

Technische Universität Dresden

Institut für Wirtschaftswissenschaften / Institut für Geschichtswissenschaften

Hauptseminar SS 2004: Evolution in Geschichte und Wirtschaft

Seminarleitung: Prof. Dr. M. Lehmann-Waffenschmidt, PD Dr. P. Fässler

Seminararbeit zu dem Thema: Geschichtsphilosophie

# **Idee einer Universalgeschichte - Die Frage nach dem Ende der Geschichte**

Verfasser: Martin Kaul

Studiengang: Internationale Beziehungen, 4. Semester

Matrikelnummer: 2950127

Adresse: Wundtstr. 11/1433, 01217 Dresden

Datum: 17.06.2004

<b><u>Inhaltsverzeichnis:</u></b>	<b><u>Seite</u></b>
<b>I. Einleitung</b>	<b>2</b>
<b>II. Vordenker, Ideengeber</b>	<b>3</b>
<b>III. Das Ende der Geschichte nach Francis Fukuyama</b>	<b>5</b>
<b>III.I. Der Sieg der freien Marktwirtschaft</b>	<b>5</b>
<b>III.II. Der Sieg der Demokratie</b>	<b>9</b>
<b>IV. Das Ende der Geschichte(?) – Kritikpunkte</b>	<b>17</b>
<b>V. Bewertung</b>	<b>21</b>
<b>VI. Literaturverzeichnis</b>	<b>23</b>

## I. Einleitung

Häufig bekommt man den Namen *Fukuyama* im Zusammenhang mit seinem bekannten Buch *Das Ende der Geschichte* zu hören. Nicht nur in Vorlesungen und Vorträgen gilt er als ein etwas belächelter Versuch, die Zeit nach dem Ende des Kalten Krieges zu beschreiben bzw. vorherzusehen. Dass jedoch die Bedeutung von Fukuyamas Werk weitaus größer und der Inhalt seiner Idee einer zielgerichteten Universalgeschichte<sup>1</sup> weitaus komplexer ist, wird dabei schnell übersehen.<sup>2</sup>

Die Auseinandersetzung mit Fukuyamas Frage nach dem Ende der Geschichte soll Gegenstand dieser Arbeit sein.<sup>3</sup> Es soll in Grundzügen dargestellt werden, wie Fukuyama argumentiert und zu der Auffassung gelangt, die Menschheit hätte das Ende der Geschichte erreicht. Es wird die Frage gestellt, ob es ein Ende der Geschichte gibt und wie es aussehen soll.

Anschließend wird Fukuyamas Darstellung unter Hilfenahme einiger Veröffentlichungen seiner Kritiker diskutiert, so dass eine Bewertung im Schlussteil dieser Arbeit erfolgen kann. Wie glaubhaft ist also die von Fukuyama postulierte These?

Bevor jedoch zu der Argumentation Fukuyamas im Speziellen übergegangen wird, soll nun, um eine notwendige Grundlage für die Thematik zu schaffen, anhand von einigen Vordenkern und Ideengebern Fukuyamas gezeigt werden, wie sich das Gebiet der Geschichtsphilosophie im Hinblick auf eine mögliche Universalgeschichte entwickelt hat.

---

<sup>1</sup> Die Definition Fukuyamas hierzu: „Eine **Universalgeschichte** der Menschheit ist nicht dasselbe wie eine Geschichte des Universums. Sie ist kein enzyklopädischer Katalog aller Fakten, die über die Menschheit bekannt sind, sondern der Versuch ein sinnvolles Muster in der allgemeinen Entwicklung der menschlichen Gesellschaften zu finden.“ Siehe S. 93

<sup>2</sup> Fukuyama selbst beschwerte sich, dass selbst viele seiner Kritiker seinen 16-seitigen Aufsatz von 1989 gar nicht gelesen hätten: „it is quite obvious that many commentators have not bothered to read the article itself, only one of the condensations of it“; s. Fukuyama: *A Reply to My Critics*, p. 21

<sup>3</sup> Fukuyama ist bei weitem nicht der einzige Autor zu dem Thema der Geschichtsphilosophie, doch ist sein Ansatz ein relativ aktueller, der zudem für das Gebiet der modernen Geschichtsphilosophie der mit am bedeutendste ist, was auch an dem Ausmaß der Reaktionen zu erkennen war

## II. Vordenker, Ideengeber

Zu den ersten Philosophen, die sich mit der Frage einer universellen Geschichte beschäftigten, gehört sicherlich **Platon**<sup>4</sup> mit seinem zyklischen Modell der Verfallstheorie, bzw. der Theorie des Verfassungskreislaufs.<sup>5</sup> Nach Platon ist Sinn und Zweck des menschlichen Lebens die „Vervollkommnung der Seele“, die *Polis* soll diese ermöglichen und fördern. Erkenntnisleitende Frage in Platons *Politeia* ist demzufolge, welche Einrichtungen vonnöten sind, um dieses Ziel zu erreichen. Da alle Institutionen im Dienst der „Seelenpflege“ stehen sollen, werden sie aus dem Bild einer „vollkommenen Seele“ abgeleitet.

Die menschliche Seele setzt sich nach Platon aus drei Teilen zusammen: den *Begierden und Leidenschaften*, den *Tugenden* und der *Vernunft*.

In Analogie dazu sieht Platon in der *Polis* eine Arbeitsteilung vor. Die drei menschlichen Grundvermögen werden von drei *Ständen* realisiert: Für die Vernunft sind die *Regenten* zuständig, tugendhaft oder tüchtig müssen v.a. die *Wächter* sein und die Begierden und Leidenschaften sind vornehmlich Sache des einfachen Volkes, der *Handwerker* und *Bauern*.

Immanuel **Kant**<sup>6</sup> hat im Rahmen seiner aufklärerischen Geschichtsphilosophie in seinem Buch *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784/85)* postuliert, dass die Geschichte der Menschengattung einem Vollzug „eines verborgenen Plans der Natur“ mit dem Ziel einer vollkommenen Staatsverfassung gleichkommt.<sup>7</sup>

Kant behauptete weiter, „ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plan der Natur, der auf vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muss als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.“

Er stellte fest, dass nicht der Mensch diese politische Ordnung erreicht, sondern nur die Menschheit, d.h. das Ganze „der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen“, von denen gesagt werden könne, dass „das menschliche Geschlecht zum Besseren beständig fortschreite.“<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> für eine ausführliche Darstellung von Platon siehe: Roth, Klaus: *Platon*; in Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.): *Demokratie-Theorien*, S. 27-37

<sup>5</sup> In seinem Werk *Politeia* beschreibt Platon hierzu den sich wiederholenden Prozess von Aristokratie zu Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis und schließlich wieder zu Monarchie/Aristokratie... Baruzzi, Arno: *Kant*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 87-105

<sup>6</sup> zu Kant siehe:; sowie: Pesch, Volker: *Immanuel Kant*; in Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.): *Demokratie-Theorien*, S. 125-134

<sup>7</sup> für eine vollständige Darstellung seiner 9 Thesen siehe: Baruzzi, Arno: *Kant*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 92 f.

<sup>8</sup> Kant: *Der Streit der Fakultäten*, 1798

Kant schrieb außerdem, dass die Achtung vor dem Gesetz und den Menschen den guten Menschen auszeichnen, dass der Mensch erst in dieser Achtung die Selbstachtung gewinnt und er so die „Würde“ des Menschseins erfährt.<sup>9</sup>

Die Geschichtsphilosophie **Hegels**<sup>10</sup> verband die Erfahrung der Französischen Revolution mit jener der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft. Diese war für ihn der geschichtliche Ort der Verwirklichung moderner Freiheit und Gleichheit, gleichzeitig aber auch der Einbruch der Amoralität in die Sittlichkeit des Lebens. Die bürgerliche Gesellschaft war für Hegel so wenig wie die Revolution in der Lage, die mit ihr gekommene Freiheit und Gleichheit aus eigenen Kräften zu bewahren.

In seiner *Phänomenologie des Geistes* (1806) zeigt er an acht, teils abstrakten, teils historischen „Gestalten“ des Bewusstseins, wie diese in sich beschränkt sind und aus sich heraus weitertreiben, bis der Standpunkt der Philosophie, das „absolute Wissen“, erreicht wird.<sup>11</sup>

Diese „Kritik der historischen Vernunft“<sup>12</sup> ist zwar kein politisches Werk, enthält aber bedeutende und wirkungsmächtige politische Kapitel, von denen die bekanntesten das über die Französische Revolution („*Die absolute Freiheit und der Schrecken*“) sowie das Herr-Knecht-Kapitel („*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins*“) sind.

