

1989 - Philosophie der Zeitenwende und Rückkehr des Nationalen

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 19.09.2009

Sehr geehrte Damen und Herren!

Gestern vor 20 Jahren trat Erich Honecker von allen Ämtern zurück. Zwei Tage zuvor demonstrierten über 120.000 Menschen in Leipzig für ihre Freiheit. Was hat all das mit Philosophie zu tun? Bei den genannten Ereignissen handelte es sich um Meilensteine auf dem Weg zum Zusammenbruch des Kommunismus und der Wiedervereinigung. Beide welthistorischen Ereignisse wurden in einer intellektuellen Debatte dieser Zeit immer wieder in philosophische, insbesondere geschichtsphilosophische Zusammenhänge gebracht.

Die Jahre 1989/1990 stellten, so meine These, eine Zeitenwende, eine auch geschichtsphilosophisch zu bewertende Zäsur dar. Der Dualismus der Welt, getragen von zwei antagonistischen Philosophien – dem auf den Philosophen Karl Marx zurückgehende historisch-dialektischen Materialismus und die liberal-kapitalistische Ideologie, wie sie Philosophen wie John Locke und Adam Smith ideengeschichtlich grundgelegt hatten.

In seiner Rechtsphilosophie schreibt Hegel, dass die „Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt“¹ sei. Und so versuchten vor 20 Jahren Philosophen in streitbarer Weise diese Zeitenwende in Gedanken philosophisch zu erfassen. Dass sie diese Veränderung nicht schon frühzeitig prophetisch witterten, kann man übrigens wieder mit einem Zitat aus Hegels Rechtsphilosophie von 1820 rechtfertigen. Dort beschreibt er in einem fast poetischen Bild, wie die Philosophie erst im Nachhinein eine Epoche analysiert:

„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“²

Wir wollen also den Flug der Philosophie in den Jahren 1989 und 1990 beobachten. Und hier will ich exemplarisch zwei Debatten beleuchten: Einerseits jene über die Wiedervereinigung und die Revitalisierung der Kategorie des Nationalen. Andererseits jene um die These vom Ende der Geschichte nach dem Untergang des Kommunismus, formuliert von Francis Fukuyama.

Diese Debatten hatten verschiedene Aspekte: Man kann sie der Politischen Philosophie, der Kulturphilosophie, gar der Moralphilosophie – aber besonders der Geschichtsphilosophie zuordnen. Geschichtsphilosophen suchen eine Logik in der Geschichte, eine darin gleichsam waltende Vernunft, welche die Entwicklung der Menschheit zu einem Ziel fortschreiten lässt.

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorrede zu: Grundlinien der Philosophie des Rechts..., Stuttgart 1970, S. 12 ff

² Ebd.

Geschichtsphilosophische Debatten kreisen etwa im konkreten Fall darum, ob die Überwindung des Blockdualismus ein notwendiger und vielleicht gar endgültiger Fortschritt in der Geschichte bedeutet. Sie stellen sich der Frage, ob die Rückkehr des Nationalen einen gefährlicher Rückschritt oder eine notwendige Bedingung gelingenden Lebens im kollektiven Maßstab darstellt.

Dass die beiden Debatten über Wiedervereinigung und Ende der Geschichte einen inneren Zusammenhang aufweisen, möchte ich anfangs darlegen. Dann werde ich die beiden Themen referieren und schließlich den Versuch machen, die Diagnosen und – entgegen dem Hegel'schen Bild der Eule – auch Prognosen mit der Gegenwart vergleichen.

Zum Zusammenhang der beiden Diskurse: Ich will hier drei Verbindungen nennen: der historisch-politische Anlass, der philosophiegeschichtliche Bezug zu einem bestimmten Denker und last but not least der systematisch-philosophische Konnex.

Der politische Auslöser war erst einmal der gleiche: Im Folge der von Gorbatschow ausgelösten Politik von Glasnost und Perestrojka, Offenheit und Umbau, werden in den meisten bisher kommunistischen Staaten Reformen und Revolutionen ausgelöst, die letztlich zum Sturz des Kommunismus führen. Nachdem die marxistisch-leninistische Philosophie ihre Wirkmacht verloren hatte, hinter ihrer Durchsetzung nicht mehr Panzer und Geheimdienste standen, entstand ein ideologisches Vakuum. Und zwei Ideensysteme boten sich nun an: Einerseits jene der Mischung aus liberal-demokratischer politischer Ordnung und kapitalistisch-marktwirtschaftlicher wirtschaftlicher Ordnung als einheitlicher Rahmen für die ganze Welt. Andererseits die Idee der Nation als neues kollektives Sinnangebot. In der gemäßigten Variante schienen beide Ideensystem durchaus kompatibel, in der extremen Ausprägung eines radikalen Nationalismus, der sich jeder Globalisierung und dem westlichen Universalismus überhaupt entgegenstellte, drohte ein potentiell durchaus blutiger Antagonismus.

