igen et komplekst civilsamfund med mange aktører, og som følge heraf en tolerance, der på det religiøse plan udmøntes i en sekularisering af samfundet. Selv om det vestlige demokrati derfor ganske vist er blevet udviklet i en specifik, kulturel (kristen) kontekst, så er

dets institutioner, lige som den videnskabelige metode, universelt applicerbare (Fukuyama 2002a: 4). Det er skabt af det teknologiske fremskridt, der har dannet grobund for økonomiske reformer og har bevirket i første omgang politiske og i anden omgang kulturelle forandringer. Denne 'moderniserings logik' er ikke tilfældig eller kulturel, og det er tvivlsomt, om der er noget i islam, der skulle modsætte sig den. Islam er, som alle verdens andre religioner, en meget bred tradition, der har haft mangefold udtryk gennem sin over 1300-årige historie, ikke mindst en lang periode med den allerhøjeste religiøse tolerance under Osmannerigetets millet-system, skriver Fukuyama (2002a: 5).

Den voldsomme politiske og militante bevægelse, vi nu kan betragte i Mellemøsten, er imidlertid ikke bare at identificere som 'islam', men derimod en ganske særlig form for 'islamofascisme', en bevægelse Fukuyama knytter tæt sammen med den saudiarabiske Wahhabi-ideologi (Fukuyama 2002a: 6). De puritanske wahhabier overtog Den Store Moske i Mekka i 1979 og dominerer den saudiarabiske kongefamilie. For penge, tjent på de saudiarabiske oliekluder opretter wahhabierne skoler og moskeer i USA og Europa. De har været den ene part i en strid, som Fukuyama ikke tøver med at sammenligne med reformationen i Vesteuropa. "Den muslimske verden står i dag ved den korsvej, de kristne stod ved under trediveårs-krigen" (Fukuyama 2002a: 6). Religiøse stridigheder, ikke kun rettet mod vesten, men også internt imellem islams forskellige grene er dagens orden. Det er Fukuyamas håb, at den liberale gren af islam får mere magt, og senest har han bemærket, at amerikanske muslimer er begyndt at reagere imod wahhabi-indflydelse i deres nærmiljø. I det lange løb er han derfor ikke i tvivl om, at den muslimske verden vil besinde sig, for teokratiet er som sagt mere interessant som abstrakt fristelse end reelt samfund: "Men for at nå til det lange løb, bliver vi nødt til at overleve det korte" (Fukuyama 2002a: 7). I en tid med biokemiske og atomare våben kan det imidlertid være svært vente 30 år på en 'Westfalsk fred'.

Terrorismens totalitære kilder

I artiklen "Can Any Good Come of Radical Islam?" fra *Commentary* 114, september 2002, går Fukuyama endnu dybere i sin analyse af terrorismens problem og får knyttet det til en videre udvikling af sin hegelianske teori om samfundets evolution. Fukuyama refererer til FNs udviklingsrapport fra juli 2002, hvoraf det tydeligt fremgår, at de arabiske lande er "rigere end de er udviklet". På trods af olierigdommene stagnerer økonomien, analfabetisme er udbredt, og genuine demokratiske processer har lange udsigter. FN-rapporten konkluderer, at dette miljø er ideelt til at ansprengte terror og fanatisme, men denne forklaring er for Fukuyama ikke tilstrækkelig (Fukuyama 2002b: 34).

Omvendt, argumenterer Fukuyama, berettiger det heller ikke et synspunkt som Huntingtons, der identificerer terrorismen udelukkende ud fra kulturelle faktorer. Hverken FN's analyse eller Huntingtons teori er dækkende, for Osama bin Laden er *ikke* en traditionel muslim, og den islamisme, han er symbol og talsmand for, er ikke en traditionel bevægelse. Al Qaeda er derimod en meget *moderne* bevægelse, direkte inspireret af de rabiater politiske yderfloje i Europa i det 20. århundrede (Fukuyama 2002b: 35). Den ideologiske indflydelse kan dels spores til Hassan alBanna der i 1928 grundlagde *Det Muslimske Broderskab*, inspireret af den italienske fascisme og nazismens forening af det fysiske og åndelige.