Darin geht es Hegel wohl weniger um eine Version des Klassenkampfes, wie es von Marxisten, zuletzt noch von Alexandre Kojève, verstanden wurde, sondern eher darum, gegen die Hobbessche Reduktion des Menschen auf die Begierde und das bellum omnium contra omnes, also den Krieg aller gegen alle, zu demonstrieren.<sup>13</sup> So zeigte er welche Bedeutung der geistigen „Anerkennung“ des anderen als eines freien und gleichen Wesens zukommt und wie in dialektischer Umkehrung der Herr sich als abhängig vom Knecht und dessen Arbeit erweist.

Die *Rechtsphilosophie* (1821) Hegels setzt an auf dem mit der Französischen Revolution und der bürgerlichen Gesellschaft erreichten Niveau der modernen Freiheit.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1787

<sup>10</sup> für eine ausführliche Darstellung von Georg Wilhelm Friedrich Hegel siehe: Ottmann, Henning: *Hegel*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 131-144

<sup>11</sup> ebenda, S. 135

<sup>12</sup> zu dieser Aussage von Dilthey, s. Ottmann, Henning: *Hegel*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 135

<sup>13</sup> Ottmann, Henning: *Hegel*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 136

<sup>14</sup> Sie feiert aber nicht, wie oftmals behauptet, Preußen oder das Bestehende. Sie feiert – wenn schon – den modernen Staat, bis zu einem gewissen Grade auch die bürgerliche Gesellschaft; s. Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.): *Demokratie-Theorien*

Als „philosophische Notwendigkeit“ fordert Hegel verschiedene Merkmale, wie eine konstitutionelle Verfassung, Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, Pressefreiheit, Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, Beteiligung des Volkes an Gesetzgebung und Steuerbewilligung, die damals in Preußen nicht gegeben waren. Die *Rechtsphilosophie* sollte kein Abbild des preußischen Staates sein. Vielmehr sollte sie auf den Begriff bringen, was den modernen Staat ausmacht.

Ungewöhnlich ist dabei allerdings die Eigenart der Hegelschen Argumentation. Denn Hegels *Rechtsphilosophie* sollte die Früchte des Liberalismus und der modernen Freiheit ernten, ohne die typisch liberalen Begründungen zu geben, die von Locke bis Kant bestimmend gewesen sind. Die *Rechtsphilosophie* endet mit einem Ausblick auf die Weltgeschichte, die bei Hegel von jeweils epochemachenden Völkern und welthistorischen Individuen (wie Alexander oder Caesar), vor allem aber von der „List der Vernunft“ gemacht wird, die „hinter dem Rücken“ der Subjekte den Fortschritt der Freiheit bewirkt.<sup>15</sup>

Ziel dieser Entwicklung ist der moderne liberale Staat, in dem die bürgerliche Freiheit verwirklicht ist.

### **III. Das Ende der Geschichte nach Francis Fukuyama**

Francis Fukuyama ist der derzeitige Dekan der Fakultät für *International Political Economy* an der Johns Hopkins Universität und ist, neben vielen weiteren Funktionen, Mitherausgeber der *The National Interest*. Basierend auf einer seiner Vorlesungen, hat er für diese Zeitschrift im Sommer 1989 den Aufsatz *The End of History?* geschrieben.<sup>16</sup>

In einer Zeit, in der sich fundamentale Veränderungen in der Sowjetunion abzeichneten und viele das Ende des Kalten Krieges feierten, ging Fukuyama einige Schritte weiter und verkündete das Ende der Geschichte<sup>17</sup> an sich. Seine 16 Seiten lösten eine unglaublich intensive Welle der Reaktion in der Wissenschaft weltweit aus.<sup>18</sup>

1992 veröffentlichte Fukuyama sein Buch *The End of History and the last man*, in dem er seine These eines erreichten Endes der Geschichte weiter ausbaute. Sein Buch wurde in über 20 Sprachen übersetzt, war vielerorts ein Bestseller und wurde mit einer Reihe von Preisen gekrönt. Fukuyamas Herleitung eines Endes der Geschichte soll nun näher erläutert werden.

---

<sup>15</sup> siehe: Henning: *Hegel*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 139-143

<sup>16</sup> für weitere persönliche Informationen, siehe Fukuyama's homepage: <http://www.sais-jhu.edu/fukuyama/>

<sup>17</sup> „Hegel definiert **Geschichte** als den Aufstieg des Menschen zu immer höheren Stufen der Vernunft und der Freiheit, und der Fortschritt kommt an seinen logischen Endpunkt, wenn der Mensch das absolute Bewusstsein seiner selbst erreicht.“ Siehe Fukuyama, S. 104

<sup>18</sup> angemessenen Platz bekommen die Reaktionen auf Fukuyama unter Punkt IV. dieser Arbeit

### III.I. Der Sieg der freien Marktwirtschaft

Kehren wir für Fukuyamas Argumentation noch einmal zu der Anfangsfrage zurück und fragen nach dem Ende der Geschichte, ohne frühere Geschichtstheorien zu Rate zu ziehen.

Fragen wir, ob die Geschichte zielgerichtet ist und ob es Grund zu der Annahme gibt, dass eine universale Entwicklung in Richtung auf die liberale Demokratie<sup>19</sup> stattfinden wird.

Dazu wollen wir uns zunächst mit der Frage der Zielgerichtetheit befassen und im Augenblick außer acht lassen, ob dies einen Fortschritt bedeutet, der entweder eine moralische Weiterentwicklung oder mehr menschliches Glück bedeutet.

Die Frage an dieser Stelle soll daher lauten: Entwickeln sich alle menschlichen Gesellschaften auf eine bestimmte einheitliche Weise oder nimmt ihre Geschichte einen zyklischen oder gar zufälligen Verlauf?

Falls sich die Geschichte nicht wiederholt, dann muss es einen konstanten oder einheitlichen Mechanismus oder eine Reihe von historischen Grundprinzipien geben, die der Entwicklung eine bestimmte Richtung aufzwingen und in der Gegenwart die Erinnerung an frühere Zeiten wach halten.

Dem Wissen, das die Menschen mit den Mitteln der Naturwissenschaft erlangen können, kommt hier die Schlüsselfunktion zu.

Die allmähliche Entfaltung der modernen Naturwissenschaft stellt einen derart zielgerichteten Mechanismus dar, wie wir ihn für die Erklärung der historischen Entwicklung benötigen.<sup>20</sup>

Das erste anschauliche Beispiel, wie die moderne Naturwissenschaft historische Veränderungen hervorruft, die sowohl zielgerichtet als auch universal sind, ist die militärische Konkurrenz.

Schon Kant behauptete, dass der historische Wandel ein Ergebnis der "ungeselligen Geselligkeit" des Menschen sei.<sup>21</sup> Der Mensch wird viel stärker durch Konflikt als durch Kooperation gezwungen, sich in Gemeinschaften zusammenzuschließen und deren Potential so gut wie möglich auszuschöpfen. Die moderne Naturwissenschaft eröffnet den

---

<sup>19</sup> „**Demokratie** bedeutet, dass alle Bürger das Recht haben, einen Teil der politischen Macht mitzutragen; sie können wählen und politische Ämter übernehmen.“ Das Recht auf politische Partizipation könnte man als ein weiteres liberales Recht, ja sogar als das wichtigste bezeichnen. Aus diesem Grund ist der Liberalismus historisch eng mit der Regierungsform der Demokratie verknüpft.“ Siehe Fukuyama, S. 80 (im folgenden wird für die Originalausgabe des Buches „Fukuyama, p. x“, für die deutsche Fassung „Fukuyama, S. x“; Fukuyamas Aufsatz *The End of History* wird mit „Aufsatz Fukuyama“ abgekürzt).

<sup>20</sup> für eine detaillierte Darstellung der Rolle der modernen Naturwissenschaft, s. Fukuyama: *The End Of History And The Last Man*, p. 71 f.

<sup>21</sup> S. hierzu neben Fukuyama, S. 119 auch Baruzzi, Arno: *Kant*; in Maier, Hans/Denzer, Horst: *Klassiker des politischen Denkens*, S. 92

Gesellschaften bei der Nutzung der neuen Technologien einen entscheidenden militärischen Vorteil.