Der zweite gemeinsame Bezugspunkt ist ein toter Philosoph: Georg Friedrich Wilhelm Hegel. 1873 hatte Karl Marx im Nachwort zur zweiten Auflage von Karl Marx davor gewarnt, Hegel als „toten Hund“, also als nicht mehr aktuell und obsolet zu behandeln. Spätestens 1989 wurde der tote Hund von einigen Philosophen wieder eifrig ausgegraben. Das hatte einmal mit der Renaissance des geschichtsphilosophischen Denkens angesichts der mit Siebenmeilenstiefeln davoneilenden Historie (oder um mit Helmut Kohl zu reden: ‚Geschichte‘) zu tun. Aber noch konkreter mit den beteiligten Diskutanten und der Herkunft ihrer Argumentationen. Der Philosoph Dieter Henrich, der sich maßgeblich an der Debatte über das Nationale beteiligte, war und ist der vielleicht größte Hegelforscher und –kenner. Und Francis Fukuyama mit seiner These vom Ende der Geschichte ist ganz eindeutig Hegelianer. Dazu inhaltlich vorausgreifend nur zwei Anmerkungen: Hegel ist der vielleicht bedeutendste Geschichtsphilosoph und er vertritt die These, dass die Weltgeschichte bald zu einem unübertreffbaren Gipfelpunkt des Absoluten, der Versöhnung alles Entzweiten, komme. Und auf dem Weg dahin waren die Völker und ihre Staaten (man kann auch sagen: die Nationen) sozusagen beim Fortschreiten des Weltgeistes die maßgeblichen Akteure.

Schließlich drittens ergibt sich auf Grund der ersten beiden Punkte einige philosophische Aspekte und Fragestellungen, die beide Debatten durchzogen: Ist die Überwindung des Kommunismus der Anfang einer neuen harmonischen Einheit der Menschheit oder Auslöser mannigfachiger nationaler Regressionen und Kämpfe? Ist philosophisch der auf die Verschiedenheit der Nationen basierende Partikularismus oder der alle Grenzen überwindende Universalismus der richtige und erfolgreiche Weg?

Wenn wir uns nun der ersten Debatte über die Idee der Nation und die Wiedervereinigung zuwenden, werden wir hier in der Münchner Volkshochschule sogar einen gewissen lokalen Bezug entdecken können. Die drei wichtigsten Philosophen unter den Protagonisten waren nämlich der erwähnte Dieter Henrich, damals Ordinarius an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München (ich war damals eifriger Hörer seiner Vorlesungen), dann der in der Juristischen Fakultät derselben Hochschule als Rechtsphilosoph wirkende Reinhard Merkel und last but not least Jürgen Habermas, der noch heute in Starnberg und damit sozusagen im S-Bahn-Bereich Münchens lebt. Ich werde hier aber nicht nur Philosophen zitieren, sondern auch andere Intellektuelle, die sich in der letztlich philosophischen Debatte zu Wort meldeten: wie den Literaturwissenschaftler und Publizisten Karlheinz Bohrer oder der Alt-Historiker Christian Meier.

Der 9. November 1989, der sich in wenigen Wochen zum zwanzigsten Mal jährt, war die wichtigste Zäsur auf dem Weg zur deutschen Einheit. Bald erreichten diese Debatten auch das intellektuelle Feuilleton. Auf der einen Seite wurde eine moralische Debatte geführt über die Frage, ob Deutschland nach dem Menschheitsversprechen von Auschwitz nicht durch seine nationalstaatliche Einheit neue Gefahr mit sich bringe. Am prominentesten vertrat Günter Grass die negative Version der Antwort auf diese Frage:

„Wer gegenwärtig über Deutschland nachdenkt und Antworten auf die Deutsche Frage sucht, muß Auschwitz mitemdenken. Der Ort des Schreckens, als Beispiel genannt für das bleibende Trauma, schließt einen zukünftigen Einheitsstaat aus.“³

Gegen diesen moralisch-politischen Einwand wurde schon zur Jahreswende 1989/1990 ein sozusagen kultur- und geschichtsphilosophisches Argument gesetzt. Der erwähnte Philosoph und Hegelianer Dieter Henrich schrieb unmittelbar nach dem Mauerfall einen Leserbrief an die Süddeutsche Zeitung, der am 17. November veröffentlicht wurde.

Darin versucht er klar zu machen, *„weshalb auch wir der Wiederherstellung der Lebenseinheit einer Nation bedürfen“⁴*. Das *„Leben an einer Weltgrenze, welche das Land teilt“* habe das Denken beengt, die deutsche Teilung habe zu *„Befangenheit im intellektuellen Leben“⁵* geführt.

³ Günter Grass: Kurze Rede eines vaterlandslosen Gesellen, in: Die Zeit vom 9.2.1990

⁴ Abgedruckt auch in: Dieter Henrich: Eine Republik Deutschland, Frankfurt am Main 1990, S. 48.

⁵ Ebd.