En anden kilde til islamismen kan ifølge Fukuyama findes i Maulana Mawdu-di, der grundlagde *Jamaat-e-Islami*-bevægelsen i Pakistan i 1940'erne. Han var marxistisk inspireret og talte for en islamisk 'revolutionær fortrop' vendt både imod vesten og mod den traditionelle islam. Gennem disse to kilder forenes tanker fra Europas ekstreme højrefløj med tanker fra den ekstreme venstre-fløj hos tænkeren Sayyid Qutb, der blev Det Muslimske Broderskabs cheffideolog efter 2. verdenskrig. I dennes mest berømte værk, *Ma'alim fi al-Tariq (Milepæle)*, advokeres der for et klasseløst, muslimsk teokrati. Denne ideologi, som Fukuyama kalder for "Leninisme i islamistiske klæder", er grundlaget for vore dages islamistiske terrorister. Selv om retningen er udviklet blandt sunni-muslimer, har også shia-muslimer taget den til sig, først og fremmest gennem Ayatollah Khomeini i Iran. Alene den lethed, hvormed bevægelsen har formået at krydse svælget mellem sunni- og shiatraditioner, viser ifølge Fukuyama, hvor skarpt den adskiller sig fra den traditionelle islam. Dødsæstetikken, militarismen, martyriet og handlingsetikken, der dominerer i al Qaeda, er ikke traditionelt muslimsk arvegods, men derimod definerende elementer ved den moderne totalitarisme. Og ligheden mellem fundamentalismen og den historiske fascisme stopper ifølge Fukuyama ikke her: også sociologisk deler de udgangspunkt. Fascismen opstod i kølvandet på en meget hastig industrialisering – i løbet af en enkelt generation flyttede millioner af bønder fra små, tætte landsbysamfund til store, upersonlige byer og blev løsrevet fra deres traditionelle netværk. Overgangen fra *Gemeinschaft* til *Gesellschaft* var en af de væsentlige kilder til tilslutningen bag den nationalistiske 'mytopoetiske' propaganda. Fascisterne påstod at genoplive arkaiske værdier, men deres doktriner var i virkeligheden synkretistiske og anakronistiske: gamle symboler og nye ideer forenet gennem kommunikationsteknologien i form af massemedierne. Denne udvikling kan sammenlignes med udviklingen i de muslimske lande i dag. De muslimske samfund har gennemgået en social udvikling, der minder om Europas i slutningen af det 19. århundrede. Landsbyboere og stammefolk er flyttet til kæmpestore slumbyer og har efterladt den traditionelle islam på

landet – den moderne islamisme har tilbudt en ny puritansk, homogen identitet, i den synkretistiske forening af traditionelle religiøse symboler og ideologisk, revolutionær retorik, der ikke mindst gør brug af medierne og Internettet (Fukuyama 2002b: 36).

Islamismens konstruktive potentiale

Erkendelsen af, hvad islam i virkeligheden er, leder Fukuyama til en højst overraskende konklusion:

At se islamismen som den virkelig er, transcenderer korrekt taksonomi. Det peger i retning af et vigtigt, om end tilsyneladende perverst spørgsmål: kunne den, som både fascismen og kommunismen før den, uforvarende tjene som en moderniserende kraft, der forbereder en vej for de muslimske samfund, der kan svare ikke destruktivt men konstruktivt på udfordringen fra vesten? (Fukuyama 2002b: 36)