Dabei zwingt sich die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft dem Menschen geradezu auf. Das Damoklesschwert des Krieges führt die Gesellschaft oder den Staat dazu, sich so umzustrukturieren, dass durch Rationalisierung und Vereinheitlichung der sozialen Strukturen die optimalste Eignung für Produktion und Einsatz von Technik erreicht wird.

Eine solche wissenschaftliche Entwicklung kann auch durch andere Triebkräfte in Gang gesetzt werden - etwa durch ökonomische Prozesse - aber gerade der Krieg übt einen sehr starken Zwang zur sozialen Modernisierung aus, und er ist ein besonders *eindeutiger* Test, ob sie erfolgreich war.

Das zweite Beispiel, wie die moderne Naturwissenschaft den Lauf der Geschichte in eine bestimmte Richtung lenkt, ist die immer weiter voranschreitende Eroberung der Natur zur Erfüllung menschlicher Wünsche und Bedürfnisse; die wirtschaftliche Entwicklung.

Das wirtschaftliche Wachstum hat in allen Gesellschaften bestimmte einheitliche soziale Veränderungen zur Folge, ungeachtet ihrer früheren Sozialstruktur.<sup>22</sup> Hierzu zählen bspw. die Verstärkung einer Gesellschaft, sowie der Bedarf an mehr Flexibilität und Mobilität. Diese Veränderungen unterminieren traditionelle soziale Gruppen, wie Stämme oder Großfamilien, und ersetzen diese durch moderne bürokratische Organisationen.

Doch wie zielgerichtet ist der Prozess aus der modernen Naturwissenschaft wirklich? Kann die Menschheit den zielgerichteten Verlauf der Geschichte dadurch umkehren, dass sie die naturwissenschaftliche Methode verwirft oder verliert?

Einem der bekanntesten Kritiker der technischen Zivilisation, Jean-Jacques Rousseau, zufolge kann der Mensch glücklich werden, wenn er aus der Treitmühle der modernen Technologie und der daraus entstehenden endlosen Wunschspirale ausbricht, indem er in den Naturzustand zurückkehrt, in dem er in keiner Gesellschaft lebte und sich nicht mit anderen verglich.<sup>23</sup>

Fukuyama stellt jedoch fest, dass dies freiwillig nur einzelne Individuen tun werden. Aufgrund der Erwartungen, die durch das Wirtschaftswachstum geweckt werden, wird sich keine gesamte Gesellschaft freiwillig für Rousseaus Option entscheiden.<sup>24</sup>

Kann aber die Menschheit die moderne Naturwissenschaft zerstören und sich von der naturwissenschaftlichen Methode befreien? Der Autor meint hierzu, dass man die moderne

---

<sup>22</sup> Fukuyama, S. 120

<sup>23</sup> Fukuyama, S. 119-120

<sup>24</sup> Fukuyama, S. 130-131



Technik und das Wissen, wie man sie herstellt, vernichten kann, nie könnte man jedoch die Erinnerung an die Methode, die die Produktion solcher Errungenschaften möglich gemacht hat, aus unserem Gedächtnis löschen. Die moderne Naturwissenschaft ist damit so mächtig, dass sie nur verloren gehen könnte, wenn die gesamte Menschheit physisch vernichtet würde. Nur in diesem Falle wäre ein zyklischer Verlauf der Geschichte denkbar.

Wenn also die Menschen sich aus dem Griff der immer weiter voranschreitenden modernen Naturwissenschaft nicht befreien können, dann ist auch der zielgerichtete Verlauf der Geschichte mit all seinen vielfältigen sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen prinzipiell nicht mehr rückgängig zu machen.<sup>25</sup>

Nachdem auf einige dieser sozialen Erscheinungen schon eingegangen wurde, soll nun dargestellt werden, wie diese zielgerichtete Geschichte, geprägt durch die moderne Naturwissenschaft, auch zur liberalen Marktwirtschaft führt.

Das System des Kapitalismus<sup>26</sup> hat sich bei der Entwicklung und beim Einsatz von Technik als weitaus effizienter erwiesen als planwirtschaftliche Systeme, da er sich sehr viel schneller und leichter an die wechselnden Anforderungen einer weltweiten Arbeitsteilung unter den Bedingungen einer postindustriellen Gesellschaft anpasste.

Während die zentrale Planwirtschaft ihren kapitalistischen Konkurrenten noch ins Zeitalter der Kohle, des Stahls und der Schwerindustrie folgen konnte, tat sie sich weitaus schwerer im Übergang zum Informationszeitalter.<sup>27</sup> Wissenschaftliche Forschung und technische Innovation gedeiht am besten in einer Atmosphäre der Freiheit. Die zentrale Planung unterminiert das überaus wichtige menschliche Kapital der Arbeitsmoral, da dem Menschen keine persönlichen Arbeitsanreize geboten werden.

Im Rahmen der zentralen Planwirtschaft ist es nicht gelungen, Investitionen rational zu planen oder neue Technologien erfolgreich für den Produktionsprozess nutzbar zu machen. Dies ist nur durch freien Wettbewerb und die Preisbestimmung durch die Märkte als Art des

---

<sup>25</sup> Fukuyama, S. 135

<sup>26</sup> Fukuyama's Begriff des „Kapitalismus“ steht hier i.S. der Idee der freien Marktwirtschaft, mit freiem Wettbewerb und der Preisbestimmung durch die Märkte, vgl. Fukuyama, S. 159

<sup>27</sup> Aufgrund der hohen sozialen, ökonomischen und ökologischen Kosten, streitet Fukuyama dem Kommunismus ab, für Entwicklungsländer eine besser geeignete Entwicklungsstrategie zu sein, als der Kapitalismus: „In light of these problems, all of which one could foresee in advance, it would seem much easier to be a free market guerrilla instead and proceed directly to that second, capitalist revolution without passing through the socialist stage.“ Buch, p. 107-108

*feedbacks* möglich.

Fukuyama stellt in seiner Argumentation fest, dass sich kein anderer Weg, als der der freien Marktwirtschaft als erfolgreich erwiesen hat.<sup>28</sup>

Da jedoch rein soziale und ökonomische Interpretationen der Geschichte unvollständig und unbefriedigend sind, sollen nun die politischen Auswirkungen der Universalgeschichte erklärt werden. Dabei ist festzustellen, dass „autoritäre Regime prinzipiell besser geeignet (sind), eine wirklich liberale Wirtschaftspolitik zu (be)treiben, ungestört von Umverteilungsbestrebungen, die das Wachstum hemmen würden.“<sup>29</sup> Der Mechanismus, der unserer zielgerichteten Geschichte zugrunde liegt, kann also genauso gut in eine bürokratisch-autoritäre Zukunft führen wie in eine liberale.

Die Logik der modernen Naturwissenschaft und des dadurch vorangetriebenen Industrialisierungsprozesses weist in der Sphäre der Politik nicht in eine einzige Richtung. Ein offensichtlicher Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und liberaler Demokratie ist jedoch unbestreitbar.<sup>30</sup> Nur fällt die Entscheidung für die Demokratie nicht allein aus ökonomischen Motiven. Die moderne Naturwissenschaft ist als eine Art Regulator des zielgerichteten Wandels zu sehen, keinesfalls ist sie jedoch Ursache des Wandels.<sup>31</sup>

Aufzuzeigen sind daher nun die abstrakten Gründe für den weltweiten Sieg der Demokratie.

### **III.II. Der Sieg der Demokratie**

„Was steht für Menschen auf dem Spiel, wenn sie sich wie in Spanien, Argentinien, Ungarn und Polen von der Diktatur befreien und eine liberale Demokratie errichten? In gewisser Weise ist die Antwort eine rein negative, die nur die Fehler und Ungerechtigkeiten der alten politischen Ordnung betrifft. Die Menschen wollen die verhassten Obristen oder Parteibonzen aus dem Weg räumen, von denen sie unterdrückt wurden, oder sie wollen frei atmen können ohne dauernde Angst vor willkürlicher Verhaftung. Wer in Osteuropa oder der Sowjetunion lebt, hofft auf den westlichen Wohlstand, da Kapitalismus und Demokratie in den Augen vieler Menschen eng miteinander verbunden sind. Wie wir gesehen haben, ist jedoch Wohlstand ohne Freiheit sehr wohl möglich; Spanien, Südkorea oder Taiwan sind unter autoritären Regimen wirtschaftlich aufgeblüht. Und doch war den Bürgern all dieser Länder der Wohlstand nicht genug. (...)