Stärker philosophisch untermauert hat Henrich seine These am 20. Februar 1990 in einem Artikel wieder in der SZ. Herder und Hegel scheinen hier durch, auch wenn sie ungenannt bleiben, die Gewährsmänner für die grundsätzliche, ins Aktuell-Politisch gewendete These. Für den Kultur- und Geschichtsphilosophen Herder waren die Völker mit ihren individuellen kulturellen Ausdrucksformen gleichsam Ideen Gottes und ihre Verschiedenheit von besonderem Werte. Und für Hegel vergegenständlichen sich die Volksgeister (also die kulturellen Individualitäten einer bestimmten Gruppe mit gemeinsamen Werten, Normen, Sitten und Gebräuchen) im politischen Staat, also in der Nation. Diese sind wiederum Aspekte des Weltgeistes. Durch diese individuellen Volksgeister in ihrer Verschiedenheit, gleichsam in ihrem Wettbewerb, verwirklicht sich schrittweise im Fortschrittsprozess die Vernunft auf Erden.

Dies ist im Hinterkopf zu behalten, wenn man Henrichs Argumentation folgt. Er schreibt:

„Völker und Nationen, nicht Stämme und Regionen, sind die Träger dessen, was sich in der modernen Welt als ‚Kultur‘ von Überlieferung und Brauchtum, also von ‚Folklore‘ unterscheidet Die Deutschen haben einen Beitrag eigenen Profils zur vielstimmigen Kultur der Welt geleistet. Eigene Verfehlungen haben diese Tradition gefährdet und auch kompromittiert. Doch die Teilung des Landes milder Folge der Ost- und Westanlehnung hat dahin gewirkt, daß die Selbständigkeit eines offenen und unangepaßten Weltverhältnisses auch in ihren besten Potentialen gänzlich verlorenzugehen drohte. Wir wissen nicht, ob sie wieder aufkommen kann. Doch wir müssen wollen, daß die wichtigste Voraussetzung dafür wieder hergestellt wird: die Aufhebung der Grenze innerhalb der Nation, die eine freie Besinnung aus eigener Mitte heraus niederhält In solchem Wollen liegt auch kein Eigendünkel und keine welttscheue Selbstzentrierung. Eine Tradition, die gerade bei unseren Freunden als Gut geachtet wird, müssen wir wahren und kräftigen - um des Reichtums, des Lebens in der Welt und kommender Generationen auch in unserem Lande willen. Eigens betont sei, daß mit "Kultur" hier nicht etwa das Konzert- und Museumswesen gemeint ist, sondern die Kraft der gestaltenden Nation und einer Intellektualität, die auf Zelt- und Weltfragen eigenständig zu antworten weiß.“⁶

Jenen „Beitrag eigenen Profils“, den die Deutschen „zur vielstimmigen Kultur der Welt geleistet“⁷ hätten, könnte und müsste man nun wieder aufnehmen, wieder die „Selbständigkeit eines offenen und unangepaßten Weltverhältnisses“⁸ gewinnen.

Ähnlich argumentierte der Althistoriker Christian Meier, dem zufolge die „Bildung eines Nationalstaates [...] neue Erfahrungen, eine offeneres Denken – und eben auch eine Entfaltung anderer, spezifisch deutscher Möglichkeiten eröffnen“ könnte. Die allfällige Debatte zwischen den sich zusammenraufenden Deutschen der beiden Teile würde „eine nationale Besinnung mit sich bringen, die an der Schwelle zum 21. Jahrhundert (und in Hinblick auf die vielfachen Aufgaben Deutschlands in Europa und in der ganzen Welt) dringend nötig sein wird“. Wir würden „ein Denken in Kategorien der Nation gerade brauchen [...], um den Problemen, die sich mit unserer Existenz im heutigen Europa und in der Welt stellen, gerecht zu werden.“⁹

⁶ Dieter Henrich: Warum deutsche Einheit – nicht Anschluß?, in: Süddeutsche Zeitung vom 20.2.1990.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Christian Meier: Deutsche Einheit als Herausforderung, München und Wien 1990, S. 72 und 74.

Die Debatte in den Feuilletons richtig eröffnet hatte nun jedoch der Literaturwissenschaftler und Herausgeber der Monatszeitschrift *Merkur*, Karl Heinz Bohrer, der nicht zufälligerweise mit einer Arbeit über die „*Geschichtsphilosophie der deutschen Romantik*“ promoviert wurde. Es ging ihm um die positive Wiederaneignung verloren geglaubter intellektueller Potentiale der deutschen Nation – und die sah er insbesondere in der deutsche Romantik, einer spezifischen z.T. irrationalen Tradition des deutschen Geistes, die wieder stärker mitmischen sollte im Konzert der Nationen. Sein Artikel, der die Debatte auslöste, erschien am 13. Januar 1990 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und war trug den Titel: „*Warum wir keine Nation sind. Warum wir eine werden sollen.*“ Hier und in zahlreichen Essays im *Merkur*, z.B. unter der Überschrift, „*Und die Erinnerung der beiden Halbnationen?*“ (*Merkur* Nr. 493, 3/1990) vertrat er die These, dass gegen die neurotische Grundstruktur der Bonner Republik, die zwischen Kohlschen Provinzialismus und moralistischen Terror der RAF kein rechtes Maß fand, eine wieder gefundene nationale Identität helfen könne. Denn die Abwesenheit der dieses Integrationsfaktors sei „*das eigentliche Syndrom der deutschen Identitätskrise*“¹⁰ Wie unsere westlichen Nachbarn könnte wieder jetzt Selbstbewusstsein, eine neue ästhetische Form der Repräsentation und insbesondere eine spezifisches geistiges Profil gewinnen mithilfe der „*symbolischen und reflexiven Konstanten eines kollektiven historischen Erinnerungsvermögens*“ (FAZ-Artikel).