Fukuyama stiller spørgsmålet: kan islamismen fungere som moderniserende kraft i et samfund, hvis befolkning lever i uoplyst traditionalisme og regeres af korrupte papirregeringer uden anden legitimitet end deres holdning til vesten? Fukuyama er klar over, at dette kan lyde absurd men mener ikke, at det er første gang, historien har virket gennem sådanne paradoksale kræfter: ifølge ham var det bolsjevikkerne, deres metoder til trods, der skabte det industrialiserede, urbaniserede Rusland, lige som Hitler og nazismen afskaffede det junkervæsen og den klassesdeling, der havde karakteriseret Tyskland før krigen. “Ad en kroget og ufatteligt omkostningsfyldt vej ryddede begge disse -ismer ud i den præmoderne underskov, der havde forhindret fremvæksten af et liberalt demokrati”, skriver Fukuyama (Fukuyama 2002b: 36). Med andre ord har de radikale bevægelser ’ryddet ud’ i den arv fra fortiden, der umuliggjorde demokratiets indførelse i de pågældende kulturer. Hvis derfor den radikale islamisme retter sit skyts imod den traditionelle islam, i lige så høj grad som den angriber vesten, kunne den tænkes at være en lignende kilde til ’kreativ destruktion’. Og det er der ifølge Fukuyama god grund til at tro, den er: for det første er islamisterne ved at opdyrke et moderne socialt netværk, der træder til i krisesituationer, og som ofte er hurtigere og mere effektivt end de korrupte og ineffektive statsapparater. Hvis dette netværk kunne adskilles fra deres radikale ideologi, kunne det etablere fundamentet for et moderne civilsamfund. For det andet udfordrer islamisterne den ’rigide retsfilosofi’ i de muslimske lande. Som en ’muslimsk Luther’ rystede den egyptiske reformator Muhammad Abduh (1849-1905) kleresiet ved at advokere for muligheden

af uafhængig retsfortolkning (Fukuyama 2002b: 37). Dette gav frihed til fremtidige islamfortolkere, både de liberale, demokratisk sindede reformatorer og de rabiate, antivestlige fundamentalister som Sayyid Qutb og Osama bin Laden. Osama bin Ladens fatwa fra 1998, hvor han erklærede jihad mod USA, er et eksempel på dette. Både indholdet af fatwaen og dens forfatters identitet bryder med det traditionelle islam: Osama bin Laden er ikke bemyndiget som religiøs autoritet og har ingen ret, ifølge traditionel muslimsk lov, til at udstede en fatwa. Det ville være lidt, som hvis Hitler udstedte en pavelig rundskrivelse, eller Lenin et dekret i den russisk-ortodokse kirkes navn, skriver Fukuyama. En linie, der kan overskrides med en krigserklæring mod vesten, kan måske også overskrides til mere konstruktive formål, håber han, og der er liberale modbevægelser i gang i de arabiske lande, der måske kan skabe de nødvendige reformer (Fukuyama 2002b: 38).

Den totalitære liberalisme

Hvis man har en sær følelse af déjà-vu, når man læser Fukuyamas tolkninger af verdenshistoriens begivenheder, er det ikke så underligt. I dem klinger ekkoerne af Hegel, Marx og ikke mindst den russiske filosof Alexandre Kojève. I en berømt og berygtet note til 2. udgaven af sine forelæsninger om Hegel skriver Kojève:

[...] kort herefter (i 1948) forstod jeg, at den Hegeliansk-Marxistiske Historiens afslutning ikke var i vente, men allerede var en realitet, her og nu. I det jeg observerede, hvad der fandt sted omkring mig og reflekterede over, hvad der var sket i verden siden slaget ved Jena, forstod jeg, at Hegel havde ret i i dette slag at se afslutningen på det, vi korrekt kalder Historien. (Kojève 1980: 160)

I 1948 'indser' Kojève, at alt, hvad der har fundet sted siden slaget ved Jena i 1806, ikke er andet end "udvidelsen af rum for den revolutionære kraft, der blev aktualiseret i Frankrig af Robespierre-Napoleon" (Kojève 1980: 160) – dvs. videre og videre udstrækning af 'det rationelle rige'. Begge verdenskrige og alle Europas revolutioner, er derfor, ifølge Kojève, at forstå udelukkende ud fra deres formål om at bringe forældede nationer ind i den moderne civilisation – sovjetiseringen af Rusland og kommuniseringen af Kina er at sammenligne med demokratiseringen af det kejserlige Tyskland, hvis vej gik gennem Hitlerismen og 2. verdenskrig, der som en dialektisk, negerende kraft ødelagde det gamle Europa og lod et nyt samfund fremstå: efterkrigstidens Europa. Kojève vælger derfor i 1948 at forlade filosofien og får i stedet

ansættelse i det franske økonomiministerium, hvor han senere kommer til at spille en stor rolle i de første forsøg på at etablere den Europæiske Union.