Freiheitliche Regierungsformen haben ihr eigene Anziehungskraft: Wenn der Vereinigten Staaten oder der französische Präsident Freiheit und Demokratie preisen, dann tun sie das um der Werte selbst willen, und ihre Worte scheinen überall auf der Welt Widerhall zu finden. Wenn wir verstehen wollen, warum das so ist, müssen wir auf Hegel zurückgreifen...“<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> für die detaillierte Herleitung dieser Aussage, s. Fukuyama, 137-146

<sup>29</sup> Fukuyama, S. 179

<sup>30</sup> „which one can observe simply by looking around the world“, s. Fukuyama, p. 125

<sup>31</sup> hierzu Fukuyama, p. 80

<sup>32</sup> Fukuyama, S. 203-204

Der Interpretation von Alexandre Kojève zufolge, stellt uns Hegel einen zweiten Mechanismus für das Verständnis des historischen Prozesses zur Verfügung, der auf dem „Kampf um Anerkennung“ beruht.<sup>33</sup>

Francis Fukuyama bezieht sich in seiner Argumentation größtenteils auf Hegel, da dieser, wie Fukuyama argumentiert, dem Leser zu einem vornehmeren Verständnis des Liberalismus<sup>34</sup> als Hobbes und Locke verhilft, in dem das Selbstverständnis der liberalen Gesellschaft auf dem nicht eigensüchtigen Teil der menschlichen Persönlichkeit beruht. Das Verständnis der Geschichte als „Kampf ums Anerkanntsein“ kann dabei eine sehr nützliche und erhellende Perspektive für die Betrachtung der heutigen Welt darstellen.<sup>35</sup>

Nach Hegels Menschenbild ist der Mensch frei und nicht determiniert, d.h. er kann seine eigene Natur im Lauf der historischen Zeit selbst erschaffen. Ausgangspunkt dieses Bildes ist ein primitiver „erster Mensch“, der mit dem Tier Grundbedürfnisse wie Nahrung, Schlaf und Unterschlupf gemeinsam hat, also v.a. das Bedürfnis nach Selbsterhaltung. Im Unterschied zum Tier ersehnt der Mensch von Beginn an das Begehren anderer Menschen. Er will von anderen als Mensch anerkannt werden, und begehrt Anerkennung um ihrer selbst willen. Daher ist der Mensch von Anfang an als ein „soziales Wesen“ zu betrachten.<sup>36</sup>

Die fundamentale, einzigartige Eigenschaft des Menschen, die seine Identität ausmacht, ist die Fähigkeit, sein Leben zu riskieren. Die Begegnung mit anderen führt daher zu einem leidenschaftlichen Kampf mit dem Ziel, den Gegner zur Anerkennung seiner selbst zu zwingen. Es entsteht ein Kampf auf Leben und Tod, der auf drei Weisen enden kann:

1. beide sind tot → damit ist das Leben selbst zu Ende
2. einer ist tot → Überlebende ist unbefriedigt, da die Anerkennung des Anderen fehlt
3. Herr-Knecht Beziehung → einer entscheidet sich dafür, lieber ein Leben als Sklave zu führen, als einen gewaltsamen Tod zu riskieren und unterwirft sich daher dem anderen. Der andere hat sein Leben riskiert und erhält die Anerkennung.

Dies zeigt, dass der Mensch nicht von materieller oder animalischer Natur bestimmt ist. Seine Menschlichkeit besteht gerade in der Fähigkeit seine animalische Natur zu überwinden.

---

<sup>33</sup> für die genauere Herleitung der zielgerichteten politischen Entwicklung, s. Fukuyama, S. 203 f.

<sup>34</sup> „Der **Liberalismus** lässt sich einfach als Rechtsstaatlichkeit beschreiben, die bestimmte Persönlichkeitsrechte oder Freiräume vor der Kontrolle des Staates schützt.“ Siehe Fukuyama, S. 79

<sup>35</sup> ebenda, S. 205-206; zu der Kritik der Interpretation Hegels durch Fukuyama, s. Punkt IV. dieser Arbeit

<sup>36</sup> für diese Schlussfolgerung, s. Fukuyama, S. 207

Er ist nicht nur in Hobbes' formaler Bedeutung frei von physischer Behinderung, sondern in dem metaphysischen Sinn frei, dass er von der Natur absolut nicht determiniert ist. Der Mensch ist somit fähig, echte moralische Entscheidungen zu treffen.<sup>37</sup>

Der Mensch hat zwar eine animalische Seite, ist aber nachweislich in der Lage, in einer Weise zu handeln, die seinen Trieben absolut widerspricht. Er tut dies nicht, um einen höheren Trieb zu befriedigen, sondern gewissermaßen allein um des Widerspruchs willen. Aus diesem Grund spielt die Bereitschaft, im reinen Prestigekampf sein Leben zu riskieren eine so große Rolle. Denn indem der Mensch sein Leben aufs Spiel setzt, beweist er, dass er gegen seinen mächtigsten und wichtigsten Trieb, den Selbsterhaltungstrieb, handeln kann.

Fraglich ist, ob dieses Verhalten des Menschen durch einen weiteren Instinkt erklärbar wäre, da sich u.U. jedes menschliche Verhalten von der Psychologie und Anthropologie, die wiederum auf Biologie und Chemie aufbauen, erklären lässt.

Hegel und sein Vorgänger Kant waren sich bewusst, was für eine Bedrohung die modernen Naturwissenschaften für die Möglichkeit der menschlichen Wahlfreiheit bedeuten.

Daher versuchten sie inmitten des mechanischen Kausalitätsprinzips eine „Insel“ abzugrenzen, um auf philosophisch exakte Weise die moralische Wahlfreiheit des Menschen in der Welt der modernen Physik zu sichern. Für Hegel ist daher die Freiheit nicht nur ein psychologisches Phänomen, sondern der Kern dessen, was den Menschen zum Menschen macht. „Die Freiheit in diesem Sinne steht in diametralem Gegensatz zur Natur.“<sup>38</sup>

Eine erste ausführliche Analyse des menschlichen Strebens nach Anerkennung findet sich in Platons *Der Staat*. Darin führt Sokrates ein Gespräch mit den jungen aristokratischen Athenern, Glaukon und Adeimantos über das Wesen einer gerechten Stadt. Sokrates beschreibt die notwendigen Soldaten, die sich v.a. durch „Thymos“ auszeichnen.<sup>39</sup> In seinen weiteren Überlegungen entwickelt Sokrates seine berühmte Dreiteilung der Seele.<sup>40</sup> Er unterscheidet einen begehrenden, verlangenden Teil; einen erkennenden, vernunftgeleiteten Teil und schließlich Thymos, der in einer Beziehung zu dem Wert steht, den man sich selbst beimisst, also eine Art Selbstachtung darstellt. Platons Thymos ist damit der psychologische Sitz des Hegelschen Strebens nach Anerkennung.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Fukuyama, S. 211

<sup>38</sup> Fukuyama, S. 214

<sup>39</sup> dieses griechische Wort lässt sich etwas unbeholfen mit „Beherztheit“ übersetzen; s. Fukuyama, S. 230

<sup>40</sup> siehe hierzu auch: II. Vordenker/Ideengeber: Platon

<sup>41</sup> Fukuyama, S. 233

Der Begriff Thymos bezeichnet eine Art angeborenen Gerechtigkeitssinn und ist damit auch der psychologische Ort von Tugenden wie Selbstlosigkeit, Moral, Aufopferung, Mut und Ehrbarkeit. Thymos bietet dem Menschen daher eine kraftvolle emotionale Stütze im Prozess der Bewertung und Wertschätzung. Menschliches Verhalten lässt sich oft auch dann, wenn wirtschaftliche Motive unterstellt werden, auf eine Form des thymotischen Verlangens nach Anerkennung zurückführen. So ist z.B. das Streben nach Reichtum, laut Adam Smith, besser durch Thymos erklären, als durch physische Bedürfnisse.<sup>42</sup>

Wer die thymotische Komponente der sog. wirtschaftlichen Motive nicht erkennt, interpretiert die Politik und den historischen Wandel von Grund auf falsch.