Andere linksliberale Philosophen warnten nun aber vor den – ich zitiere Jürgen Habermas – „*Intellektuellen, die sich zu Sängern der deutschen Einheit gemausert haben*“¹¹, den, wie es Reinhard Merkel ausdrückte, „*heutigen National-Intellektuellen*“¹².

Für den Rechtsphilosophen Merkel ist die Idee der Nation angesichts des geschichtlichen Missbrauchs, der mit dieser im Kern irrationalen Kategorie getrieben wurde, und angesichts der aktuellen Transformation von nationalstaatlicher zu supranationaler Politik nur noch ein Wahnbild:

*Was aus der Geschichte und dem Gestaltwandel der deutschen Nationalidee zu lernen wäre, ist nicht, daß es sie gottbehüte als eine Art metaphysisches Apriori stets gegeben hat und geben muß. Sondern: daß sie seit jeher historisch wechselnde politische Interessen in ein eber föhl als denkbare Vorstellungssyndrom verkleidet und zusammendrängt; daß sie wegen ihrer Pathosfülle und Gedankenleere gefährlich mißbrauchbar ist; und daß sie vor den kommenden Lebensproblemen der Menschheit als hilfloser Anachronismus steht.*¹³

Die „deutsch-nationalen Intellektuellen“, die das Willens- und Emotionsprodukt Nation als eine durch überzeitliche Konstanten geformten Identität objektivierten, würden die geschichtliche Lektion missachten, „*daß Nation in demokratischen Staaten – wenn überhaupt noch etwas – nicht eine Abgrenzung der ‚volkhaften‘ Besonderheit nach außen sein kann*“¹⁴.

¹⁰ Karl Heinz Bohrer: Editorial, in: *Merkur* Nr. 490, 12/1989, S. 1038.

¹¹ Jürgen Habermas: Der DM-Nationalismus, in: *Die Zeit* vom 9.3.1990.

¹² Reinhard Merkel: Wahnbild Nation. Mit der nahen „Wiedervereinigung“ wird auch das nationale Geschwätz wieder laut, in: *Die Zeit* vom 9.3.1990.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Die wichtigste Gegenposition zur positiven Wiederentdeckung des Nationalen formulierte nun aber Jürgen Habermas in seinem Artikel „Der DM-Nationalismus“, welcher in der Wochenzeitung Die Zeit vom 30. März 1990 erschien. Im gleichen Jahr führte er sein Argumente in dem Buch „Die nachholende Revolution“ weiter. Für ihn standen wir vor der Alternative: „Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein“¹⁵. In der deutschen Tradition stand der Wert der Nation immer gegen freiheitliche Gesinnung und für die Ausgrenzung von Feinden. Gegen die „vorpolitischen Krücken von Nationalität und Schicksalsgemeinschaft“ stellte er die universalistischen Werte unserer freiheitlich-demokratischen Verfassung und bezog sich auf den von Dolf Sternberger geprägten und von Habermas popularisierten Begriff des „Verfassungspatriotismus“.

Die Gefahr eines neuen Nationalismus sah er insbesondere begründet in der Arroganz des reichen und nun größer und mächtiger gewordenen Deutschland. Er saht die „Blüten eines pausbäckigen DM-Nationalismus“ sprießen und die „Schamlosigkeit eines vom Börsenkurs gestützten Nationalismus“¹⁶ sich aufspreizen.

Nation u Republik - Für Republik und Zäsur Chance,

Für jene gemäßigten Befürworter einer Wiederbelebung des nationalen Gedankens, stand dieser aber gerade nicht im Gegensatz zu den Werten der freiheitlichen Republik. Dieter Henrich beispielsweise sah die Chance, „zum ersten Mal eine ‚Republik Deutschland‘ aus eigenem Wollen und Verstehen, also buchstäblich aus Volkswillen, zu begründen“¹⁷ und „nunmehr das Profil der deutschen Mentalität und ihrer Kultur mit einer republikanischen Verfassung des Lebens zusammenwachsen zu lassen“¹⁸. Diese könnte aber nur gelingen, wenn das Zusammenwachsen eine wirkliche Einheit bedeute und nicht nur eine reiner Anschluss ohne Veränderungsnotwendigkeit für den westlichen Teil des Landes darstelle.