Fukuyama viderefører Kojèves teorier og applicerer den samme negative dialektik på den islamistiske bevægelse: islamismen er en 'antitese' til det traditionelle samfund: en universel, moderne negation af de nedarvede, kulturelle mønstre. Den kan på denne måde komme til at fungere som 'negerende kraft' og i det lange løb betyde, at den arabiske verden reformerer og udvikler 'synthesen': et moderne civilsamfund.

Kojève støttede i 1930'erne stalinismen og menes endda af at have fungeret som agent for KGB i over 30 år, ved siden af sit virke som filosof og økonomisk rådgiver i det franske økonomiministerium (Patchen 2003). Man kan spørge sig selv hvordan Kojèves marxistiske metode kan trives i en liberal, neokonservativ kontekst, men måske er skridtet ikke så stort: Marx mente i høj grad, at det liberale samfund var en nødvendighed, om end kun som overgangsfase mellem det feudale og det kommunistiske samfund, og Kojève skriver (i øvrigt i samme berømte note), at USA efter hans mening er det mest forbilledlige samfund i verden, det, der er kommet længst i forhold til en indtræden i post-historien: "Jeg nåede den konklusion, at 'The American way of life' var den post-historiske periodes specifikke livsform, den faktiske tilstedeværelse af De Forenede Stater i verden var forbilledet for det 'evige nu', der var hele menneskeheds fremtid." (Kojève 1980: 161).

Selv den mest ærkekonservative amerikaner ville kunne bifalde denne version af marxismen. Og det er denne Kojévianske version af marxismen, Fukuyama hylder; her er den penge- og statsløse utopi, der var *telos* for marxismen skåret bort, og historien har fundet sit punktum med det liberale demokrati og markedsøkonomien. Utopien er ikke en fjern fremtidsdrøm: Den findes nu, og dens navn er USA.

Her må det imidlertid være på sin plads at stoppe op og stille sig selv et spørgsmål, Fukuyama aldrig stiller: hvor langt kan man som liberal demokrat forsvare en så deterministisk monisme uden at komme i strid med sit eget grundlag? For hvor frit er individet, hvis det er determineret af overindividuelle kræfter? Karl Popper, en af liberalismens klassiske fortalere, ville næppe have bifaldet Fukuyamas teorier. Den homogeniserende historicisme efterlader intet rum for pluralisme og det frie valg, og i særdeleshed demokratiet er lidet værd, hvis ikke det afspejler individets eget ønske, men blot er en logisk funktion af en nødvendig evolution.

Civilisationernes sammenstød

Hvor Fukuyama mener, at moderniseringen bevæger historien i én bestemt, homogeniserende retning, der fører til det liberale demokrati, mener Samuel P. Huntington, at det modsatte er tilfældet. Historien er ikke en 'fortælling' med en begyndelse, en midte og i særdeleshed ikke en afslutning, men et atomistisk sammensurium af mere eller mindre kontingente fænomener. Huntington inddeler verden i otte civilisationer: den vestlige, den konfucianske, den japanske, den muslimske, den hinduistiske, den slavisk-ortodokse, den latinamerikanske og den afrikanske (de to sidstnævnte er Huntington dog ikke sikker på om han vil tildele en plads som 'distinkte civilisationer'). De etniske og religiøse tilhørsforhold er ifølge Huntington vanskeligere at gøre op med end politiske og sociologiske forskelle, for, som han skriver: "Kommunister kan blive demokrater, fattige kan blive rige, men russere kan ikke blive estere" (Huntington 1993: 27). Denne eksklusivitet gælder i endnu højere grad de religiøse fællesskaber, for selv om man kan være arabisk og fransk på samme tid, og statsborger i begge lande, kan man ikke være 50% katolik og 50% muslim. Huntington mener i 1993 at kunne forudse at kulturelle problematikker i fremtiden vil komme til at spille en større rolle, og skabe et 'fløjlstæppe', der vil erstatte de politiske ideologiers jerntæppe. Dette fløjlstæppe vil skille 'The west from the rest', fordi vestens ideer om individualisme, liberalisme, konstitutionalisme, menneskerettigheder, lighed, frihed, retssikkerhed, demokrati, det frie marked og en adskillelse mellem kirke og stat ikke har nogen klangbund i andre kulturer. Hvad der altså for borgere eller filosoffer i vesten ligner universelle idéer, er i virkeligheden kulturelt arvegods, skabt af en ganske særlig kultur, i en ganske særlig historisk situation (Huntington 1993: 41).