Tocquevilles Analyse der französischen Revolution bspw. sieht die Ursache der Revolution in dem Vergleich nach oben.<sup>43</sup> Er beschreibt eine „Revolution der steigenden Erwartungen“<sup>44</sup>, die ebenso ein thymotisches Phänomen darstellt, wie eine Revolution, die dem Begehren entspringt.

Es zeigt sich, dass Länder in wirtschaftlichen Modernisierungsprozessen am wenigsten stabil sind, da Wachstum neue Erwartungen und Forderungen weckt und die Menschen ihre Situation mit wohlhabenden und nicht mit traditionellen Gesellschaften vergleichen.

Obwohl Thymos bei solchen Prozessen häufig als Verbündeter des Verlangens in Erscheinung tritt, darf er nicht mit Verlangen verwechselt werden.<sup>45</sup>

Revolutionäre Situationen können nur entstehen, wenn Menschen bereit sind, ihr Leben und ihre Sicherheit für ein bestimmtes Ziel zu riskieren. Der Mut dazu stammt aus dem thymotischen Teil der Seele. Der verlangende Mensch, der *homo oeconomicus*, wird eine interne Kosten-Nutzen-Analyse anstellen, die ihm immer einen Grund dafür liefern wird, sich mit dem System zu arrangieren. Nur der thymotische Mensch, der Mensch des Zorns, der

---

<sup>42</sup> ebenda, S. 244

<sup>43</sup> „Am Vorabend der Revolution waren die französischen Bauern wohlhabender und unabhängiger als ihre Ständesgenossen in Schlesien oder Ostpreußen. Entsprechendes galt für die Mittelklasse, Dennoch wurden die Bauern zum Zündstoff der Revolution, weil sie in der allgemeinen Liberalisierung des politischen Lebens im ausgehenden 18. Jahrhunderts ihren *relativen* Mangel viel schärfer wahrnehmen und ihren Zorn deutlicher ausdrücken konnten als die Menschen in Preußen.“, s. Fukuyama S. 246

<sup>44</sup> s. Fukuyama, S. 246

<sup>45</sup> „Der Zorn, der Ende 1989 bis Anfang 1990 zahllose Parteifunktionäre aus ihren Ämtern fegte, war nicht aus dem ökonomischen Versagen des Systems entstanden, sondern hatte seine Ursache in Korruption und Arroganz, wie das Beispiel des Ersten Parteisekretärs von Wolgograd zeigt, der aus dem Amt vertrieben wurde, weil er sich mit Parteigeldern einen Volvo gekauft hatte. (...) Der endgültige Sturz der Sozialistischen Einheitspartei und die Diskreditierung der neuen Führer Krenz und Modrow erfolgten erst, als enthüllt wurde, in welchem Überfluss Honecker in seiner Privatresidenz gelebt hatte. Heute erscheint der gewaltige Zorn, den diese Enthüllungen auslösten, irgendwie irrational. Denn es gab scheinbar viel gewichtigere Gründe zur Klage im kommunistischen Ostdeutschland (...). (Doch) diese Bilder enthüllten die Scheinhelligkeit eines Regimes, das die Gleichheit zum Programm erhoben hatte. Sie verletzten zutiefst den Gerechtigkeitssinn der Menschen und genügten, sie auf die Straße zu treiben, wo sie das Ende der Einheitspartei forderten“; s. Fukuyama S. 250

eifersüchtig über seine eigene Würde und die seiner Mitmenschen wacht wird bereit sein, sich einem Panzer oder einer Mauer von Soldaten entgegenzustellen.

Es gibt somit eine moralische Seite des Menschen, die ständig das Selbst und die Mitmenschen bewertet. Thymos ist selbst in seinen bescheidensten Ausprägungen damit als Urquell jeglichen menschlichen Konflikts anzusehen.<sup>46</sup>

Es ist aber sehr fraglich, dass alle Menschen sich selbst als *gleich* mit ihren Mitmenschen einschätzen. Eher würden sie versuchen, als anderen Menschen *überlegen* anerkannt zu werden. Daher muss zwischen zwei Arten des Thymos unterschieden werden: *Megalothymia* bezeichnet das Verlangen, anderen Menschen gegenüber als überlegen anerkannt zu werden. Das Gegenteil, *Isothymia*, bezeichnet das Verlangen, als den Mitmenschen gleichwertig anerkannt zu werden. Der Begriff Thymos kann sich demzufolge auch als Verlangen nach Dominanz äußern.<sup>47</sup>

Die *Megalothymia*, die Suche nach Ruhm, der durch Imperialismus nach Herrschaft strebenden Menschen war ein wichtiges Thema in der politischen Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Niccoló Machiavelli stellte das Verlangen nach Ruhm als einen grundlegenden Wesenszug des Menschen dar, der besondere Probleme schafft, da es ehrgeizige Menschen zu Tyrannen und die übrigen Menschen zu Sklaven macht.

Machiavellis gemischte Republik, eine frühe Form der Gewaltenteilung, ließ ein gewisses Maß an Freiheit zu, wenn der Thymos des Fürsten durch den Thymos des Volkes ausgeglichen wird.<sup>48</sup>

Der moderne Liberalismus versuchte die *Megalothymia* gänzlich zu überwinden.

Die klassische Aristokratie war die soziale Verkörperung der *Megalothymia* und zugleich jene Gesellschaftsklasse, der der moderne Liberalismus den Krieg erklärte. Krieg, der für die Lebensweise der Aristokraten von zentraler Bedeutung war, ist aber „wirtschaftlich suboptimal“.<sup>49</sup> Daher ist es geschickter, den aristokratischen Krieger in einen friedfertigen Geschäftsmann zu verwandeln, dessen Tätigkeit seiner eigenen Bereicherung und der seiner Mitmenschen dient.

---

<sup>46</sup> Fukuyama, S. 253

<sup>47</sup> für eine detaillierte Darstellung dieser Unterscheidung, s. Fukuyama, S. 254 f.

<sup>48</sup> ebenda, S. 256-257

<sup>49</sup> ebenda, S. 258

Die Verfasser der *Federalist-Papers*<sup>50</sup> sahen in der amerikanischen Verfassung ein Mittel Thymos nicht zu unterdrücken, sondern in sichere, ja produktive Bahnen zu lenken. Der demokratische Prozess „entschärft“ also den Thymos.

Viele liberale Denker empfanden jedoch Unbehagen bei dem Versuch der liberalen Politik, das Verlangen nach Anerkennung auf diese Art aus der Politik zu verbannen bzw. zu entschärfen. Nach Ansicht von C.S. Lewis bestanden die modernen Gesellschaften in der Folge aus „Menschen ohne Rückgrat“; Menschen, die nur Verlangen und Vernunft kannten und denen das stolze Selbstwertgefühl fehlte, das in früheren Zeiten der Kern der menschlichen Existenz gewesen war.<sup>51</sup>

Der größte und wortgewaltigste Verfechter und Wiederbeleber von Thymos in der Moderne war Friedrich Nietzsche. Für ihn war das Wesen des Menschen nicht sein Verlangen oder seine Vernunft, sondern sein Thymos. Nietzsche sieht den Menschen v.a. als wertendes Geschöpf, dessen Wesen im Akt des Schätzens selbst liegt, der Zuweisung eines Wertes für sich selbst und in der Forderung nach Anerkennung dieses Wertes.<sup>52</sup>

Auf dieser Grundlage lässt sich der historische Prozess anders interpretieren – nicht als Geschichte der modernen Naturwissenschaften oder der Logik der wirtschaftlichen Entwicklung – sondern eher als Erscheinen, Wachsen und Untergang der Megalothymia.

In unserer modernen Welt ist der Begriff Megalothymia negativ besetzt, gilt als moralisch überwunden und wird durch zwei andere Aspekte ersetzt: Erstens durch ein neues Aufblühen des verlangenden Teils der Seele, das als durchgehende Ökonomisierung des Lebens in Erscheinung tritt; zweitens durch eine allgemeine Isothymia, das Verlangen von den Mitmenschen als gleichwertig anerkannt zu werden.