Den reinen Verfassungspatriotismus hielt Henrich aber im Gegensatz zu Habermas nicht für ausreichend. Denn zur Gründung einer „Wertegemeinschaft, welche die deutsche Nation in Zukunft“¹⁹ ausmacht, und zur Abwehr nationalistischer Gefahren reichen aber nicht allein die verfassungspatriotische „Identifikation mit einer republikanischen Verfassung“²⁰ aus. Es müssen ein traditionelles Element hinzutreten, das „aus dem Anschluß an Weisen der Lebenspraxis und an Verständigungsweisen und Wertorientierungen“²¹, die Jahrhunderte zurückgehen, hervorgeht. Innerhalb der die Nation bildenden Werte müssen jedoch die „republikanische Komponente [...] den Vorrang haben“²². Dann bestehe die Aussicht,

„daß die in der deutschen Mentalität gelegenen Potentiale wieder zu einem freien Gebrauch gelangen, und zwar in Beiträgen zur Selbstverständigung der Menschheit in der neuen Weltlage, die ebensowenig von Anpassung wie von störrischer Selbstüberhebung und von einem Anspruch auf elitäre Sonderwege geprägt sind.“²³

¹⁵ Jürgen Habermas: Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main 1990, S. 157.

¹⁶ Jürgen Habermas: Der DM-Nationalismus, in: Die Zeit vom 30.3.1990.

¹⁷ Dieter Henrich: Warum deutsche Einheit – nicht Anschluß, in: Süddeutsche Zeitung vom 20.2.1990.

¹⁸ Dieter Henrich: Eine Republik Deutschland, Frankfurt am Main 1990, S. 10.

¹⁹ Ebd., S. 29.

²⁰ Ebd., S. 27.

²¹ Ebd., S. 29.

²² Ebd., S. 30.

²³ Ebd., S. 12.

Das Ende der Geschichte?

Jürgen Habermas setzte das universalistische Konzept, also jenes, das auf Werten und Identifikationen setzte, die verallgemeinerbar sind, gegen das partikularistische, welches auf besondere Werte und Traditionen einer bestimmten Nation sich bezog. Genau universalistisch wie Habermas doch mit einer deutlich anderen politischen Tendenz argumentierte nun der aus Japan stammende Mitarbeiter des US-Außenministeriums Francis Fukuyama mit seiner These vom Ende der Geschichte, als Folgerung aus dem Zusammenbruch des Sowjetblocks. Diese entfaltete er schon im Sommer 1989 in einem viel beachteten Artikel in der Zeitschrift *National Interest* – damals versah er diese These noch mit einem Fragezeichen, im Jahr 1992 wurde diese nun ohne Fragezeichen als Buch veröffentlicht unter dem Titel *The end of history and the last man*.

Fukuyamas politische und philosophische These, die er aus den weltgeschichtlichen Ereignissen ableitet, ist nun so simpel wie monumental: Mit dem Sieg des westlichen Systems von Marktwirtschaft und liberaler Demokratie über den Kommunismus hat sich der letzte weltgeschichtliche Konkurrent von der Bühne der Zeitläufte verabschiedet. Allein und als endgültiger, da gegnerloser Sieg auf der Schlachtstätte des Weltenlaufs ist unser System übrig geblieben. Und das nennt Fukuyama das Ende der Geschichte. Das erscheint befremdlich.

Immer noch werden doch mit jedem Tag, mit jedem Jahr die Chroniken der Zeitgeschichte gefüllt, auch was wir heute politisch erleben, werden doch später mal unsere Nachfahren in Geschichtsbüchern lesen können. Und immer noch gibt es geschichtlich bedeutsame Ereignisse: Kriege, Staatsstrieche – sogar eine solche Zäsur wie den 11. September 2001. Ist Fukuyama damit also restlos widerlegt? Oder ist seine These schon in der Formulierung paradox, absurd. Wenn Geschichte definiert wird als Abfolge von Ereignissen mit dem Ablauf von Zeit – dann ist das Ende der Geschichte nur religiös vorstellbar, als apokalyptisches Weltgericht am Ende aller Zeiten. Doch Fukuyama legt einen anderen Begriff von Geschichte seiner steilen These zugrunde. Geschichte ist für die „ideologische Evolution der Menschheit“. Was heißt das?

Die erste Grundlage solch eines Denkens ist der Geschichtsbegriff, den spätestens im 18. Jahrhundert die Geschichtsphilosophie prägte: Geschichte als kollektiver, Fortschrittsprozess der Menschheit als Ganze. Geschichte als mehr oder weniger lineare zielgerichtete Aufwärtsbewegung hin zu Vernunft und Moral wie auch zu fortschreitender Naturbeherrschung und wachsendem Wohlstand. Der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung sah eine Vernunft in der Geschichte walten und ersetzte Gott in der biblisch inspirierten Heilsgeschichte durch Welt- oder Menschenvernunft.

Diesem Geschichtsbegriff hängt auch Fukuyama an, wenn er beispielsweise schreibt: „Unter Geschichte verstehe ich einen einzigartigen, kohärenten evolutionären Prozess, der die Erfahrungen der Menschheit umfaßt“ (12). Es stellen sich hier aber noch zwei Fragen: Geht dieser Prozess ewig weiter oder gibt es einen End- und Gipfelpunkt, und wie ist dieser beschaffen? Und die zweite Frage ist die nach den Stadien und Gesetzmäßigen dieser Entwicklung.