Huntingtons tese kan ved første øjekast virke overbevisende: når man læser hans argumentation (der er trykt i dansk oversættelse i *Lettres* forårsnummer fra 2006), virker den forbløffende fremsynet og klar, men ser man den efter i sømmene, er tilfældet det modsatte. De globale konflikter synes på nuværende tidspunkt ikke at bestå i simultane sammenstød mellem otte forskellige civilisationer men er snarere organiseret omkring et bipolarert, næsten koldkrigs-lignende manikæisk skema, mellem 'islam' på den ene side og 'vesten' på den anden. Eller måske endda snarere 'islam and the rest', for både Indien og Rusland er i åben konflikt med islam i henholdsvis Pakistan og Tjetjenien, og heller ikke Kina har allieret sig med islam, som Huntington i 1993 ellers mente, at landet ville.

Den atomistiske historieforståelse har mange styrker i forhold til en syntetiserende historicisme, ikke mindst i kraft af at historicistiske fremstillinger ofte forsimples historiske udviklinger til det ubærlige. Fukuyama har fx intet

blik for, at både kommunismen og nazismen rådede over økonomisk, militær og politisk magt, og således var reelle trusler mod de allierede lande, mens den islamistiske terrorbevægelse i al væsentlighed opererer gennem symbolske aktioner. Det har ikke været gennem de frygtede 'masseødelæggelsesvåben', at Osama bin Laden har skrevet sit navn ind i historien, men gennem relativt primitive bomber og kaprede fly, gennem en styrke af unge, fanatiske tilhængere, ikke af højt specialiserede elitesoldater og atomforskere.

Men heller ikke Huntingtons atomistiske verdensbillede er tilstrækkeligt, eller som man kunne sige med pluralismens fortalere pr. excellence, Karl Popper: "Indeterminisme er ikke nok" (Popper 1973). Nok er verden sammensat af atomer, men hvis vi på baggrund af denne erkendelse erstatter determinismen med vilkårligheden, er vi lige vidt. For heller ikke vilkårligheden forstår at skelne. Verdenspolitik er måske dybest set ikke andet end rå magtatomer i evig kollision, men accepterer vi dette skema, og vælger at handle ud fra det, er vi ikke længere politiske dyr, men slet og ret dyr. Og selv om denne konklusion kan virke fristende og dristigt 'reel', er den i realiteten lige så verdensfjern som den enøjede historicisme. Netop dette beviser den moderne terrorisme: at al Qaedas operationer har været så effektive, viser i hvor høj grad mennesker tænker i symboler. Symboler og fiktioner er måske ikke konkrete entiteter, men de påvirker de mennesker, der giver atomerne retning og styrke. For så vidt en idé således giver mening for et subjekt, kan den drive dette subjekt til handling, og på den måde kan selv den mest verdensfjerne fiktion blive udslagsgivende for den konkrete, atomare virkelighed, hvad enten fiktionen er påstået videnskabelig og hylder en given samfundsform som den evolutionært naturlige, eller religiøs og hævder at være transmitteret direkte fra oven.