Da das Verlangen nach Anerkennung also in Form von Isothymia nach wie vor vorhanden ist, bleibt die Frage, ob dies eine unerwarteten Folge des Versuchs darstellt, einen Grundzug der menschlichen Natur zu unterdrücken, der sich jedoch nicht unterdrücken lässt. Oder aber es

---

<sup>50</sup> siehe Jürgen Gebhardt: *The Federalist*; in Hans Maier; Horst Denker: *Klassiker des politischen Denkens*; S. 73-86; ebenso: Fukuyama, S. 261

<sup>51</sup> wie wichtig Fukuyama diesen Gedanken nimmt, zeigt er, indem er ein Kapitel seines Buches „Menschen ohne Rückgrat“ nennt

<sup>52</sup> für eine weitergehende Darstellung der Gedankenwelt Nietzsches, s. Fukuyama, S. 262

gibt ein höheres Verständnis des Liberalismus, das die thymotische Seite der menschlichen Persönlichkeit zu erhalten sucht, statt sie aus der Politik zu verdrängen.<sup>53</sup>

Um nach diesem höheren Verständnis zu suchen, bietet sich eine Rückkehr zu dem Herrn-Knecht-Verhältnis<sup>54</sup> an.

Da der unterworfen Knecht nicht anerkannt wird, verlangt er nach Veränderung.

Mit der Zeit wandelt sich das Motiv seiner Arbeit von Todesfurcht vor Strafe zu Pflichtbewusstsein und Selbstdisziplin; der Knecht entwickelt eine Arbeitsmoral.

Durch die Anwendung der modernen Naturwissenschaft entdeckt der Knecht zudem, dass er die Natur verändern kann; nicht nur seine physische Umwelt, sondern auch sich selbst.

Im Zuge seiner Arbeit wird dem Knecht bewusst, dass er als menschliches Wesen zu freier, schöpferischer Tätigkeit fähig ist. Der Knecht muss die freie Gesellschaft erst erfinden, bevor er in ihr leben kann und entwirft dabei mehrere Versionen der Freiheit, seine Ideologien.

Die wichtigste Ideologie der Knechte ist das Christentum, welches von Hegel als die „absolute Religion“ bezeichnet wird.<sup>55</sup> Sie führt direkter als alle anderen zur Verwirklichung von Gesellschaften, die auf irdischer Freiheit und Gleichheit beruhen. Im Christentum ist der Mensch frei – nicht im formalen Sinn wie bei Hobbes, also frei von äußerem Zwang, sondern moralisch frei in seiner Wahl zwischen richtig oder falsch. Das christliche Freiheitsverständnis hat die universale Gleichheit der Menschen zur Voraussetzung, aber aus anderen Gründen als bei den Liberalen der auf Hobbes und Locke zurückgehenden Tradition. Hobbes und Locke gründen ihren Glauben an die Gleichheit auf die gleiche natürliche Ausstattung. In Lockes Staat ist Gleichheit eine Art Chancengleichheit.

Christliche Gleichheit dagegen basiert auf der Tatsache, dass alle Menschen im gleichen Maß mit der Fähigkeit ausgestattet sind, eine moralisch begründete Wahl zu treffen.

Der Beitrag des Christentums zum historischen Prozess bestand darin, dass es dem Knecht diese Vision der menschlichen Freiheit eingab und ihm zeigt, in welchem Sinne alle Menschen Würde besitzen. Aber gleichzeitig ist es eine neue Form der Sklaverei in Form der Unterwerfung unter einen selbst geschaffenen Gott. Das Christentum ortet die Verwirklichung der menschlichen Freiheit nicht auf Erden, sondern im Königreich Gottes. Gleichwohl sieht der Knecht nun sein Ziel eines freien, selbständigen Individuums, dessen

---

<sup>53</sup> Fukuyama, S. 265

<sup>54</sup> für eine weitergehende Beschreibung dieses Verhältnisses, siehe Fukuyama S. 267-275

<sup>55</sup> dieses Urteil trifft Hegel nicht aufgrund von Ethnozentrismus, sondern anhand der objektiven historischen Beziehung zwischen der christlichen Lehre und der Entstehung liberaler demokratischer Gesellschaften in Westeuropa



Freiheit und Selbständigkeit von allen Menschen allgemein und gegenseitig anerkannt werden, klarer.<sup>56</sup>

Für Hegel erfordert die Vervollständigung des historischen Prozesses nun noch die Säkularisierung des Christentums, d.h. die Übertragung des christlichen Freiheitsgedanken in das „Hier und Jetzt“. Dieser Schritt erfordert allerdings noch einen blutigen Krieg; den Kampf der Selbstbefreiung des Knechts von seinem Herrn.

Dieser Schritt geschah für Hegel durch die französische Revolution, der die liberale Gesellschaft zur Folge hatte.<sup>57</sup>

Diese stellt ein wechselseitiges und gleiches Übereinkommen zwischen den Bürgern dar, einander anzuerkennen. Liberalismus i.S.v. Hegel kann daher als die Verfolgung der rationalen Anerkennung verstanden werden. Am wichtigsten hierbei ist, dass der liberale Staat die Anerkennung der menschlichen Würde ermöglicht.<sup>58</sup>

Der liberale Staat ist rational, universal und homogen, dazu ist er formbar, d.h. seine Autorität ist das Ergebnis einer öffentlichen Diskussion. Er gewährt und schützt die Rechte des Einzelnen, seine Gesetze sind universell geltende Regeln, die auf der gegenseitigen Anerkennung von Volk und Staat beruhen. Er ruht auf den beiden Säulen der Ökonomie und der Anerkennung, wobei die Entfaltung der Naturwissenschaften im begehrenden Teil der Seele wurzelt, der der Kampf um Anerkennung dagegen entspringt dem thymotischen Teil.

An dieser Stelle kehren wir zurück zu der Beziehung zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik.

Es gibt keine ökonomische Begründung für Demokratie; die Entscheidung für die Demokratie wird um der Anerkennung willen getroffen und nicht um der Begierde willen.

Gleichwohl schafft die ökonomische Entwicklung Bedingungen, die diese Entscheidung wahrscheinlicher machen: Zum einen bringt die ökonomische Entwicklung dem Knecht das

---

<sup>56</sup> zur Rolle des Christentums: Fukuyama, S. 271f.

<sup>57</sup> Als Hegel nach der Schlacht von Jena im Jahr 1806 erklärte, dass die Geschichte nun zu Ende sei, wollte er damit offensichtlich nicht behaupten, dass der liberale Staat überall auf der Welt gesiegt habe. (...) Er wollte vielmehr sagen, dass die Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit, die dem modernen liberalen Staat zugrunde liegen, in den fortschrittlichsten Ländern entdeckt und durchgesetzt worden seien und dass es keine alternativen Prinzipien oder Formen der sozialen und politischen Organisation gebe, die dem Liberalismus überlegen seien. Die liberalen Gesellschaften sind mit anderen Worten frei von den „Widersprüchen“ früherer Formen der sozialen Organisation, und darum schließen sie die historische Dialektik ab; s. Buch S. 104-105

<sup>58</sup> s. Fukuyama, S. 278

Konzept der Herrschaft zu Bewusstsein; zum anderen bringt sie den Knecht dazu, Ideologien, wie die des Christentums, zu entwickeln.<sup>59</sup>

Außerdem schafft die ökonomische Entwicklung einen Bedarf an umfassender Bildung, welche wiederum eine stark nivellierende Wirkung hat und alte Klassenbarrieren zugunsten einer allgemeinen Chancengleichheit abreißt.

Die wirtschaftlichen Prozesse schaffen *de facto* Gleichheit, noch bevor diese *de jure* erreicht ist.<sup>60</sup>

Fukuyama kommt zu dem Schluss, dass die vernunftgeleitete, universale Anerkennung nur in einer liberalen Gesellschaftsordnung möglich ist.<sup>61</sup> So gesehen, ist das Streben nach Anerkennung der gesuchte „missing link“ zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik.