Fukuyama stützt sich besonders auf Hegel und Marx, die beide nicht glaubten, „dass die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften unendlich weitergehen würden. Sie nahmen vielmehr an, daß sie enden würde, wenn die Menschheit eine Gesellschaftsform erreicht hätte, die ihren tiefsten Sehnsüchten entspräche“ (12 f.).

Aber neben Hegel und Marx nimmt Fukuyama in seinem Buch des öfteren auch Kant in Anspruch, der ja etwa geschrieben hat:

„Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“

ÜBERLEITUNG

Bei Marx noch stärker als bei Hegel sind es verschiedene Gesellschaftsordnungen bzw. –entwürfe, die miteinander konkurrieren, die sich geistig als entgegengesetzte Ideologien widerspiegeln, die wiederum in dem Interessen feindlicher Gruppen bzw. Klassen gründen. Aber jede neue Gesellschaftsordnung trägt in sich den Keim neuen Widerstands, neuer Selbstwidersprüche, die zur Selbstüberwindung beitragen und wieder ein neues Stadium der Weltgeschichte einläuten.

Für Fukuyama sind es also auch die gegensätzlichen Ideologien und Gesellschaftsentwürfe, die in ihrer Konkurrenz Geschichte vorantreiben. Wenn aber eine solche Form menschlichen Zusammenlebens so endgültig gesiegt hat, dass weder ein äußerer satisfaktionsfähiger Konkurrent auf dem Schlachtfeld bleibt noch im inneren dieser Form eine Widersprüchlichkeit, etwas Krisenhaftes, ein Interessengegensatz angelegt ist, der dazu führen kann, dass im Schoss des Alten schon der Keim des Neuen wohnt – dann, ja dann ist die Geschichte an ihr Ende gekommen.

Fukuyama folgt nun einer doppelten Argumentation. Die eine ist marxistisch inspiriert, das materielle Wohl und die militärische Auseinandersetzung spielen hier eine Rolle, Technik und Naturwissenschaften stehen im Mittelpunkt.

Aber neben dieser menschlichen Bedürfnisstruktur sieht er auch ein anderes geistig-charakterliches Motiv am Werke in der Tradition von Hegel.

Und, um es vorwegzunehmen, mit beiden Strängen rechtfertigt er die große Frage, die seinem Buch zugrunde liegt: *„Ist es – am Ende des 20. Jahrhunderts wieder – sinnvoll von einem kohärenten und zielgerichteten Verlauf der Menschheitsgeschichte zu sprechen, der letztlich den größten Teil der Menschheit zur liberalen Demokratie führen wird?“*

Auf der einen Seite hat die für alle Staaten bedeutende Kraft von Naturwissenschaft und Technologie schließlich „*zwangsläufig eine Homogenisierung aller menschlichen Gesellschaften zur Folge, ungeachtet ihres historischen Ursprungs oder ihres kulturellen Erbes*“. Fukuyama beschreibt hier den Prozess der Globalisierung als Vorgang, in denen gemeinsame Ziele, nämlich wirtschaftliche Entwicklung zur Befriedigung von Bedürfnissen, gleiche Mittel erfordern. Und es scheint dabei eine universale Entwicklung in Richtung kapitalistischer Strukturen in der Logik der modernen Naturwissenschaften zu liegen. Ist also mit moderner Naturwissenschaft und Ökonomie als Triebfeder der Geschichte die Grundfrage schon beantwortet. Kann man mit solch einem auf die Befriedigung von wirtschaftlichen Bedürfnissen reduzierten Menschenbild den Gang der Geschichte restlos erklären und den Triumph unserer Gesellschaftsordnung begründen? Nein – so Fukuyama. Denn mit solch einer Logik wäre auch der Triumph eines autoritären Staatswesens mit marktwirtschaftlichen Strukturen zu erklären gewesen. Für die Vereinbarkeit von Autoritarismus und wirtschaftlicher sowie technischer Entwicklung gibt es ja historische Beispiele: Fukuyama zählt das Deutsche Kaiserreich und damit zeitgleich die Meiji-Epoche in Japan sowie zeitgenössische ostasiatische Tigerstaaten wie Singapur oder Thailand auf.

Um die Brücke von liberaler Wirtschaft zu liberaler Demokratie zu bauen, braucht man ein Menschenbild, das sich nicht auf ein aus Begehren und Vernunft abgeleitetes wohlverstandenes Eigeninteresse beschränkt. Und hier zitiert Fukuyama wieder zwei wichtige philosophische Gewährsmänner herbei: Platon und Hegel.