Europas rolle

I artiklen "A year of living dangerously" fra november 2005 knytter Fukuyama nye bånd imellem Europa og islamismen, men disse bånd er ikke forhistoriske men i høj grad aktuelle: Artiklen tager udgangspunkt i mordet på den hollandske filminstruktør Theo van Gogh d. 2. november 2004. Theo van Goghs morder var radikal muslim, men opvokset i Holland. Londonbomberne d. 7. juli 2005 og togbomberne i Madrid d. 11. marts samme år blev ligeledes udført af europæiske statsborgere, og også flere af hovedpersonerne fra angrebet i New York d. 11. september 2001 havde tilknytning til radikale miljøer i Europa. Dette må ændre vores blik på den islamiske terrorisme, mener Fukuyama. Denne 'ændring i blik' gælder ikke mindst Fukuyama selv. Også han har overset Europas rolle i sin tidligere vurdering af terrortruslen – således argumenterede han i bogen *State-Building* for, at den islamiske

terrorisme for en stor del er udsprunget af fejlslagne statsopbygninger i de muslimske lande (Fukuyama 2004: 93):

Vi har haft en tendens til at se jihadistisk terrorisme som noget, der blev skabt i dysfunktionelle dele af verden, såsom Afghanistan, Pakistan eller Mellemøsten, og eksporteret til de vestlige lande. At beskytte os selv var derfor et spørgsmål om at enten mure os inde, eller for Bush-administrationen, et spørgsmål om at rejse 'over there' og forsøge at løse problemet ved dets rod ved at fremme demokratiske processer. Der er imidlertid god grund til at tro, at den kritiske kilde til vor tids radikale islamisme ikke er at finde i Mellemøsten, men i Europa. (Fukuyama 2005)

Fukuyama mener, at vi må erkende, at den universelle, 'rene' islamo-fascisme virker utroligt tiltrækkende på visse unge, rodløse efterkommere af indvandrere i Europa. Den moderne islamistiske bevægelse er 'deterritoriel' – en universalistisk, ren islam, løsrevet fra de lokale helgener, sæder og traditioner. Alle kan indgå i og blive en del af det globale, muslimske fællesskab. Dette understøtter Fukuyamas antagelse om, at det er den 'negative' moderne islamisme, der ligger til grund for terrorismen. I en traditionel muslimsk kultur er den religiøse identitet ikke et valg, men en given baggrund. Det samme gælder ikke for minoriteterne i Paris' eller Amsterdams forstæder. Den nye, løsrevne religion passer til de unge, fremmedgjorte muslimer, fordi den lige som protestantismen repræsenterer en indadvendt og puritansk universalreligion. De fascineres, lige som medlemmer af tidligere tiders anarkistbevægelser, bolsjevikkerne, 30'ernes fascistiske bander og 70'ernes Baader-Meinhof af bevægelsens absolutte krav. Ideologien forandrer sig, men det psykologiske mønster er ifølge Fukuyama det samme. Derfor kan man heller ikke overvinde terrorismen udelukkende ved at intervenere i Mellemøsten og skabe demokrati og modernisering – selv om det kunne være ønskværdigt for de mellemøstlige lande, ville det ikke nødvendigvis påvirke jihadistene i Europa i en positiv retning. Den egentlige udfordring ligger derfor ifølge Fukuyama i, at Europa opgiver sin 'post-nationale, kontraproduktive multikulturalisme', og i stedet skaber en ny form for national identitet, der ikke er baseret på national kultur, men derimod på det politiske fællesskab, og som kan inkludere de rodløse individer uden at gå på kompromis med de grundlæggende, demokratiske værdier. Et politisk 'medborgerskab' i stil med det, man ser blandt immigranter i USA. Og dette er en væsentlig opgave, der ikke kun har indenrigspolitisk betydning for Europa, men global betydning for kampen mod terror. I artiklen "Identity, Immigration & Democracy" fra *Journal of Democracy*, april 2006, går Fukuyama yderligere i dybden med dette argument.

Manis lov?