Der liberal-demokratische Staat ist somit die letzte Staatsform der menschlichen Geschichte, da er das menschliche Verlangen nach Anerkennung vollkommen befriedigt.<sup>62</sup>

#### **IV. Das Ende der Geschichte(?) – Kritikpunkte**

Die Behauptung, die Menschheit habe das Ende der Geschichte erreicht, steht und fällt mit der Feststellung, ob die Anerkennung, die der zeitgenössische liberal-demokratische Staat ermöglicht, das menschliche Verlangen nach Anerkennung hinreichend befriedigt.(286d)

Auch Fukuyama selbst scheint sich zu dieser Frage am Ende seines Buches **sich** nicht vollständig festlegen zu wollen:

„Rather than a thousand shoots blossoming into as many different flowering plants, mankind will come to seem like a long wagon train strung out along the road. (...) (Some) will have found alternative routes to the main road, though they will discover that to get through the main final mountain range they all must use the same pass. (...) The great majority of wagons will be making it into town, and most will eventually arrive there. (Though we can not) in the final analysis know, whether their occupants (of the wagons), having looked around a bit at their new surroundings, will not find them inadequate and set their eyes on a new and more distant journey.“<sup>63</sup>

Einer von Fukuyamas zahlreichen Kritikern, Robert Kimball, erblickt an u.a. dieser Stelle des Buches einen Angriffsraum, da Fukuyama mit seinen Erklärungen versucht, auf die Kritiker seines früheren Aufsatzes einzugehen und dabei Inkonsistenzen in fundamentalen Teilen

---

<sup>59</sup> die Ideologie des Kommunismus führte zu kommunistischen Gesellschaften, die allerdings, laut Fukuyama, als moderne Variante der Sklavenhalter-Gesellschaften entlarvt wurden (284d)

<sup>60</sup> für diese Schlussfolgerung, s. Fukuyama, S. 285

<sup>61</sup> für dieses Fazit, s. Fukuyama, S. 284

<sup>62</sup> für das Fazit Fukuyamas: ebenda, S. 286

<sup>63</sup> für den vollständigen, sehr beeindruckenden Auszug s. Fukuyama, p. 339e

seiner Argumentation aufweist.<sup>64</sup>

Was ist eine Anerkennung noch wert, wenn sie jedem Menschen gleich zukommt?<sup>65</sup> Ein weiterer Kritiker, Timothy Fuller, bezweifelt, dass der Mensch keinen Drang verspüren wird, dasjenige ständig zu verbessern, für das er solange gekämpft hat: “The point is that the 'idea' of liberal democracy, insofar as it can be translated into actuality, cannot end the longing for satisfaction at the core of the human consciousness. No earthly order can fulfil that longing.”<sup>66</sup>

Die Frage ist also, ob die liberale Demokratie den Thymos des Menschen ausreichend besänftigt und insbesondere dem Megalothymos innerhalb ihrer Grenzen genügend Raum zur Entfaltung gibt, so wie es sich die Verfasser der *federalist papers* vorstellten (s.o.).

Kimball sieht in der Demokratisierung einen kontingenten Prozess, der mit den gleichen Mitteln jedoch auch wieder rückgängig machbar ist.<sup>67</sup>

Huntington findet eine Feststellung des Endes der Geschichte ebenfalls zu gewagt und einfach zu früh. Er hält ein Wiederaufleben sozialistischer Staatsversuche für möglich und sagt, “it is erroneous, however, to jump from the decline of communism to the global triumph of liberalism and the disappearance of ideology as a force in world affairs.”<sup>68</sup>

Fragwürdig findet Huntington besonders die Aussagen Fukuyamas über China und Russland: “He (Fukuyama) includes Russia China and the Soviet Union among those states that are out of history” ... yet he also admits that the Soviet Union (...) could (...) remain stuck in history.”<sup>69</sup> Fürwahr hätte Fukuyama ein ernsthaftes Problem mit der Glaubhaftigkeit seines Endes der Geschichte, falls 2 solcher großen Länder auf “Nebenstrecken” der Geschichte steckenblieben.

Huntington argumentiert weiter: “Fukuyamas thesis itself reflects not the disappearance of Marxism but its pervasiveness. (...) Marxist ideology is alive and well in Fukuyamas arguments to refute it.”<sup>70</sup>

David Stove unterstützt diese Aussage: “The Enlightenment package – of secularism, utilitarianism and egalitarianism – seemed to everyone to point in one economic direction: socialism. Not only did it seem to – it did, and it still does. The reason is simple. The

---

<sup>64</sup> Kimball, p. 3

<sup>65</sup> eine Frage, die sich Fukuyama selbst stellt, s. Fukuyama, S. 287: „Wird sich der Mensch für immer damit zufrieden geben, im Vergleich zu allen anderen Menschen als gleich anerkannt zu werden, oder wird er nicht im Laufe der Zeit mehr fordern?“

<sup>66</sup> Fuller, p. 94-95

<sup>67</sup> Kimball, p. 6

<sup>68</sup> Huntington, p. 8

<sup>69</sup> ebenda

<sup>70</sup> Huntington, p. 9-10

fundamental moral value of Enlightenment is equality.”<sup>71</sup>

Huntington bezweifelt außerdem, dass mit dem Erreichen eines Endes der Geschichte eine „Zone des Friedens“ erschaffen würde: (As much as) “the triumph of one ideology does not preclude the emergence of new ideologies , the universal acceptance of liberal democracy does not preclude conflicts within liberalism.”<sup>72</sup>

Er stellt des weiteren eine Vorhersagbarkeit der Geschichte stark in Frage und verweist dabei auf die amerikanische Debatte des „declinism“<sup>73</sup>, die nur ein Jahr später, 1989, mit der Debatte um Fukuyamas „endism“ ersetzt wurde. Die Debatte des “endism overemphasizes the predictability of history and the permanence of the moment” (and) “tends to ignore the weakness and irrationality of human nature.”<sup>74</sup>

An manchen Stellen wird Fukuyama ein gewisser “Eurozentrismus” vorgeworfen, doch untersucht Fukuyama in seinem Buch an mehreren Stellen andere Kulturkreise und Anderson teilt seine Meinung, dass z.B. „der islamische Fundamentalismus trotz aller Unterschiede, die sich im Laufe der Zeit aufgetan haben, ein Nachfolger des gescheiterten arabischen Nationalismus (ist), der in seiner Anziehungskraft ziemlich beschränkt (ist). (...) (Er) ist kein ernsthafter Anwärtler darauf, die ideologische Evolution der Menschheit über die Amtszeit des Liberalismus hinaus zu verlängern.“<sup>75</sup>

Roger Kimball sieht in Fukuyama zwei Personen; die des konservativen politischen Analysten (1), und die des Philosophen (2). Weiter schreibt er: “We have nothing but good wishes for the Fukuyama 1; about Fukuyama 2, however, we have grave reservations, not least because of the threat his ideas pose to his more commonsensical twin.” Kimball stellt fest, dass Fukuyama zwar eine Erklärung findet, dabei aber die Wahrheit verliert. Dabei zieht er den deutschen Philosophen Hans Blumenberg heran, der sagte: “If there were an immanent final goal of history, then those who believe they know it and claim to promote its attainment would be legitimized in using all the others who do not know it ... as a mere means.”

---

<sup>71</sup> Stove, p. 98

<sup>72</sup> Huntington, p. 9; Fukuyama widerspricht sich zu der Thematik des Krieges, da er an einigen Stellen seines Buches sich als Anhänger von Kants Theorie des ewigen Friedens präsentiert, an anderer Stelle jedoch Hegels Annahme bestätigt, es gebe auch nach dem Ende der Geschichte weiterhin Kriege. Fukuyama denkt sogar über die „Erlösungsfunktion des Krieges“ als „gemeinschaftsstiftendes Band“, ja, als „geistiges Abenteuer“ nach; s. hierzu Anderson S. 135/Fukuyama S. 436f.

<sup>73</sup> „In 1988 the issue was American decline. (...) Was the American power in the path of Great Britain and declining as a great power?” Huntington, p. 3

<sup>74</sup> ebenda

<sup>75</sup> Anderson, S. 107-109, für ein Beispiel der Fähigkeiten Fukuyamas, sich in fremde Kulturen hineinzudenken, s. Fukuyama, p. 98-108; Kritik kam bspw. von Satter, siehe. p. 95

Besonders bei dem Geschichtsbegriff Fukuyamas protestiert Kimball: Fukuyama behauptet, “it is possible to speak of historical progress only if one knows where mankind is going.” Kimball hingegen sagt: “No: history, a humble account of how man has lived and suffered, is what we require to declare progress, not prophecy.”<sup>76</sup>

Perry Anderson dagegen begrüßt die originelle Herangehensweise Fukuyamas an die Geschichtsphilosophie. „Ein durch und durch politischer Kopf nimmt unter philosophischen Gesichtspunkten die Struktur der Geschichte in den Blick. (...) Der Aufschrei, den Fukuyamas These ausgelöst hat, war kein Zeichen ihrer Dummheit, sondern ihrer Durchschlagskraft.“<sup>77</sup>

Neben der etwas provokanten und viel kritisierten Aussage Fukuyamas “it matters very little what strange thoughts occur to people in Albania or Burkina Faso”<sup>78</sup>, beschreibt er Entwicklungen, wie den Stalinismus und Nationalsozialismus als “a diseased bypath in the general course of European development.”<sup>79</sup> Nicht nur Kimball kritisiert dies energisch: “I submit that any theory which regards World War II as a momentary wrinkle on the path of freedom is in need of serious rethinking.”<sup>80</sup>

Zu einem häufig genannten Kritikpunkt an Fukuyamas Gedankengebilde zählt auch, dass er sich zu einem großen Teil auf Hegel bezieht, wie auch auf die Art und Weise seiner Interpretation Hegels.