Platon in seinem Werk über den Staat, der *Politeia*, die menschliche Seele als aus 3 Teilen, drei Kräften bestehend beschrieben. Es gibt einen vernünftigen Teil und einen begehrenden. Damit haben wir die zwei bewegenden Kräfte des Menschen, die seine Entwicklung hin zu einem liberalen effizienten Wirtschaftssystem erklärt, in dem Bedürfnisse durch rationale Organisation und technische Nutzung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse am besten befriedigt sind. Doch Platon nimmt noch einen dritten Seelenteil an – und hier sieht Fukuyama den Anknüpfungspunkt, das *missing link*, um die universale Entwicklung in Richtung liberaler Demokratie zu erklären. Platon nennt diesen Seelenteil: den *thymos*. Meist wird dieser griechische Begriff mit Mut übersetzt, man spricht dann vom „*muthaften Seelenteil*“. Fukuyama interpretiert ihn aber als. Sieht man sich ungerecht, unter Wert behandelt, missachtet, reagiert man mit Wut; handelt man selber so, dass man sich selber nicht mehr achten kann, ist Scham die Folge – und wird man entsprechend seinem Wert beurteilt, empfindet man Stolz. Es geht also um das urmenschliche Bedürfnis nach Anerkennung.

Hegel sah in dem, was Platon „thymos“ nannte, den „muthaften Seelenteil“, den Fukuyama interpretiert als „Selbstachtung“, als Tendenz des Menschen, sich einen gewissen Eigenwert zuzuschreiben und gekränkt zu sein, wenn dies Gefühl von anderen verletzt wird, einen ganz wichtigen Antrieb der Entwicklung der Menschheit. Das Bedürfnis nach Anerkennung durch andere unterscheidet den Menschen gerade vom Tier. Mit den Tieren teilt der Mensch die natürlichen Begierden und Bedürfnisse, die sich nach außen richten – nach Essen, Trinken, einem sicheren Zufluchtsort. Es geht dabei um die Erhaltung des eigenen Körpers. Aber neben dieser außengerichteten Begierde gibt es noch etwas anderes. „Der Mensch unterscheidet sich vom Tier fundamental dadurch, dass er die Begierde anderer Menschen begehrt, das heißt ‚anerkannt‘ werden will.“ (17) Er will als Mensch, ausgestattet mit einem bestimmten Wert, einer bestimmten Würde, als dem anderen zumindest gleichwertig geachtet werden. Der Urkampf des Menschen ist ein Kampf um Anerkennung, ein Kampf um Prestige, in dem er selbst das höchste Gut, das eigene Leben aufs Spiel setzt, und damit den höchsten animalischen Instinkt, den Selbsterhaltungstrieb, überwinden kann. Hegel beschreibt das in der Phänomenologie des Geistes als Kampf um Leben und Tod, als den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft. Dies Kapitel beginnt mit dem Satz:

Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.

Was heißt das? Schon das Wort Selbstbewusstsein hat ja etwas Doppeldeutiges: einerseits im Sinne einer philosophischen Theorie von Geist und Erkenntnis das Bewusstsein seiner selbst als Fähigkeit der Selbstreflexion, wo das Subjekt des Denkens als Erkanntes und Bewusstes gleichzeitig Objekt ist; andererseits umgangssprachlich Selbstbewusstsein als sicheres Auftreten aufgrund eines gesunden Selbstwertgefühls. Dies setzt aber immer den Blick des anderen voraus, seine Beurteilung als gleichwertiges menschliches Subjekt. Man muss sich selber im anderen gespiegelt sehen, um über diesen Umweg wieder gefestigt zu sich selbst zu kommen.

Um – wie Hegel schreibt – „die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins“ zu erreichen, muss man sein Leben in einem Kampf mit den anderen auf Leben und Tod daransetzen. Und dies ist letztlich ein Kampf um Anerkennung. Die Begierde nach Anerkennung transzendiert, übersteigt schließlich alle biologischen Begierden der Natur.

Dies erklärt übrigens auch, warum Menschen etwa in Freiheitskämpfen und Revolutionen ihr Leben riskieren, auch wenn die rein wirtschaftlichen Grundinteressen befriedigt erscheinen.

Fukuyama deutet die Weltgeschichte aus dem Geiste dieses Hegel'schen Kampfes um Anerkennung, welcher die Gesellschaft in Herren und Knechte teilt. Herr ist der, der sein Leben aufs Spiel setzt für seine Anerkennung, sein Prestige. Knecht ist, wer aus natürlicher Todesfurcht sich lieber unterordnet, als unter Lebensgefahr für seine Anerkennung zu kämpfen.

Aber dieser Dualismus aristokratischer Gesellschaften in Herren und Knechte war letztlich unbefriedigend. Die Knechte wurden von niemanden anerkannt. Und die Herren nur von den Knechten, nicht von ihresgleichen, so dass diese Form der Anerkennung kaum etwas wert war. Dieser Widerspruch in der mangelnden Befriedigung des thymos, der Anerkennungstrieb, trieb die Geschichte weiter, die Gesellschaftsform über sich hinaus.