Problemet ved Fukuyamas måde at betragte verdenshistorien på er, at selv om der kan være ligheder mellem tidligere tiders bevægelser og den nuværende konflikt, er der også store forskelle. Ikke mindst er konflikten påstået 'kulturel' eller 'religiøs' – i modsætning til det 20. århundredes 'politiske' konflikter. Det medfører uoverstigelige problemer ved forhandlingsbordet, for kultur og religion står som bekendt ikke til forhandling, men kan højest 'tolereres' eller 'accepteres'. Ligeledes har man fornemmelsen af, at radikale fænomener ifølge Fukuyama 'knopskyder' naturligt ud af moderniseringsprocessen. Igen kan der være noget rigtigt i dette, men man må ikke undervurdere de konkrete aktørers betydning: det, der helt specifikt dominerer hele det politiske spektrum for tiden, er en stærk, politisk lobbyisme. Når den amerikanske præsident træder frem til møder i Europa, taler han ikke til den forsamling, han står over for, men til de amerikanske vælgere – jo mere upopulær han bliver uden for USA, jo mere populær bliver han tilsyneladende blandt sine egne vælgere. Det er et problem, Fukuyama ikke tager højde for, og som knytter sig fundamentalt til den politiske repræsentation – ikke kun i de "moderne" samfund. Den samme strategi benyttes i de fundamentalistiske miljøer: deres egentlige mål er ikke at vinde over de vantro, men at få alle de troende ind i folden. På den måde kommer en konflikt som karikaturstriden begge parter til gode: herboende moderate muslimer føler sig trådt på og rykker mod højre – politiske 'humanister' af liberal, socialistisk eller anden observans gør det samme. Vinderne er for begge parters vedkommende det yderste højre.

Fukuyama mener, at det liberale demokrati, vi kender i dag, repræsenterer en sand universalitet. Men man kunne hævde, som Fukuyamas anden læremester, Leo Strauss, i sin tid påpegede det over for Kojève, at sand universalitet er afhængig af *indsigt i sandheden*, og at forestillingen om en sådan indsigt på politisk plan er det rene tankespind, for i den virkelige verden er det ikke de viise, der regerer. Derfor vil ethvert påstået universelt samfund, der måtte opstå, være baseret på en eller anden grad af *doxa*. Og enhver overbevisning, der ikke er ægte sand, vil altid med nødvendighed fremprovokere en modreaktion: "Det fremmeste i retning af universalitet, man kan forvente, er derfor en absolut stat, regeret af uviise mænd, der kontrollerer den ene halvdel af kloden, mens den anden halvdel kontrolleres af andre uviise mænd." (Strauss 1950: 193).

Det er ganske tankevækkende, at det eksempel, Strauss her fremdrager med henblik på den kolde krig, igen er blevet aktuelt, og at klodens deling i to lige tåbelige halvdele således synes at være et ontologisk grundvilkår. Selv om denne 'magtens naturlige bipolaritet' ikke er udtryk hverken for en

epistemisk, homogen sandhed eller en konkret, atomar realitet, synes dens æstetiske formel at være uhyre effektiv. Man kunne, under henvisning til manikæismen, kalde den for *Manis Lov*.

Litteratur

- Fukuyama, Francis (1989). "The End of History?", *The National Interest*, sommer.
- Fukuyama, Francis (2001). "History Is Still Going Our Way", *Wall Street Journal* (Eastern Edition), 5. oktober.
- Fukuyama, Francis (2002a). "Has History Started Again?", *Policy*, vinter, s. 3-7.
- Fukuyama, Francis & N. Samin. (2002b). "Can Any Good Come of Radical Islam?", *Commentary*, nr. 114, s. 34-38.
- Fukuyama, Francis (2004). *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Fukuyama, Francis (2005). "A Year of Living Dangerously", *Wall Street Journal* (Eastern Edition), 2. november.
- Fukuyama, Francis (2006). "Identity, Immigration & Democracy", *Journal of Democracy*, april, s. 5-20.
- Huntington, Samuel P. (1993). "The Clash of Civilizations?", *Foreign affairs*, sommer, s. 22-49.
- Kojève, Alexandre ([1947] 1980). *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Patchen, Keith (2003). "Alexandre Kojève: Moscow's Mandarin Marxist mole in France", *National Observer - Australia and World Affairs*, 22. marts.
- Popper, K. R. (1973). "Indeterminism Is Not Enough". *Encounter* 40, april.
- Strauss, Leo ([1950] 2000). "Restatement", i Strauss, *On Tyranny*, Chicago, The University of Chicago Press.