Auch wenn man evtl. nicht so weit gehen möchte, wie manche Kritiker, so z.B. David Stove, der behauptet - „people who take Hegel’s pretensions seriously can believe anything. Schopenhauer, whose idealist philosophy was mad enough in all conscience, called Hegel a ‚charlatan‘ and a ‚humbug‘. He was, though it is not easy to convey by how much even those words are too good for him.”<sup>81</sup> - so scheint an manchen Stellen der Argumentation Fukuyamas eine inkorrekte Interpretation Hegels zumindest möglich.<sup>82</sup>

---

<sup>76</sup> Kimball, p. 4-5

<sup>77</sup> Anderson, S. 97

<sup>78</sup> Aufsatz Fukuyama, p. 9, diese Aussagen soll zeigen, dass eben nicht alle Triebe aufblühen werden und es für einen Beweis besonders auf das „Aufblühen“ der großen und mächtigen Staaten ankommt, s. Geschichte des ‚wagon train‘, Fukuyama, p. 338-339; für eine Rechtfertigung zu dem Vorwurf, Fukuyama würde sich abfällig über die 3. Welt äußern, s. Fukuyama: *A Reply to My Critics*, p. 21

<sup>79</sup> eine Entwicklung, die das Abkommen des Planwagens vom Weg darstellt und so nicht direkt zum „Aufblühen“ führt, laut Aufsatz Fukuyama, p.16

<sup>80</sup> Kimball, p. 6

<sup>81</sup> Stove, p. 98

<sup>82</sup> siehe hierzu bspw. Will, p. 99 zur Diskrepanz zwischen Fukuyama und Hegel bei dem Gebrauch des Wortes “freedom”

Auch Kimball sieht die starke Gebundenheit an Hegel sowie dessen Interpretation durch Fukuyama als problematisch an. "It is an imposing tale of a thousand and one nights for the philosophically inclined. The inconvenient question is only whether the story it tells is true. Perhaps, as Kirkegaard suggested, Hegel was a man who had build a palace but lived in the guard house."<sup>83</sup>

Kimball schreibt weiter: "In fact, it may be that what we need is not a better theory but less theory"<sup>84</sup> – Fukuyamas Ansatz ein Ende der Geschichte festzustellen und zu erklären, könnte daher einen weiteren "foolish challenge thrown by a new-born insect buzzing against the universe" darstellen – Kimball greift an dieser Stelle zurück auf Shakespeare's Hamlet, der sagte: "There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your Philosophy."

## **V. Bewertung**

Durch ihre Klarheit und Kühnheit hat Fukuyamas Fassung vom Ende der Geschichte eine größere – ja weitaus größere – öffentliche Kontroverse in Gang gesetzt, als jede frühere Version einer zielgerichteten Universalgeschichte.

Fukuyama gelang es dabei hervorragend, durch die Verwendung einfacher Formulierungen und einer verständlichen Sprache, seine komplexen Gedanken zu diesem philosophischen Thema auch dem nicht-wissenschaftlichen Teil der Gesellschaft zugänglich zu machen.

Faszinierend ist besonders, wie Francis Fukuyama auf die Arbeit seiner Vordenker<sup>85</sup> (bes. Kant und Hegel) aufbaut und ihre Aussagen an die heutige Zeit anpasst.

Essentiell ist es bei Fukuyama zu verstehen, dass das Ende der Geschichte nicht für den Anbruch eines vollkommenen Systems, sondern für das Ausscheiden jeder besseren Alternative steht.<sup>86</sup> Daher bleibt jede Antwort oder Kritik folgenlos, die sich damit begnügt, Probleme zu benennen, die in der von Fukuyama vorausgesagten Welt weiter bestehen. Eine schlagende Kritik muss nachweisen, dass es starke, von Fukuyama unberücksichtigte Alternativen gibt.<sup>87</sup> Obwohl es einige Punkte an der Argumentation Fukuyamas gibt, die sehr wohl kritisierbar

---

<sup>83</sup> Kimball, p. 6-7

<sup>84</sup> Kimball, p.7

<sup>85</sup> siehe dazu: II. Vordenker, Ideengeber

<sup>86</sup> so bewertet es auch Anderson, S. 103, s. ebenfalls Fukuyama, S. 104-105, bzw. Zitat in Fußnote 35 dieser Arbeit

<sup>87</sup> Anderson, S. 103

sind (wie gezeigt wurde), ist es den Kritikern nicht gelungen, die Alternative überzeugend zu benennen.

Ein einfaches Lächerlichmachen und Verwerfen der These Fukuyamas, die Menschheit hätte mit der liberalen Demokratie das Ende der Geschichte erreicht, ist also ungenügend und unbefriedigend. Vielmehr sollte der ambitionierte Ansatz Fukuyamas zu einer weiteren fruchtbaren Diskussion genutzt werden.

Zumindest gilt es allerdings zu dem derzeitigen Zeitpunkt, und noch vielmehr 1989, bzw. 1992, als äußerst gewagt zu behaupten, die Menschheit habe das Ende der Geschichte erreicht. Unsere Erfahrungen mit der parlamentarischen Massendemokratie ist blutjung und das Vertrauen auf ihre unwiderrufliche Durchsetzung abenteuerlich.<sup>88</sup> Zu ungewiss sind weitere Entwicklungen, wie z.B. die sich abzeichnende Herausbildung einer Demokratie in Russland und China. Solche Prozesse benötigen Zeit, viel Zeit.

Daher gilt auch für den endgültigen Beweis der These von Francis Fukuyama, ob wir das Ende der Geschichte mit der liberalen Demokratie erreicht haben: Die Zeit wird es zeigen.

---

<sup>88</sup> Demandt, S. 75

## **VI. Literatur**

- *Anderson, Perry*: Zum Ende der Geschichte, Rotbuch Verlag, 1993, S. 96-139
- *Baruzzi, Arno*: Immanuel Kant, in: Maier, Hans/Denzer, Horst: Klassiker des politischen Denkens, S. 87-105
- *Demandt, Alexander*: Endzeit? Die Zukunft der Geschichte, Berlin: Siedler Verlag, 1993
- *Fukuyama, Francis*: The End Of History And The Last Man, London: Penguin Books, 1992
- *Fukuyama, Francis*: Das Ende der Geschichte – wo stehen wir?, München: Kindler Verlag, 1992.
- *Ders.*: The End of History?, in: The National Interest 16 (Summer 1989), S. 3-18.
- *Ders.*: Reply to My Critics, in: The National Interest 18 (Winter 1989/1990), S. 21-28.
- Fukuyamas homepage: <http://www.sais-jhu.edu/fukuyama/>; 14.06.2004
- *Fuller, Timoth*: More Responses to Fukuyama, in: The National Interest (Fall 1989), S. 93-95.
- *Huntington, Samuel P.*: No Exit – The Errors of Endism, in: The National Interest 17 (Fall 1989), S. 3-11.
- *Kimball, Roger*: Francis Fukuyama & the end of history, in: <http://www.newcriterion.com/archive/10/feb92/>, 05.05.2004.
- *Ottmann, Henning*: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Maier, Hans/Denzer, Horst: Klassiker des politischen Denkens, S. 131-144
- *Pesch, Volker*: Immanuel Kant, in: *Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.): Demokratie-Theorien*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, Band 424, 2003, S. 125-134
- *Roth, Klaus*: Platon, in: *Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.): Demokratie-Theorien*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, Band 424, 2003, S. 27-37
- *Satter, David*: More Responses to Fukuyama, in: The National Interest (Fall 1989), S. 95-97.
- *Stove, David*: More Responses to Fukuyama, in: The National Interest (Fall 1989), S. 97-98.
- *Will, Frederick L.*: More Responses to Fukuyama, in: The National Interest (Fall 1989), S. 99-100.

Anmerkung des Verfassers: Alle Internetquellen liegen dem Verfasser vor.