Dieser Widerspruch sei aber, so interpretiert Fukuyama Hegel, durch die Französische Revolution aufgehoben worden. Wenn nämlich alle prinzipiell als Freie und Gleiche gelten, so werden auch alle wechselseitig von Ihregleichen eben als Gleiche anerkannt. Jeder Bürger erkennt die menschliche Würde jedes anderen an. Und der Staat erkennt diese gleiche Würde auch an, in dem er den Menschen Rechte verleiht. Diese Rechte erstreben die Menschen nicht etwa, so widerspricht Fukuyama der angelsächsischen Tradition des Liberalismus, als Mittel, um eine Privatsphäre zu schaffen, in der er dann seinen Begierden nachgibt. Nein, diese Rechte sind nicht Mittel, sondern Zwecke – in ihnen spiegelt sich die Anerkennung wieder, befriedigt sich der thymos.

Fukuyama schreibt: „Laut Hegel ist mit der Französischen und der Amerikanischen Revolution das Ende der Geschichte gekommen, weil die Sehnsucht, die den historischen Prozess vorantreibt – durch den Kampf um Anerkennung - , mit der Entstehung einer Gesellschaft befriedigt ist, die sich durch universale und gegenseitige Anerkennung auszeichnet.“ (20)

Mit seinen beiden Motoren der Geschichte scheint Fukuyama eine historische Universalerklärung in Händen zu halten:

Auf der einen Seite das Fortschreiten von Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft auf der Grundlage der menschlichen Bedürfnisse in Richtung liberaler, kapitalistischer Marktwirtschaft.

Auf der anderen Seite der Kampf um Anerkennung, der schließlich für alle gewonnen ist, in einem liberalen demokratischen Rechtsstaat, in dem alle vom Staat und wechselseitig von den Individuen als prinzipiell gleichwertig anerkannt sind. Menschenrechte und Menschenwürde als Basis unserer Staatsordnung spiegeln das wieder.

Und die Geschichte scheint Fukuyama recht zu geben – zumindest zum Zeitpunkt, als seine Text erscheinen: Der letzte Konkurrent des marktwirtschaftlichen Demokratie, die kommunistische-staatswirtschaftliche Diktatur liegt auf dem Schlachtfeld als weltgeschichtlicher Verlierer am Boden.

Eine andere Herausforderung durch einen alternativen Gesellschaftsentwurf, eine neue Ideologie, die als großer gleichwertiger Systemkonkurrent, Geschichte wieder weiterführt, scheint nicht in Sicht.

Die Zahl der demokratischen Rechtsstaaten, die Zahl der Marktwirtschaften steigt immer mehr.

Die Geschichte ist an einem Endpunkt gekommen: Die Kombination von Kapitalismus und Demokratie ist die perfekte, nicht mehr überbietbare Lebensform des Menschen, da seine beiden Grundbedürfnisse, das materielle und das ideelle nach Anerkennung in nicht überbietbarer Weise erfüllt sind.

Es gibt zwar noch einige Nachzügler, also Staaten und Gesellschaften, die noch im Zeitalter der Geschichte verweilen, da wir schon die „*Posthistoire*“ erreicht haben. Aber das ist eher eine Frage der Zeit. Der kapitalistischen Entwicklung kann sich in einer globalisierten Welt kaum eine Region mehr entziehen. Und mit steigender wirtschaftlichen Entwicklung wird sich auch in autoritären Gesellschaften spätestens nach Befriedigung der Grundbedürfnisse das Bedürfnis nach Anerkennung sein Recht verlangen.

Bewertung aus der Gegenwart

Wie stellen sich diese beiden Debatten nun aus der Perspektive unserer Gegenwart dar. Ich will nun mit eine paar Fragen schließen, über die wir gemeinsam diskutieren können.

- Hat sich in Deutschland wirklich die Kategorie des Nationalen neu belebt – und gab es überhaupt so etwas wie eine Neugründung, die West- und Ostdeutsche zu einer wirklichen Nation zusammenwachsen ließ? War auf der anderen Seite die Angst vor einem neuen deutschen Nationalismus berechtigt?
- Hat sich kulturell, philosophisch und politisch so etwas wie eine neu gegründete, aber alte Traditionen selbstbewusst wieder aufnehmende deutsche Identität gebildet?
- Hat nicht eher außerhalb Deutschlands die Wiederkehr des Nationalen zu einem gefährlichen Nationalismus geführt, der die universalistischen Werte des Westens bedrohte? Sind nicht die Kriege etwa im auseinander fallenden Jugoslawien und an den Rändern der ehemaligen Sowjetunion jenem ideologischen Vakuum nach dem Fall des Kommunismus zu verdanken?
- Hat sich der Kapitalismus und unser westliches Lebensmodell wirklich als allein seligmachende Ordnung herausgestellt und so die Geschichte zu einem guten Ende gebracht? Oder widerlegt der islamische Fundamentalismus dies und wurde die Zäsur 1989 nicht durch den Schock von 2001 welthistorisch abgelöst? Ist die Finanzkrise, die wir gerade erleben, vielleicht nur eine erste Welle eines Bebens, die jene angeblich finale Weltordnung erschüttert?

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit und freue mich auf die Diskussion.